



НИЦШЕ
СОЧИНЕНИЯ





ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Том 125

**ФРИДРИХ
НИЦШЕ**

**СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ
ТОМ 1**



**МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»
1996**

ББК 87.3
Н70

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ
БИБЛИОТЕКИ «ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Составление, редакция, вступительная статья
и примечания *К. А. Свасьяна*

Перевод с немецкого *Я. Бермана, Г. А. Рачинского,*
К. А. Свасьяна, С. Л. Франка

ISBN 5-244-00853-6

ISBN 5-244-00854-4

© Издательство «Мысль». 1996

ФРИДРИХ НИЦШЕ: МУЧЕНИК ПОЗНАНИЯ

Он одинок и лишен всего, кроме своих мыслей: что удивительного в том, что он часто нежится и лукавит с ними и дергает их за уши! — А вы, грубияны, говорите — он скептик.

Из посмертно опубликованных рукописей

I. Несостоявшийся «профессор»

Сначала краткое *curriculum vitae* в беглом наброске самоизложения¹: «Vita. Я родился 15 октября 1844 года на поле битвы при Лютцене. Первым услышанным мною именем было имя Густава Адольфа. Мои предки были польские дворяне (Ницки); должно быть, тип хорошо сохранился вопреки трем немецким «матерям». За границей меня обычно принимают за поляка; еще этой зимой я значился в списке иностранцев, посетивших Ниццу, *comme Polonais*. Мне говорят, что моя голова встречается на полотнах Матейко. Моя бабушка принадлежала к шиллеровско-гётевскому кругу в Веймаре; ее брат унаследовал место Гердера на посту генерал-суперинтенданта в Веймаре. Я имел счастье быть воспитанником достопочтенной Шульпфорты, из которой вышло столько мужей (Клопшток, Фихте, Шлегель, Ранке и т. д., и т. д.), небезызвестных в немецкой литературе. У нас были учителя, которые оказали бы (или оказали) честь любому университету. Я учился в Бонне, позже в Лейпциге; старый Ричль, тогда первый филолог Германии, почти с самого начала отметил меня своим вниманием. 22-х лет я был сотрудником «Центральной литературной газеты» (Царнке). Ко мне восходит основание филологического кружка в Лейпциге, существующего и поныне. Зимой 1868/69 г. Базельский университет предложил мне профессию; я даже не был еще доктором. Вслед за этим Лейпцигский университет присудил мне степень доктора весьма почетным образом: без какой-либо защиты, даже без диссертации. С пасхи 1869 по 1879 г. я жил в Базеле; мне пришлось отказаться от моего немецкого подданства, так как, будучи офицером

¹ Письмо к Г. Брандесу от 10 апреля 1888 г. Письма Ницше цитируются по: *Nietzsche F. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*: In 8 Bde/Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986 (далее: Вг., том курсивом и страница). Произведения Ницше цитируются по: *Nietzsche F. Werke*: In 3 Bde/Hrsg. von Karl Schlechta. München, 1982 (далее: W., том и страница).

(конный артиллерист), я не смог бы отклоняться от слишком частых призывов на службу, не нарушая своих академических обязанностей. Тем не менее я знаю толк в двух видах оружия: в сабле и пушках — и, возможно, еще и в третьем... В Базеле, несмотря на мою молодость, все шло как нельзя лучше; случилось, в особенности при защитах докторских диссертаций, что экзаменуемый был старше экзаменатора. Большой милостью, выпавшей мне на долю, оказалась сердечная близость между Якобом Буркхардтом и мною — несколько необычный факт для этого весьма чужающегося всякого общения мыслителя-отшельника. Еще большей милостью было то, что у меня с самого начала моего базельского существования завязалась теснейшая дружба с Рихардом и Козимой Вагнерами, которые жили тогда в своем поместье Трибшен, возле Люцерна, словно на каком-то острове, отрешенные от всех прежних связей. Несколько лет делили мы между собой все великое и малое; доверие не знало границ. (Вы найдете в седьмом томе Собрания сочинений Вагнера «послание», опубликованное им мне по случаю «Рождения трагедии».) С этого момента и впредь я познакомился с большим кругом интересных людей (и «людины» — *Menschinnen*), в сущности почти со всем, что растет между Парижем и Петербургом. К 1876 году здоровье мое ухудшилось. Я провел тогда зиму в Сорренто с моей давнишней подругой баронессой Мейзенбут («Воспоминания идеалистки») и симпатичным доктором Рэ. Состояние не улучшалось. Крайне мучительная и цепкая головная боль истощала все мои силы. С годами она нарастала до пика хронической болезненности, так что год насчитывал тогда для меня до 200 юдольных дней. Недуг должен был иметь исключительно локальную причину; о какой-либо невропатологической подоплеке нет и речи. Я никогда не замечал за собою симптомов душевного расстройства, даже никакого жара, никакой обморочности. Мой пульс был тогда столь же медленным, как пульс первого Наполеона (= 60). Моей специальностью было: в течение двух-трех дней напролет с совершенной ясностью выносить нестерпимую боль *sci, vert*, сопровождаемую рвотой со слизью. Распространили слух, будто я в лечебнице для душевнобольных (и даже умер там). Нет большего заблуждения. Зрелость моего духа приходится как раз на это страшное время; свидетельство — «Утренняя заря», написанная мною в 1881 году, когда я пережил зиму невообразимо плачевного состояния, оторванный от врачей, друзей и родных. Книга служит для меня своего рода «динамометром»: я сочинил ее с минимумом сил и здоровья. С 1882 года дела, разумеется весьма медленно, начали снова поправляться: кризис был преодолен (мой отец умер очень молодым, как раз в том возрасте, в котором я сам был ближе всего к смерти). Я и сегодня

нуждаюсь еще в крайней осторожности: ряд условий климатического и метеорологического порядка оказывается непрременным. Вовсе не выбором, а неизбежностью является то, что я провожу лето в Верхнем Энгадине, а зиму — на Ривьере... В конце концов болезнь принесла мне величайшую пользу: она выделила меня среди остальных, она вернула мне мужество к себе самому... К тому же я, сообразно своим инстинктам, храброе животное, даже милитаристическое. Долгое сопротивление слегка озлобило мою гордость. — Философ ли я? — Но что толку из этого!..» Остается добавить, что к автору этого письма (этой жизни!) Фридриху Вильгельму Ницше — пасторскому сыну, профессору классической филологии Базельского университета и преподавателю греческого языка Базельского педагогического института и потом уже, до последних минут сознательной жизни, одинокому и «безродному» скитальцу — как нельзя лучше подходит рассказанная им самим в книге о Заратустре притча о трех превращениях духа: «как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, младенцем лев». Начало было ослепительным: «старый Ричль... отметил меня своим вниманием». Сказано более чем скромно. Вот отрывок из письма Ричля, рекомендующего на должность профессора... еще студента: «Среди стольких молодых дарований, развившихся на моих глазах в течение 39 лет, я не знал никого, кто в столь раннем возрасте обладал бы такой зрелостью, как этот Ницше. Если ему суждено долго прожить — дай ему Бог этого! — я предсказываю, что однажды он займет ведущее место в немецкой филологии. Сейчас ему 24 года: он крепок, энергичен, здоров, силен телом и духом... Здесь, в Лейпциге, он стал идолом всего молодого филологического мира. Вы скажете, я описываю Вам феномен; что ж, он и есть феномен, и притом несколько не в ущерб своей любезности и скромности». И еще: «он может все, чего он захочет»². Хотения на этом — начальном — отрезке жизненного пути вполне совпадали еще с академическими представлениями о карьере; тон задавала респектабельная *imago* ученого-специалиста, не нарушаемая покуда тревожными сигналами будущей *imago* «верблюда»; он и в самом деле мог все, чего хотел, этот чудо-мальчик и «канонир 21-й батареи конного подразделения полевой артиллерии», смогший в один прием — двумя-тремя статьями — взять штурмом решающие высоты классической науки о древностях. Но — «милый друг, *tant de bruit pour une omelette?*» (столько шуму из-за одного омлета?) (Письмо к Э. Роде от 1—3 февраля 1868 г. — Вр. 2, 248), а между тем ничего, кроме «омлета», и не требовала от своих воспитанников безмятежная академическая

² *Stroux J. Nietzsches Professur in Basel. Iena, 1925. S. 32, 36.*

судьба, посетовавшая однажды устами берлинского академика Дюбуа-Реймона на Фауста, который предпочел женитьбе на Гретхен и университетской профессуре... рискованные приключения и в общем досадную несолидность. К несолидности — можно сказать со всей уверенностью — эта душа была предрасположена отроду; представить себе Фридриха Ницше таким «новым Ричлем», доживающим до почтенной седины и углубленно толкующим в окружении учеников какой-нибудь еще один «источник», — картина не менее несуразная, чем семейная фотография доктора Фауста с женой (Гретхен?), детьми и внуками; в письме, отправленном Якобу Буркхардту 6 января 1889 г. из Турина на четвертый день после начавшейся эйфории, стало быть уже «оттуда», ситуация получит головокружительно-«деловое» разъяснение, где «сумасшедшему» — этой последней и уже сросшейся с лицом маске Ницше — удастся огласить буквальную мотивацию случившегося: «Дорогой господин профессор, в конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели Богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира» (Вг. 8, 577—578). Понятно, по крайней мере в ретроспективном обзоре, что все должно было зависеть от сроков появления на сцене «искусителя»; в этом случае их оказалось двое; все предсказания и надежды старого Ричля обернулись химерами в момент, когда юный студизус впервые раскрыл том мало известного еще и не пользующегося решительно никаким доверием в университетских кругах философа Шопенгауэра. «Я принадлежу к тем читателям Шопенгауэра, которые, прочитав первую его страницу, вполне уверены, что они прочитают все страницы и вслушаются в каждое сказанное им слово... Я понял его, как если бы он писал для меня» (W. I, 295). Отвлекаясь от всего, что мог бы вычитать из сочинений родоначальника европейского пессимизма этот многообещающий вундеркинд филологии — а вычитал он из них ровно столько, сколько хватило ему впоследствии для уличения недавнего кумира в фабрикации фальшивых монет, — одно оказалось усвоенным сразу же и бесповоротно: вкус к маргинальности, исключительности, уникальности. Едва ли, впрочем, дело ограничивалось здесь чтением в обычном смысле слова; Шопенгауэр был не столько прочитан, сколько вчитан в жизнь и судьбу, вплоть до катастрофических изменений в ее темпе и ритме — «кто пишет кровью и притчами, — скажет Заратустра, — тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть»; можно было бы уже тогда позволить себе некоторые рискованные догадки о том, чем бы мог стать *так* заученный наизусть автор «Мира, как воли и представления» с его неподражаемо ядовитым презрением к «профессорской

философии профессоров философии» в жизненных судьбах этой родственной ему души. Встреча с Рихардом Вагнером в ноябре 1868 г. оказалась решающей; маргинальность, исключительность и уникальность предстали здесь воочию, in propria persona; это была сама персонифицированная философия Шопенгауэра, и — что важнее всего — персонифицированная не через почтенные отвлеченности «четвероякого корня закона достаточного основания», а в гениальной конкретизации 3-й книги 1-го тома «Мира, как воли и представления», т. е. через *музыку*, этот единственный по силе адекватности синоним «*мировой воли*». Потрясение, несмотря на разницу в возрасте, было обоюдным: 56-летний композитор едва ли не с первой встречи расслышал в своем 25-летнем друге героические лейтмотивы еще не написанного «Зигфрида»: «Глубокоуважаемый друг!.. Дайте же взглянуть на Вас. До сих пор немецкие земляки доставляли мне не так уж много приятных мгновений. Спасите мою пошатнувшуюся веру в то, что я, вместе с Гёте и некоторыми другими, называю немецкой свободой»³. Понятно, что такой призыв мог быть обращен именно ко «льву», и более чем понятно, каким разрушительным искусом должен был он откликнуться в «*молодом льве*» (впечатление Пауля Дёйссена, школьного друга Ницше, относящееся к этому периоду), «*льве*», все еще прикидывающемся «*верблюдом*» во исполнение заветов науки. Попадание оказалось безупречным во всех смыслах: спасти веру в «*немецкую свободу*», и не чью-либо, а веру творца «Тристана» и «Мейстерзингеров», и не просто творца, а творца непризнанного, гонимого, третируемого, все еще божественного маргинала и отщепенца в культурной табели о рангах XIX в. (будущий разрыв с Вагнером символически совпадет с ритуалом канонизации байрейтского принцепса и торжественным внесением его в реанимационную мировую славы — не без решительного и парадоксально-коварного содействия его юного апостола), — все это не могло не вскружить голову. Прибавьте сюда еще и то, что в «*молодом льве*», терзающемся своей блистательной «*верблюжьестью*», сидело самое главное действующее лицо, настоящий протагонист всей этой жизни, не сходящий со сцены даже и тогда, когда вконец совращенные им прочие ее участники все до одного очутились в базельской, а потом и в иенской лечебнице для душевнобольных, и продолжающий вплоть до физического конца, но уже на опустевшей сцене разыгрывать действительное на этот раз «*рождение трагедии из духа музыки*», — музыкант⁴.

³ Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. 1. Abt. Bd 2. Leipzig, 1904. S. 15.

⁴ «Когда г-жа Ницше посещала Гельцеров, она по обыкновению приходила вместе со своим сыном, который следовал за нею, как дитя.

Музыкант не только в переносном, но и в прямом смысле слова: автор множества музыкальных композиций и песен, об одной из которых как-то «весьма благосклонно» отозвался Лист; несравненный импровизатор—уже много спустя, после разрыва отношений, Козима Вагнер будет с удивлением вспоминать фортепианные фантазии «профессора Ницше», а Карл фон Герсдорф, школьный друг, рискнет утверждать, что «даже Бетховен не смог бы импровизировать более захватывающим образом»,—переносный смысл, впрочем, оказался здесь более решающим, чем прямой: давнишняя мечта романтиков, волшебная греза Давидсбюндлеров о сращении слова и музыки, высловлении музыки—и не в подражательном усвоении внешних красот, а по самому существу и «содержанию»—обрела здесь едва ли не уникальную и, во всяком случае, шокирующую жизнь; «если бы богине Музыке,—так означено это в одном из опубликованных *posthum* афоризмов времен «Заратустры»,—вздумалось говорить не тонами, а словами, то пришлось бы заткнуть себе уши»⁵. Скажем так: в этом случае ей и не приходило в голову ничего другого; первое—хотя и официально-сдержанное, но уже камертонно-загаданное наперед—затыкание ушей произошло с выходом в свет посвященной, формально и неформально, Рихарду Вагнеру книги «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). «Невозможная книга»—такой она покажется самому автору спустя 15 лет; такой она показалась большинству коллег уже по ее появлению. Виламовиц-Мёллендорф, тогда еще тоже один из претендентов на «*первое место*», удосужился написать специальное опровержение; Герман Узенер счел уместным назвать книгу «совершенной чушью» и позволить себе такой резолютивный пассаж перед своими боннскими студентами: «Каждый, кто написал нечто подобное, научно мертв»; даже «*старый Ричль*» не удержался от потцовски мягкой журьбы в адрес своего любимца: «остроумное похмелье» (*geistreiche Schwiemelei*). Хуже обстояло с делами университетскими: студенты-филологи сорвали своему идолу зимний семестр 1872/73 г.; можно догадаться, чем шокировала эта дважды в столь различных смыслах «невозможная

Чтобы избежать беспокойств, она вела его в гостиную и усаживала возле двери. Потом она подходила к роялю и брала несколько аккордов, отчего он, набравшись мужества, потихоньку приближался к инструменту сам и начинал играть, поначалу стоя, а после на стульчике, куда его усаживала мать. Так он «импровизировал» часами, в то время как г-жа Ницше в соседней комнате могла оставлять своего сына без присмотра и быть спокойной за него ровно столько времени, сколько продолжалась игра на рояле» (*Bernoulli C. A. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Bd 2. Iena, 1908. S. 107*).

⁵ *Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Werke/Hrsg. von F. Koegel. 2. Abt. Bd 12. Leipzig, 1897. S. 398.*

книга». Едва ли решающую роль играла здесь виртуозная легкость (ну да, импровизационность!) исполнения, еще меньше должна была смущать резкость оценок в связи с Сократом («декадентом») и вообще «сократической культурой». Ф. Ф. Зелинский отвел в свое время эту причину тонким напоминанием о так называемой Prügelknabenmethode, распространенной как раз среди немецких филологов, когда ученому дозволяется в целях своеобразной профессиональной релаксации избирать себе какого-нибудь героя древности в качестве «мальчика для битья»⁶. Такого Сократа — кого угодно — автору «Рождения трагедии» простили бы; непростительным оказалось другое: нарушение классических единств, где афинская древность врывается в злобу дня, где ликующе-кровавое шествие бога Диониса переносилось из мифической Фракии в современность, где — короче говоря — кончалась наука о почве и судьбе и дышали сами почва и судьба. «Я нарушаю ночной покой, — так будет сказано впоследствии, хотя и в связи с другой книгой, но все еще и всегда и в этой связи. — Во мне есть слова, которые еще разывают сердце Богу, я — rendez-vous опытов, проделываемых на высоте 6000 футов над уровнем человека. Вполне достаточно, чтобы меня «понимали» немцы... Но бедная моя книга, как можешь ты метать свой жемчуг — перед немцами?»⁷ Это уже рык «льва», изготовившегося к последнему прыжку в «Kinderland» — «страну детей»; пятнадцатилетием раньше дело шло все еще о втором — промежуточном — превращении; «ибо истина в том, — так скажет Заратустра, — что ушел я из дома ученых, и еще захлопнул дверь за собою». Одного вагнеровского восторга («Я не читал ничего более прекрасного, чем Ваша книга») оказалось вполне достаточно, чтобы перевесить внутренний разрыв, — внешне маскарад «профессуры» продлится до 1879 г. и оборвется... по состоянию здоровья; впрочем, когда в начале 80-х гг. здоровье временно улучшится и встанет вопрос о «трудоустройстве», университет займет уже жесткую позицию отказа. «И когда я жил у них, я жил над ними. Поэтому и невзлюбили они меня». Сомневаться на этот счет не приходится; но вот что интересно: «научно-мертвое» «Рождение трагедии» оказалось книгой во всех смыслах эпохальной, скажем так: не в последнюю очередь и научно-эпохальной⁸. Эта мастерская увертюра

⁶ См. его вводную статью «Фридрих Ницше и античность» в кн.: Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1912. С. XVII.

⁷ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 14. Leipzig, 1904. S. 415.

⁸ Момент, остро отмеченный Ф. Ф. Зелинским (Указ. соч. С. XVI—XVII): «В то самое мгновение, когда античность благодаря книге Ницше готовилась к одному из своих самых славных завоеваний в умах

в слове, мерцающая коричнево-струнным золотом тристановских хроматизмов и неожиданно протыкающая их носорожьими выревываниями меди («Скажу снова, в настоящую минуту это для меня невозможная книга». — W. 1, 11), виртуозно фуигированный контрапункт, разыгрывающий шопенгауэровскую дихотомию воли и представления в смертельно-бессмертном поединке двух греческих божеств, чисто юношеский Sturm und Drang знающего себе цену гениальничанья (достаточно безумного — скажем мы уже из нашего века словами авторитетного естествоиспытателя, — чтобы быть истинным), — превзошел все ожидания. В самом скором времени стало очевидным: музыкальность книги не помеха научности, а трансфигурация самой научности (скрыто, но оттого не менее строго обосновывающей основные тезисы автора) в новую научность — хоть и отягченную все еще мимикрией «северной» серьезности, но вполне уже обещающую качество провансальской веселости. Дело шло не о филологии, ни об эстетике, ни даже об «анти-Александр», Вагнере, — дело шло об открытии Греции, греческой «энигмы», той самой «рогатой проблемы», которая прикидывалась в веках обсахаренной дидактической виньеткой в назидание юношеству и целым кладезем сюжетов в эксплуатацию придворному вдохновению, — стало быть, не просто об открытии, а о разоблачении Греции и в ней — самих истоков и будущих судеб Европы. То, что властным косноязычием разрывало просодическую ткань последнего Гёльдерлина, о чем спорадически догадывались отдельные и наиболее рискованные «неформалы» века⁹, предстало здесь во всеуслышание и, больше, как пугающе ясная «концепция»: впервые эллинский феномен диагностировался в опасном измерении психопатологии, где винкельмановско-шиллеровская гипсовая Греция оборачивалась бесноватым оскалом болезни, а сам «феномен» исчерпывался моментами перемирия между двумя богами, ночным Дионисом и солнечным Аполлоном, — по существу настоящей борьбой с собственным безумием под маской олимпийского спокойствия и автаркии. Еще раз: дело шло не о научной значимости этой ясновидческой диагностики; скорее напротив, от нее и зависела значимость самой науки, — дело шло о новом видении вещей, менее всего — древних, более всего — злободневных; приемы классической филологии сплошь и рядом преобразались в предлоги; сама Греция вырастала в гигантский предлог... к философии Фридриха Ницше. Самой неотвлечен-

новой Европы, наука об античности в лице своих представителей-филологов исключила из своей среды ее лучшего бойца!»

⁹ Например, Гобино, охарактеризовавший греческую историю как «целиком смастеренную фикцию самого артистического из народов» (Gobineau J. A. Histoire des Perses. T. 2. Paris, 1869. P. 360).

ной, скажем мы, и вместе с тем самой радикальной и самой опасной философией из когда-либо бывших. Самой, говоря вслед за ним, одинокой... Уходя из дома ученых, он уходил не в вагнеровский пессимизм, как могло бы поначалу показаться ему самому, ни даже в традиционно понятую *Freigeisterei* (вольномудство); будущее «льва», сбросившего с себя шлак «верблюда», оказывалось в этом случае просто неисповедимым. «Юмор моего положения в том, что меня будут *путать* — с бывшим базельским профессором, господином доктором Фридрихом Ницше. Чёрта с два! Что мне до этого господина!» (Письмо к М. фон Мейзенбуг от 26 марта 1885 г.— Вр. 7, 30). Написанные после «Рождения трагедии» «Несвоевременные размышления» (из планируемых двадцати увидели свет только четыре) предстали некой учтивостью «льва», расстающегося со своим прошлым, но и не без «*ex ungue*»; таковы прощальные композиции Шопенгауэру и Вагнеру, таково блистательное покушение на Давида Штрауса, «филистера культуры» («Я нападаю только на те вещи, против которых я не нашел бы союзников, где я стою один—где я только себя компрометирую».— W. 2, 1079). Впереди простирались считанные годы неисповедимого: «научно-мертвый» дух музыки, которому предстояло еще доказать первую бурю юношеского вдохновения действительно родившейся из него трагедией.

2. «Мы, бесстрашные»

Правы те профессиональные философы, которые пожимают плечами, или разводят руками, или делают еще что-то в этом роде при словосочетании «философия Ницше». Он совсем не философ в приемлемом для них смысле слова. Кто же он? Говорят: он — философ-поэт, или просто поэт, или философствующий эссеист, или лирик познания, или еще что-то! Пытаются даже систематизировать его труды по периодам: романтико-пессимистический (от «Рождения трагедии» до «Человеческого, слишком человеческого»), скептико-позитивистический (до — отчасти — «Веселой науки» и «Так говорил Заратустра») и, наконец, собственно «*ницшеанский*» (последние произведения). Возразить против этого было бы нечего, даже напротив, это могло бы вполне отвечать сути дела при условии, что искомой оставалась бы как раз суть дела. Философия такого ранга и масштаба, как ницшевская, всегда есть рассказ о некоем «событии», и если правила систематизации и таксономии распространяются на горизонтальную перекладину рассказа, то лишь в той мере, в какой она пересечена вертикальной перекладиной названного «события». Чтобы составить себе теперь

некоторое представление о «событии» Фридриха Ницше, можно обратиться к следующему сравнению: некто, заглянув в недоступную многим глубину, узрел там нечто, настолько потрясшее его мозги и составы, что итогом этого стала новая оптика, как бы новый орган восприятия вещей. «Я словно ранен стрелой познания, отравленной ядом кураре: видящий все»¹⁰. Оглянувшись затем вокруг, он не мог уже застать ничего другого, кроме сплошных несоответствий виденному. Если исключить совершенно немыслимый в данном случае конформизм притворства, а равным образом и всяческую божественность как возможные и наиболее вероятные формы реагирования на диссонанс, то останется именно казус Ницше — «больше поле битвы, чем человек» (Письмо к П. Гасту от 25 июля 1882 г.— Вг. 6, 230). «Чтобы отнестись справедливо к этому сочинению, надо страдать от судьбы музыки, как от открытой раны» (W. 2, 1146)— придется расширить судьбу музыки до судеб культуры, до планетарных судеб, чтобы получить пронзительный, как сирена, аварийный лейтмотив ницшевского «события». Почтеннейший Ричль едва ли способен был догадаться, какую чудовищную алхимию претерпит в этой душе профессиональная филологическая выучка: работа над источниками и эрудиция! «Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно расставленными потрохами,— мы должны непрерывно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок» (W. 2, 12). Да и только ли Ричль; недоумения росли горой, лопаясь в годах разрывами отношений или формальной консервацией прежней дружбы; еще раз: простить можно было что угодно, любую выходку распоясавшегося остроумия при условии, что ему, по существу, нипочем «Гекуба», та самая «Гекуба», вокруг которой и разыгрывается маскарад свободомыслия. Станным образом оказалось, что этой мысли, обязанной, так сказать, ex professo заниматься «Гекубой» во исполнение научного долга, ни до чего другого нет дела и в самой жизни; профессионально прочитанный Сократ предстал даже не Prügelknaube Сократом, а злейшим личным врагом, с которым надо было непременно свести счеты, обнаруживая при этом не меньшую страсть и пылкость, чем этого мог потребовать чисто светский кодекс чести. Интервал в двадцать пять столетий сплющивался до... вчерашнего дня; перед открытой кровоточащей раной бессмысленной выглядела любая «давность сроков», и в свете лозунга

¹⁰ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Werke. 2. Abt. Bd 11. S. 153.

«Вся история, как лично пережитая,— результат личных страданий»¹¹ возникала ситуация небывалого риска, меньше всего рассчитанная на адекватное восприятие и понимание, больше всего—на кривотолки и удобнейшую подозрительность, где отнюдь не худшим из подозрений смогла бы показаться аналогия с бессмертной выдумкой Сервантеса¹². Проблема психопатологии у Ницше, породившая в свое время (и все еще продолжающая порождать) такое количество вздорно-сенсационной и—в меньшей степени—вдумчиво-осторожной литературы, начинается, если угодно, уже в этом пункте; нет никакой надобности сводить ее к злоупотреблению «хлоралом» или—того хуже—к рассчитанной на бюргерский трепет леверкюновской мистикофизиологии, чтобы объяснить случившееся; если здесь позволительно *говорить* о патологии, то не иначе как с *самого начала* и не иначе как *имманентным самой мысли* образом. Приведенная выше фраза Ницше—подчеркнем это: уже сошедшего с ума—из письма к Якобу Буркхардту лучше, а главное, точнее разъясняет проблему, чем весь разгоревшийся вокруг нее литературский сыр-бор: да, он охотнее остался бы славным базельским профессором, нежели стал бы Богом—мы поверим ему на слово; весомость этого слова он оплатил юдолью всей своей жизни,—но случилось так, что «*профессор*» увидел нечто такое, чего не видели другие профессора,—скажем по-пушкински: «одно виденье, непостижное уму»—или скажем еще словами того головокружительно-просветленного объяснения между Заратустрой и жизнью: «И я сказал ей нечто на ухо, прямо в ее спутанные, желтые, безумные пряди волос.— «Ты знаешь это, о Заратустра? Этого никто не знает»,—если вписать это событие в неповторимую полноту контекста личности самого «*профессора*», в знакомое ему с детских лет предчувствие особой судьбы, судьбы избранника, еще раз—в знакомый ему с детских лет поразительный дар *жить* в возвышенном («Кто не живет в возвышенном, как дома,—обронит он впоследствии,— тот воспринимает возвышенное, как нечто жуткое и фальшивое»)¹³, в третий раз—в знакомую с детских лет атмосферу едва ли не инстинктивно усваиваемой правдивости и честности (мальчиком он услышал из уст одной из своих теток: «Мы, Ницше, презираем ложь»)¹⁴ и еще во многое

¹¹ Nietzsche. Nachgelassene Fragmente 1885—1887. Kritische Studienausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, 1988. S. 400.

¹² Характерная запись, относящаяся к осени 1872 г.: ««Дон-Кихот»—одна из вреднейших книг» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1872—1876. Werke. 2. Abt. Bd 10. S. 439).

¹³ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 363.

¹⁴ Förster-Nietzsche E. Op. cit. 1. Abt. Bd 2. S. 73.

другое — «ницшевское», — то сумасшествие, настигшее «последнего ученика философа Диониса» в Турине 3 января 1889 г., окажется самым устойчивым фактом всей его жизни. «Ich bin immer am Abgrunde» — всегда на краю пропасти... Дон-Кихот? Как вам будет угодно — но уберите отсюда трогательную *sancta simplicitas*, любого рода потешность и право каждой посредственности на снисходительное понимание; да, Дон-Кихот — но с непрременной оглядкой на каждый свой шаг, но умница и беспощадный «самопознаватель», палач самого себя («Selbstkenner! Selbsthenker!») — будет сказано в «Дионисовых дифирамбах»), но только и занятый очищением авгиевых конюшен в себе и вне себя («Мое сильнейшее свойство — самопреодоление») ¹⁵, но способный в любое мгновение сбить с толку своего «Сервантеса», который и понятия не имеет о том, куда еще увлечет его героя, — прибавьте сюда и то, что «ветряные мельницы» оказываются вдруг не мельницами вовсе, а самым злом, перемалывающим ум и совесть, и что нападающий на них «сумасброд» во всех отношениях знал, на что он посягает. «Европе понадобится открыть еще одну Сибирь, чтобы сослать туда виновника этой затеи с переоценкой всех ценностей» (Письмо к Г. Брандесу от 13 сентября 1888 г. — Вр. 8, 420). «Событие» Фридриха Ницше — он разглядел в идеализме и во всякой морали «мошенничество высшего порядка». Исходной интуицией предстал феномен греческой культуры, досократической и уже сократической. Иначе, речь шла о самой жизни и целом сонме «прилганных» (*hinzugelogen*) к ней дрессировщиков и исправителей. Мудрость досократических греков выражалась в том, что, будучи ближе всех к оргиастическому источнику и избытку жизни, а стало быть, к хаосу и безумию (лик Диониса, кровавого бога бьющего через край экстаза), они противопоставляли ему, а точнее, сшибали с ним формообразующую пластику солнечных сил, световые стрелы Аполлона, дабы в самом средоточии единоборства обоих божеств сотворить себе некий *художественный* ковчег спасения; при этом о победе или поражении не могло быть и речи — человеческое существование временно оправдывалось *искусством*, как вооруженным нейтралитетом обоих божеств, больше того, оно подтверждало жизнь самим фактом ее *художественной интенсификации*. В этом смысле феномен эллинского артистизма оказывался не богемной прихотью, а едва ли не физиологической потребностью, неким небывалым кунштштоком торжества над жизнью не в ущерб ей, а в наивысшее подтверждение. Это трагическое мировоззрение впервые на греческой почве было

¹⁵ *Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 357.*

разложено Сократом (и его драматическим alter ego — Еврипидом); с Сократа начинается неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в бессознательное и подменившая ее инструкциями по эксплуатации жизни. Чем можно было победить жизнь, не стоя перед нею лицом к лицу, а в обход? Тем, что начали внушать человеку мораль и разумность любой ценой, стало быть даже ценою самой жизни, которая должна была отныне непременно проходить карантин моральной дезинфекции, дабы не выглядеть чем-то бессмысленным и ни на что не годным. Понятно, что при такой оптике нельзя было уже ограничиться одним Сократом; цепная реакция последствий сулила самую чудовищную растяжку тематического поля. Вопрос упирался в личные особенности «экзаменатора» и в его аппетиты по части радикализма; в конце концов можно было бы очутиться один на один со всей предыдущей — «за исключением пяти-шести моментов и меня, как седьмого» (W. 2, 1157) — историей. В период «Рождения трагедии» и даже еще «Несвоевременных размышлений» такими моментами казались все еще Шопенгауэр и Вагнер; с этими союзниками он готов был к истреблению любых драконов. Тем невыносимее обернулось разочарование и первое испытание одиночеством; реальный Вагнер в самом скором времени стал диссонировать с желанным Вагнером — под маской нового Эсхила скрывался всего лишь заядлый театрал и неподражаемый дизайнер страсти, гениальный оболъститель и минотавр юношеских порывов; знаменитое туринское письмо 1888 года, которое ошеломит многих воинственностью разрыва, будет на деле подводить итоги более чем двенадцатилетней антивагнерианы. Тогда, к 1876 году, ситуация прояснялась довольно прозаично и, если употребить его позднюю оценку Дж. С. Милля, «оскорбительно ясно»; молодой мечтатель и романтик, несущий в груди «пятьдесят миров чужих восторгов» (W. 2, 1092), упустил из виду самый очевидный «пятьдесят первый мир»: оказалось, что новый Эсхил видит в своем беззаветно преданном друге отнюдь не только Зигфрида, но и едва ли не в первую очередь талантливого агитатора и пропагандиста байрейтского гешефта; Петер Гаст приводит характерную реплику Вагнера, относящуюся к июню 1878 года: «Ах, знаете ли, Ницше читают лишь в той мере, в какой он принимает *нашу* сторону!»¹⁶ Достаточно отметить, что уже выход в свет второго из «Несвоевременных размышлений», не имеющего к вагнеровской стороне ни прямого, ни косвенного отношения, был встречен Вагнером с подчеркнутой холодностью, подчеркивающей что-то вроде недоумения

¹⁶ В предисловии к 1-му тому «Человеческого слишком человеческого» (Nietzsche. Werke. 1. Abt. Bd 3. Leipzig, 1894. S. VI).

хозяина в связи с самодеятельностью слуги. Книга «Человеческое, слишком человеческое», ознаменовавшая de facto разрыв, любопытна, между прочим, как первая переоценка ценностей; Вагнер здесь уже только предлог к разрыву с самим собою, с теми «пятьюдесятью мирами», которые оптом попали впросак при первом же столкновении с элементарной психологией отношений («Мне недоставало знания людей», — скажет он впоследствии)¹⁷. Нужно было кончать с романтикой в себе — безнадежная задача, впрочем, самой безнадежностью своей спровоцировавшая такое количество пронизательнейшей прозы; придется — коль скоро об этом уже была речь — вообразить себе Дон-Кихота, с необыкновенной остротой разоблачающего всякое донкихотство, или уже и вовсе разрушительное — Дон-Кихота, который, не переставая быть собою (ибо перестать быть собою выше его сил), становится воинствующим... позитивистом. Рикошет, скажем прямо, невозможный, но так или иначе несомненный для всего «второго периода» ницшевской мысли — от «Человеческого, слишком человеческого» до (включительно) первых четырех книг «Веселой науки». Еще раз: разрыв с Вагнером («ибо у меня не было никого, кроме Рихарда Вагнера». — W. 2, 1054) открывал перспективу абсолютного одиночества; задача была ясна — великий поход на мораль и ценности прежней истории; но ясным представлялось и другое: такая задача могла бы оказаться по плечу не хрупкому романтику, захлебывающемуся от чужих восторгов, а великому преступнику ранга Цезаря или Наполеона. Ситуация как бы буквально списана со страниц Достоевского (кстати, знакомого и любимого: «единственного психолога, у которого я мог кое-чему научиться». — W. 2, 1021); и этому немецкому Раскольникову сподобилось с оглядкой на Наполеона решать ребус собственной жизни: «*тварь дрожащая*» или «*сверхчеловек*»?¹⁸ Контраст, отмеченный решительно всеми свидетелями, — несоответствие

¹⁷ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 14. S. 389.

¹⁸ Поразительная параллель, которой суждено было дойти до самого конца, до самого момента туринской катастрофы, где сумасшествие напало на «убийцу Бога» раскольниковским сном наяву. Выйдя из дому, он увидел старую, изнуренную клячу, засеченную до полусмерти кучером. Захлебываясь от слез, он бросился ей на помощь, обнял ее за шею и упал... «Он видит, как ее секут по глазам, по самым глазам! Он плачет. Сердце в нем поднимается, слезы текут... С криком пробивается он сквозь толпу к савраске, обхватывает ее мертвую, окровавленную морду и целует ее, целует ее в глаза, в губы...» («Преступление и наказание»). Таким буквальным образом сбылось сказанное Заратустрой: «Ах, где в мире совершалось больше безумия, как не среди сострадательных?»

между образом и действительностью. Барон фон Зейдлиц: «Я не знал ни одного — ни одного! — более аристократичного человека, чем он. Он мог быть беспощадным только с идеями, не с людьми — носителями идей»¹⁹. В биографии, написанной Э. Фёрстер-Ницше, сохранился эпизод об одной дурной выходке Вагнера в адрес своего молодого друга. «Что же сказал мой брат?» — спросила я робко. «Он не сказал ни слова, — ответил Вагнер, — он покраснел и удивленно посмотрел на меня со скромным достоинством. Я дал бы сейчас сто тысяч марок, чтобы уметь вести себя, как этот Ницше»²⁰. Вот обобщенный портрет, воссозданный со слов друзей: «У него была привычка тихо говорить, осторожная, задумчивая походка, спокойные черты лица и обращенные внутрь, глядящие вглубь, точно вдаль, глаза. Его легко было не заметить, так мало было выдающегося в его внешнем облике. В обычной жизни он отличался большой вежливостью, почти женской мягкостью, постоянной ровностью характера. Ему нравились изысканные манеры в обращении, и при первой встрече он поражал своей несколько деланной церемонностью»²¹. «Святым» — il Santo — таким он казался даже случайным путевым знакомым и простым людям²²: «Что мне до сих пор особенно льстило, так это то, что старые торговки не успокаиваются, пока не выберут для меня самый сладкий из их винограда. Надо быть до такой степени философом...» (W. 2, 1101—1102). Сомнений быть не может: трудно вообразить себе случай, который был бы в большей степени чужд и противоположен породе «смеющихся львов» (Заратустра); в конце концов, что же есть ницшевский позитивизм во всем наборе его дальнейших выводов и модификаций, как не чистейший предрассудок романтика, наводящего на себя заведомую порчу в ребяческой надежде испортиться на самом деле! Отпрыск самых лакомых навыков и самоочевидностей традиционной морали, сошедший как бы прямо со страниц Адальберта Штифтера («Бог ты мой, Ницше, — воскликнул однажды Эрвин Роде во время совместного чтения Штифтера, — как похож на тебя эти юноши! Они ничем не отличаются от тебя; им недостает лишь гениальности!» «Виноват, — ответил с улыбкой Ницше, — этим молодцам недостает и головных болей!»²³), он должен был вступить с нею в долгую и изнурительную борьбу, всякий раз побеждая ее

¹⁹ Förster-Nietzsche E. Op. cit. 2. Abt. Bd 2. S. 832.

²⁰ Ibid. 1. Abt. Bd 2. S. 179—180.

²¹ Риль А. Фридрих Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1898. С. 25.

²² Heckel K. Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre. Leipzig, 1922. S. 168.

²³ Förster-Nietzsche E. Op. cit. 2. Abt. Bd 2. S. 900.

чудесами *стиля* и всякий раз проигрывая ей «растущей пустыней» жизни («Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!»). Нужно было спешно осиливать технику переодевания, притворства, маски; альтернатива, заполнившая кризисный промежуток между уже написанным «Рождением трагедии» и еще не написанным «Человеческим, слишком человеческим», давила мучительной определенностью: либо раскрыть все карты и играть в открытую — да, я постиг сущность морали; она вся покоится на лжи, ибо в основе ее лежит что угодно, кроме собственно морального: тщеславие, гордыня, месть, жажда реванша, *ressentiment* стадного чувства,—но не судите о ней по мне самому, ибо я, Фридрих Ницше, есмь величайшее исключение, никак не подтверждающее правила,—словами «Книги Мертвых»: я не делал намеренно зла людям... я не говорил лжи пред судилищем правды... я не убивал... я не обманывал... я не оскорблял изображений Богов... я не прелюбодействовал... я не отнимал молока от уст младенцев... я не вынимал из гнезд священных птиц... я чист! я чист! я чист!—и посему прошу верить мне и дать мне возможность оставаться... славным базельским профессором: преподавать греческий язык и литературу и в то же время проповедовать «сверхчеловека» и «вечное возвращение» — да, раскрыть все карты и содейть (разумеется, в рамках европейской режиссуры) некое подобие окаянного жеста Раскольникова, ставшего на колени среди площади и целующего землю «с наслаждением и счастьем»... Нелепейшее «*либо*»; что, впрочем, оно так или иначе предносилось сознанию Ницше, об этом свидетельствует множество прямых и косвенных намеков: «*К морали Я.*—Трудность добиться *понимания*... Каждый поступок толкуется превратно. Чтобы не быть постоянно распинаемым, следует запастись *масками*».—«Это было весной, и все деревья налились уже соком. Идя лесом и полный самых ребяческих мыслей, я машинально вырезывал себе из дерева свистульку. Но стоило мне поднести ее к губам и засвистеть, как мне предстал бог, давно уже знакомый мне, и сказал: «Ну, крысолов, чем это ты тут занят? Ты, недоделанный иезуит и музыкант,—почти немец!» (Я подивился тому, что богу вздумалось польстить мне таким образом, и решил про себя быть с ним начеку.) «Я сделал все, чтобы оглупить их, позволил им потеть в постели, дал им жрать клёцки, велел им пить до упаду, сделал их домоседами и учеными, внушил им жалкие чувства лакейской души...» — «По-моему, ты замыслил нечто более скверное! — вмешался я. — Уж не хочешь ли ты угробить человека!» — «Может быть! — ответил бог. — Но так, чтобы при этом он выгадал для себя нечто!» — «Что же?» — спросил я с любопытством. — «Кого же, следовало бы тебе спросить!» — так сказал Дионис и погру-

зился в молчание с присущей ему манерой искусителя. Видели бы вы его при этом! — Это было весной, и все деревья налились уже соком»²⁴.

Оставалось второе «либо», притом что ничего более противоречивого, даже нелепого, и нельзя было придумать: разыгрывать максимум жизненности при висящем на волоске минимуме личной жизни; этот полуживой и одинокий страдалец, воспринимающий неизбежную физическую боль почти как привычную норму самочувствия, простерся-таки громадным вопросительным знаком над всей трубящей восклицательностью своего учения, полагая, очевидно, что ему удастся скрыть за «семью шукурами одиночества» компрометирующий его лик мученика. Ближайшая маска — «позитивист» — оказалась недолговечной; надо было, грубо говоря, наработать мозоли для предстоящей большой работы — пройти некий спецкурс по самоочерствлению или отбыть воинскую повинность по части всего романтически надрывного и ранимого. Уже «Эккерман» (кстати, любимейшая книга) должен был дать автору «Рождения трагедии» недвусмысленные рекомендации на этот счет. «То необычное, что создают выдающиеся таланты, — сказал Гёте, — предполагает весьма хрупкую организацию, позволяющую им испытывать редкие чувства и слышать небесные голоса. Такая организация, вступая в конфликт с миром и стихиями, оказывается легко ранимой, и тот, кто, подобно Вольтеру, не сочетает в себе большой чувствительности с незаурядной выносливостью, подвержен продолжительной болезненности» (20 декабря 1829 г.)²⁵. Рекомендация, попавшая в точку: книга «Человеческое, слишком человеческое» вышла с вызывающим посвящением — «Памяти Вольтера». «Книга для свободных умов» — в сущности обзаведение новой и вполне транзитной компанией: вместо Шопенгауэра и Вагнера — Ларошфуко, Лабрюйер, Фонтенель, Вольтер, Шамфор, испытанные пятновыводители по части всяческой романтики, героики, морального прекраснодушия. Когда урок будет усвоен и окажется, что афористическая техника ученика не то что не уступает, но и явно превосходит образцы, этот сорт ментальности будет отброшен, как выжатый лимон; уже с четвертой книги «Веселой науки» — Sanctus Januarius — все отчетливее станет вызвучиваться новая модуляция в некую неслыханную тональность («о которой Ганс фон Бюлов сказал, что ничего подобного он еще не видел на нотной

²⁴ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 14. S. 61, 392—393.

²⁵ В поздней афористической аранжировке Ницше эта мысль прозвучит так: «Из военной школы жизни. Что не убивает меня, то делает меня сильнее» (W. 2, 943).

бумаге, что это как бы насилие над Евтерпой». — W. 2, 1089); во всяком случае, эффект выведения пятен и самоочищения, стало быть саморасширения и самоуглубления, позволит совсем еще недавнему вагнерианцу и пылкому почитателю Адальберта Штифтера сказать о себе: «Теперь я, с большой долей вероятности, *самый независимый человек в Европе*» (Письмо к Ф. Овербеку от 30 апреля 1884 г. — Вг. 6, 497). Или еще: «Во мне теперь острее всего морального размышления и работы в Европе». И уже в тональности будущего «*стиля Прадо*»: «Из всех европейцев, живущих и живших, — Платон, Вольтер, Гёте — я обладаю душой *самого широкого диапазона*. Это зависит от обстоятельств, связанных не столько со мной, сколько с «сущностью вещей», — я мог бы стать *Буддой Европы*, что, конечно, было бы антиподом индийского»²⁶. Читателя, воспитанного на усредненных представлениях о масштабе индивидуального и чересчур переоценивающего косметическую семантику скромности, эти заявления, пожалуй, смутят; но когда дело идет об объявлении войны тысячелетним ценностям и о *переоценке всех ценностей*, было бы более чем странным, если бы *subjectum agens* этой переоценки представился скромным «*филологом*» или «*философом*», неким «*ufficiale tedesco*», согласно одной из последних туринских масок Ницше. Заметим: все кривотолки и недоразумения, связанные с именем Ницше, коренятся именно здесь; в сознании среднего (да и не только среднего) европейца он и по сей день пребудет этаким моральным пугалом, от которого впору уберечь юные души; еще бы, когда едва ли не на каждой странице его последних (начиная с «Заратустры») сочинений можно обнаружить такое, отчего волосы встанут дыбом. Скажем прямо: не только злые перипетии судеб его наследия — о них ниже — содействовали этому, но и сам он, несравненный артист языка, находивший слова, «*разрывающие сердце Богу*», и — коварнейший парадокс! — почти никогда не находивший слов, смогших бы раз и навсегда пресечь лавину будущих кривотолков в связи с собственным добрым именем и глубочайшими интенциями своего учения. Нужно было — однажды и навсегда — отнестись к двум с половиной тысячелетиям европейской морали как к сугубо личной проблеме, т. е. воспринимать их с такой страстью и заинтересованностью, которая могла бы посоперничать с самыми яркими образцами эротической неисцелимости (недаром на страницах «Утренней зари» фигурирует опаснейший образ «*Дон-Жуана познания*»), нужно было во всех отношениях отказаться от личной жизни и стать завсегдаем духовной истории, неким обывателем платонов-

²⁶ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 365.

ского «умного места», нужно было, таким образом, перевернуть норму жизни и годами навывел жить в том, в чем по профессиональному обыкновению живут считанными часами, — стало быть, отождествить всю европейскую историю с личной биографией, чтобы все прочее свершилось уже само по себе. Для этого прочего он нашел удивительно ясную и однозначную формулу: «Я вобрал в себя дух Европы — теперь я хочу нанести контрудар»²⁷. Тщетно было бы переизлагать философию Ницше на стандартный манер: реконструировать то, что в подобных случаях называется *методом*; метод Ницше равнозначен буквальной греческой семантике слова (метод есть путь) и, значит, самой жизни Ницше²⁸. Если бы тем не менее пришлось — с учетом неизбежных потерь — воссоздавать «объективную» сторону дела (затея, почти адекватная пересказу шумановских «Фантастических пьес»), то общая схема выглядела бы приблизительно так. Духовное совершеннолетие человека сигнализируется неким кризисным переживанием в самом эпицентре его Я. Он осознает, что все его формирование протекало до сих пор как бы без его личного ведома и участия; препорученный с ранних лет мощному традиционному аппарату навыков, норм и ценностей (воспитание, образование, мораль, религия, наука), он с какого-то момента начинает ощущать это опеку как бремя и личную несвободу, пока наконец не проникается решительной тональностью противостояния. Его лейтмотив отныне — пиндаровское «стань тем, кто ты есть»; пробуждение личной воли (и, значит, внутренней свободы) сопровождается у него растущим умением говорить «нет» всему общеобязательному и общезначимому и уже постольку не-индивидуальному (*der Neinsagenkönner* Макса Шелера); в сущности речь идет о некоем аналоге коперниканской парадигмы: Я, вращавшееся прежде вокруг объективного мира ценностей (моральных, религиозных, научных, каких угодно), отказывается впредь быть периферией этого центра и хочет само стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики. Невероятность феномена Ницше в том, что он едва ли не первым из европейцев, так или иначе одержимых этой проблемой (тип ренессансного «*виртуоза*», *per la grazia di Dio uomo libero* в формулировке Пьетро Аретино; из ближайших предшественников — Макс Штирнер), довел ее до немислимо радикальных глубин и последствий, до — в буквальном смысле — сумасшествия, которое и стало ужасающим критерием истины этого ума: «лев», свирепо растерзывающий

²⁷ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876 — 1880. S. 389.

²⁸ «Я всегда писал свои книги всем телом и жизнью: мне неизвестно, что такое чисто духовные проблемы» (Ibid. S. 396).

и растаптывающий всякую общеобязательность (от традиционно понятого «*Бога*» до, скажем, сочинений Герберта Спенсера) в надежде стяжать себе третье, и окончательное, превращение в «*дитя*», просто впал в детство, что означало: Я не только не сотворило себе новые орбитальные миры, но и сорвалось с прежней орбиты. Еще раз: степень погружения в проблему превзошла меру личной выносливости; специфика ницшевского «*контрудара*» определялась почти исключительной имманентностью театра военных действий: «кто нападает на свое время,— обронил он однажды,— тот может нападать лишь на себя»²⁹. Разрушение традиционных ценностей — и здесь дан нам, пожалуй, *первый* ключ к адекватному прочтению — оборачивалось сплошным саморазрушением; эксперимент, к неперенным условиям которого принадлежал фактор самоидентификации; говоря грубо и уже как бы под диктовку самого языка, *он был тем, что он бил* — от юношеского Сократа³⁰ до знакомого нам «*Бога*», пожертвовавшего «*профессурой*». Следовало бы еще и еще раз подчеркнуть это обстоятельство, чтобы раз и навсегда избавиться от вульгарного псевдо-Ницше, как от интеллектуального комикса, состряпанного псевдо-праведниками всех стран. Говорят: Ницше — это «*толкни слабого*» и, значит: ату его! Звучит почти как инструкция для вышибал, за вычетом естественного и радикально меняющего суть дела вопроса: о каком это «*слабом*» идет здесь речь? Вот одно — *черным по белому* — из множества решающих мест: афоризм 225 «По ту сторону добра и зла»: «Воспитание страдания, *великого* страдания — разве вы не знаете, что только *это* воспитание во всем возвышало до сих пор человека?.. В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к «*твари в человеке*», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано,

²⁹ Ibid. S. 92. Рудольф Штейнер в статье «Личность Фридриха Ницше и психопатология» объясняет эту специфику раздвоением самосознания: «Он почти никогда не достигает своими суждениями действительного противника. Сначала он на самый диковинный лад измышляет себе желанный объект нападения и затем борется с химерой, далеко отстоящей от действительности. Понять это можно, *лишь* приняв во внимание, что он в сущности никогда не борется с каким-либо внешним врагом, но всегда с *самим собою*» (Steiner R. Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Dornach, 1977. S. 162).

³⁰ Заметка 1875 г.: «Сократ, я должен в этом признаться, так близок мне, что я почти всегда борюсь с ним» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1872—1876. S. 452).

разорвано, обожжено, закалено, очищено,— к тому, что *страдает* по необходимости и *должно* страдать? А *наше* сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится наше *обратное* сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания, как от самой худшей изнеженности и слабости?» Будем по крайней мере помнить, что философия Фридриха Ницше — это уникальный и всей жизнью осуществленный эксперимент саморазрушения «*твари*» в человеке для самосозидания в нем «*творца*», названного «*сверхчеловеком*». Нужно было выпутываться из тягчайшей антиномии: мораль *или* свобода, предположив, что традиционная мораль, извне предписывающая человеку целую систему запретов и декретов, могла опираться только на презумпцию несвободы. Выбор был сделан в пользу свободы — скажем так: свободы от морали, но и свободы *для* морали, где мораль изживалась бы уже не командными методами общезначимых императивов, а как *моральная фантазия* свободного индивидуума. Этого последнего шага не сделал Ницше, но все, что он сделал, и не могло уже быть ничем иным, как подведением к этому шагу. «*Мы должны освободиться от морали...*» — вот что было в нем услышано, и вот что не услышано — продолжение: «*...чтобы суметь морально жить*»³¹. Открыть самого себя — и этот миф доподлинно разыгрывал структуру всякого мифа: шагать приходилось по «*трупам*». «*Вас назовут истребителями морали, но вы лишь открыватели самих себя*»³². Эксперимент — отметим это еще раз — катастрофически сорвавшийся, но — что гораздо важнее — все-таки случившийся.

3. Лабиринт. Ариадна. Распятый

«Лабиринтный человек никогда не ищет истины, но всегда лишь Ариадну,— что бы ни говорил нам об этом он сам»³³. Много спорили о ницшевском *стиле*, афористической манере его письма. Объясняли эту манеру его неспособностью к систематическому мышлению, даже состоянием его здоровья (он-де мог работать урывками, в промежутках между приступами боли). Позволительно отдать предпочтение иному, и положительному, объяснению, тем более что именно в *стиле* Ницше должен, по всей очевидности, скрываться шифр к тайнику его необыкновенно запутанной судьбы. Преодоление человека отчетливее всего запечатлено в преодолении языка; случай Ниц-

³¹ *Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 13. S. 124.*

³² *Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 379.*

³³ *Ibid. S. 409.*

ше — «*стиль — это сверхчеловек*»; ничто не маскирует и в то же время ничто не выдает этого «*посмертника*» (der posthume Mensch) лучше, чем причуды и прихоти его письма. Прежде всего афоризм. Оставим в покое всякую систематику; в этом случае о ней не могло быть и речи. Афоризм родился не из ущерба, а из избытка; небывалость ницшевского опыта, ницшевской оптики воплощалась в этот жанр как в единственно соразмерную ей форму выражения. Что есть афоризм? Скажем так: отнюдь не логика, а скорее некая палеонтология мысли, где по одному оскалившемуся «*зубу*» приходится на собственный страх и риск воссоздавать неведомое и, судя по всему, довольно опасное целое — «*заводить знакомство с господином Минотавром*». Можно сказать и так: некая неожиданная инсценировка мысли на тему схоластических quod libet, подчиняющаяся, поверх логических норм и запретов, неписаным канонам какой-то диковинной хореографии; афористическая мысль относится к систематизированной мысли, как векториальная геометрия к метрической геометрии, как кочевник к домоседу, прыжок канатоходца к правилам уличного движения, мужицкая дубинка к закованному в латы рыцарю, лукавое подмигивание к всесторонне взвешенному доводу, лабиринт к стрелке с надписью «*выход*». Дразнящий минимум слов при максимуме не на шутку встревоженных «*невыразимостей*», всегда неожиданно распахнутая дверь и вскрик застигнутой врасплох проблемы, некая «*критика чистого разума*» (и вообще всего «*чистого*») средствами... полицейского романа, короче, всегда и везде то самое игольное ушко, через которое, как сказано, легче пройти верблюду, нежели иному из «*специалистов*», — все это, вне всякого сомнения, создает ситуацию непрерывного подвоха и провокации, некое «*ridendo dicere severum*», где, употребляя формулу аббата Галиани, этого испытанного конфидента Ницше по части цинического, «*можно говорить всё в стране, где нельзя говорить ничего, не попадая в Бастилию*»³⁴. Афоризм, понятый так, оказывается не просто литературным жанром Ницше, но и как бы параболой всей его жизни, которая и сама — посмертно — выглядит неким незавершенным фрагментом из наследия; во всяком случае впечатление таково, что жизнь эта уже во внешних своих характеристиках строилась по образцу хорошего афоризма: Ницше-отшельник-скиталец-безродный-инкогнито — что же это, как не живой оригинал и «*натура*» срисованных с себя книжных копий, некий генерал-бас всех нафантазированных им сочинений, в сущности музыкант, который случайно набрел на словесность и так никогда и не заметил этой своей напасти, подарившей немецкой и мировой прозе небывалые

³⁴ Correspondance inédite de l'abbé Galiani. T. 2. Paris, 1818. P. 302.

вибрации выразительности. «Я должен научиться играть на своем стиле, как на клавиатуре, но играть не заученные пьесы, а свободные фантазии, свободные в максимальной степени и тем не менее всегда логичные и основательные» (Письмо к К. фон Герсдорфу от 6 апреля 1867 г. Вг. 2, 209)³⁵. Лучше и не скажешь об афоризме; предстояли долгие скитания по лабиринту тысячелетий, и экипировка должна была отвечать характеру путешествия. Сама дискретность и многоактность текстов имитировала причудливую контрапунктистику лабиринта, оказываясь неким искривленным смысловым пространством с бесконечно разветвляющимися коридорами и зеркальными комнатами; афоризм позволял мгновенные переключения и притворства любого рода в зависимости от непредсказуемых подвохов лабиринта; надо было уметь не только сохранять мужество, но и перевоплощаться по случаю в кого угодно, стало быть, располагать целым реквизитом масок, «чтобы не быть разорванным на куски каким-нибудь Минотавром совести» (W. 2, 595). Здесь, пожалуй, и следовало бы искать разгадку ницшевской противоречивости — самой неприкрытой, самой бесцеремонной и вызывающей противоречивости, какую только знала история европейской духовности. Все таксономические определения, вся табель о рангах философского и вообще культурного порядка списана здесь в театральные реквизиты масок; лабиринтный человек — сплошная ходячая провокация и самопровокация, каждый второй шаг которой может быть высовыванием языка каждому первому шагу; он не выдержал бы и мгновения, доведись ему «зажить» в какой-нибудь одной маске; оттого он меняет их, выжав из них предварительно максимальную выгоду; оттого он может в смежные доли мгновения слышать небесные голоса и браниться, как черт, потешаясь над тем, что только что исторгало слезы; оттого ему приходится при случае зашибить «Вольтером» какого-нибудь «Леопарди» и прослыть «вольтерьянцем», который через страницу оказывается способным на такую нестерпимо молитвенную тишину, что от «вольтерьянства» не остается и следа³⁶. Короче, здесь можно встретить самые необыкновенные скрещивания и комбинации — настоящее

³⁵ Прекрасная подборка соответствующих мест у Э. Бертрама: Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 9. Aufl. Bonn, 1985. S. 111—134.

³⁶ Черта, зорко подмеченная в свое время Андреем Белым: «Он неоднократно принимается возражать Дарвину и тем не менее пользуется Дарвином, но пользуется, как случайно подобранной на пути хворостиной, чтобы нанести удар подвернувшемуся под ноги схоластику: нанести удар, отшвырнуть, обтерев при этом руки... Все для него, где нужно, — средство, чтобы сбить с ног. Здесь устроить католичеству засаду из Боклей, Миллей, Дарвинов; там пустить под ноги почтенным ученым иезуита» (Белый А. Арабески. М., 1911. С. 68).

«искусство трансфигурации», которое в предисловии к «Веселой науке» и отождествляется собственно с *философией*: скажем, Гёте, зараженный Гёльдерлином, или Фридрих Альберт Ланге, автор «Истории материализма», неожиданно соседствующий с изумительными росчерками чисто новалисовской фантазии. Совершенно уникальные неожиданности по этой части ожидают читателя в «Веселой науке», этой, может быть, самой моцартовской книге в мире, написанной «на языке весеннего ветра», без всякого сомнения, и на «птичьем языке», — книге, редчайшим образом сочетающей в себе глубоко народную, местами даже мужицкую соль с истонченной *delicatelyzza* едва уловимых намеков и дуновений, как если бы именно на свирельном фоне пейзажей Клода Лоррена пришлось загулять волынке брейгелевских свадеб. Философу, воспитанному в строгих традициях теоретико-познавательной дисциплины, и в самом дурном сне не приснилось бы, что можно употребить в познание — дурачества и гримасничанье, стало быть, дурачась и гримасничая, — познавать, и причем познавать ту именно микрофизику проблем, которая, как оказалось, и не могла быть познана иначе. Надо представить себе ни больше ни меньше как моцартовского баловня, птичьего кавалера Папагено (в инсценировках «Веселой науки» он частый затейник), интервьюируемого по части «морального»... Необычна уже сама увертюра к книге: «Шутка, хитрость и месть» — мастерский зингшпиль в 63 крохотных актах, настоящий шедевр дидактических капризов и притворствующих «моралите», окунающий саму мораль в посвистывающую уленшпигелевскую стихию немецкого языка и демонстрирующий скандальное — на этот раз — рождение *пародии* из духа музыки. Характерная и более чем психологическая параллель: Моцарт, пишущий Папагено уже на смертном одре и даже напевающий его в бреду; послушаем же теперь, как рождался этот Папагено: «Непрекращающаяся боль; многочасовые приступы дурноты, схожие с морской болезнью; полупаралич, во время которого у меня отнимается язык, и для разнообразия жесточайшие припадки, сопровождаемые рвотой (в последний раз она продолжалась три дня и три ночи, я жаждал смерти)» (Письмо к Отто Эйзеру в январе 1880 г. — Вг. 6, 3). Это уже нечто совсем закулисное и неинсценируемое — так окупаемая *веселость*: некий род адской расплаты за «искусственный рай» сверхчеловечности — расплаты, которая, впрочем, всякий раз оборачивается неожиданной провокацией к новой книге: «говоря притчей, я посылаю горшок с вареньем, чтобы отделаться от кислой истории...» (W. 2, 1076).

Лабиринтный человек всегда ищет Ариадну. Философия Ницше, самосведенная к своим первоначальным данностям, есть, в сущности, концентрированный поиск *стиля* — языка, отвечавшего бы онтологии личных превращений и переоснова-

ний; там, где самопервейшей и последней данностью выступает глубокое анонимное страдание, страдание, обернувшееся лабиринтом,—единственной и едва ли уже не инстинктивной ставкой на какую-то компенсацию остается *большой стиль*, или ритуал самоуподобления «индейцу, который, как бы жестоко его ни истязали, вознаграждает себя по отношению к своему истязателю злобой своего языка» (W. 2, 13). Как *vademecum* лабиринта, стиль и есть *Ариадна*—наиболее загадочный и интимный символ ницшевской мифологии («Кто, кроме меня, знает, что такое *Ариадна!*...»—W. 2, 1138), наиболее, добавим мы, противоречивый, ненадежный и абсурдно-увлекательный символ («Мой старый учитель Ричль утверждал даже, что свои филологические исследования я конципирую, как парижский *roman*—абсурдно увлекательно».—W. 2, 1102). Ситуация действительно воспроизводит классические интриги жанра новеллистики: подумаем о том, что самым невинным и безвредным персонажем *этого* лабиринта довелось стать... Минотавру, который и вообще играет здесь роль мнимого пугала, назначенного отвлечь внимание героя от реальной опасности. Куда увлекает Ариадна своего Тесея (*«рогоносца»*, вынужденного делить ее с самим Дионисом)? Если она и выводит его из одного лабиринта, то не иначе как вводя в другой, более запутанный лабиринт. «Тесей становится абсурдным,—сказала Ариадна,—Тесей становится добродетельным!»... «Ариадна,—сказал Дионис.—Ты лабиринт. Тесей заблудился в Тебе, у него уже нет никакой нити; какой ему нынче прок в том, чтобы не быть пожранным Минотавром? То, что пожирает его, хуже Минотавра». «Ты льстишь мне,—ответила Ариадна,—но, если я люблю, я не *хочу* сострадать; мне опостылело мое сострадание: во мне погибель всех героев. Это и есть моя последняя любовь к Тесею: я уничтожаю его»³⁷. Стилистический плюрализм Ницше, с помощью которого он рассчитывал чувствовать себя в лабиринте *«рогатых проблем»* как дома и оградить Я от назойливых прикосновений, оказывался настоящим маскарадом стилей, или личин (в собственном смысле «персон»), постепенно вытесняющих само Я и грозящих срывом режиссуры. «Задача: *видеть вещи, как они есть!* Средство: смотреть на них сотней глаз, из *многих* лиц»³⁸; многоличие, имитирующее лабиринт в надежде преодолеть его таким образом, на деле лишь *удваивало* лабиринт, дважды запутывая Я—проблематически и стилистически; с какого-то момента (разумеется так называемый *«третий»* Ницше) стиль начинает приобретать самосто-

³⁷ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 14. S. 253.

³⁸ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 76.

тельность и автономность, так что вконец заолудившегося в нем Тесея пожирает уже не Минотавр, а сама Ариадна. «Ах, друг, временами меня охватывает предчувствие, что я живу в высшей степени опасной жизнью, ибо я принадлежу к машинам, которые могут *разлететься на куски*» (Письмо к П. Гасту от 14 августа 1881 г.— Вр. 6, 112). Машина—машина стиля, однажды заведенного и действующего уже вполне *машинально*, во всяком случае обнаруживающего опасную тенденцию опережения сознания и как бы уже пренебрежения сознанием. Ситуация, крайне типичная для «*позднего*» Ницше: глядя на мир из *многих* лиц, не видеть собственного лица. Когда он, скажем, ругает христианский «*монотонотеизм*» и изощряется в кегельбанно-атеистическом остроумии, зашибая насмерть пустых истуканов, когда он возвещает «*смерть Бога*» и «*восхождение нигилизма*», только топорный и крайне немзыкальный слух не расслышит здесь полифонии смыслового бумеранга, как бы некой семантики с *двойным дном*, где само отрицание неожиданно совращает к новому и небывалому приятию—одной случайно оброненной реплики вроде: «*Что отрицал Христос?—Все, что сегодня называется христианским*» (W. 3, 830)—окажется вполне достаточно, чтобы разгадать *тональность* ситуации³⁹. Опасность коренится в другом: в том, что можно было бы назвать *невменяемостью* стиля, когда машина набирает скорость и становится уже *неуправляемой*. Во «Фрагментах к Дионисовым дифирамбам» это состояние запечатлено в уникальном образе: «Один волк даже выступил свидетелем в мою пользу и сказал: «Ты воешь лучше, чем мы, волки!»»⁴⁰. «*Вой*» должен означать здесь буквально—*нелепость*: приступы спорадического помрачения, предвещающие окончательный провал. Когда Ницше бранит историческое христианство, когда в спазматическом пароксизме страсти он тщится примерить даже маску Антихриста, смысловая деформация текстов не выглядит еще столь необратимой, чтобы нельзя было рассчитывать на возможность обратной дешифровки; скажем так: несмотря на разъедающие языковые эрозии, смысловая ткань написанного обнаруживает все еще элементы эластичности, нейтрализующие действие написанного герменевтическим противодействием

³⁹ Аксиома, обязательная для всех читателей Ницше: «Наиболее вразумительным в языке является не само слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которыми проговаривается ряд слов,—короче, музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью: стало быть, все то, что не может быть *написано*» (Ibid. S. 398). И еще одно личное признание: «Многие слова пропитались у меня иными солями и имеют для моего языка другой вкус, чем для моих читателей» (Письмо к Г. Брандесу от 2 декабря 1887 г. // Вр. 8, 206).

⁴⁰ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 337.

«всего того, что не может быть написано»⁴¹. Иначе обстоит дело, когда, увлеченный нападками, он действительно переходит грань: тягостны и неменяемы страницы, где бесноватый принц Фогельфрай «воет» на самое родное и сокровенное в себе, скажем, на Павла, который оказывается здесь «апостолом мести» и «наглым раввином», хотя в Павле за девятнадцать столетий до Ницше предвосхищено (и преодолено) едва ли не все нищезанятие в наиболее рискованных пунктах вольнодумства и бунта, включая и буквальное воспроизведение лозунга: «Alles ist erlaubt» — «Все позволено»⁴². Чаемое равновесие двух божеств — ночного и послеполуночного — непоправимо нарушено здесь в пользу ночи; задача — поверх всех гиперболических модуляций и уже во всех смыслах — исчерпывалась как бы примирением Гёте и Гёльдерлина, ибо от какой еще открытой раны (за вычетом музыки) мог этот «несвоевременец» страдать глубже, чем от непостижимой глухоты Гёте (любимейшего) к Гёльдерлину (любимейшему), и чем могло бы утолиться это чудовищное честолюбие, как не развитием в себе Гёте (который — это будет сказано им со всей определенностью — «не понимал греков», добавим: гёльдерлиновых греков) до восторга перед автором «Мнемосины»; итог оказывался обратным: чаемый синтез обоих божеств транспарировал псевдоэстетическим подвохом «белокурой бести», «бессмертно здорового» — è tutto festo — Чезаре Борджа.

В метаморфозах Ариадны — стиль как путеводная нить в лабиринте проблем, стиль как лабиринт, — кульминационным предстает третье превращение, или *утроение лабиринта*. Поглотив Тесея и став сама лабиринтом, она впервые испытала вождедеющую тоску по... лабиринту; если позволительно воссоздавать биографию Ницше как своего рода *биомиф* (в русле уникальной попытки Эрнста Бертрама, но в ином композиционном ряду), то эта символика окажется основополагающей для

⁴¹ Такова глубокая экзегеза Христиана Моргенштерна, в которой Antichrist Ницше был прочитан как Ante-Christ — ante Christum natum (*Morgenstern Ch. Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen // Gesammelte Werke: In einem Bd. München, 1977. S. 390*).

⁴² Ср.: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Коринф. 6, 12; см. также 10, 23). Вот случайная подборка параллелей — слишком нищезанских, чтобы быть замеченными автором «Антихриста»: «Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Коринф. 5, 8). «Буду петь духом, буду петь и умом» (1 Коринф. 14, 15); «Братия! Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Коринф. 14, 20); «...с оружием правды в правой и левой руке» (2 Коринф. 6, 7); «Мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем» (2 Коринф. 6, 9); «К свободе призваны вы, братия!» (Гал. 5, 13).

всей его жизни. Ранний Ницше — герой в лабиринте с путеводной нитью стиля — и поздний Ницше — герой, преданный стилем, и уже сплошной лабиринт стиля без героя: поистине, «еще несколько шагов... и приходишь к факиру, неделями спящему в гробу» (W. 2, 1077). Стил без героя — мы знаем — машина, готовая разлететься на куски; «я не понимаю, — так означено это в одном из последних писем, — зачем мне было так ускорять трагическую катастрофу моей жизни, которая началась с *Ессе*» (Письмо к П. Гасту от 16 декабря 1888 г. — Вг. 8, 528). Это недоумение рассеивается одной поправкой; речь идет не о Я, а о вышедшем из-под контроля и предоставленном самому себе совершенном языке («До меня не знали, что можно сделать из немецкого языка, что можно сделать из языка вообще». — W. 2, 1104), настолько совершенном, что уже как бы и не нуждающемся в «авторе», разве что в «стенографе»... Вот какой предстает онтология этого языка в одном отрывке из наследия, озаглавленном: «Совершенная книга» (приводится в отрывках): «Совершенная книга. Иметь в виду: 1. Форма, стиль. — Идеальный монолог... Никакого Я... Как бы беседа духов; вызов, бравада, заклинание мертвых... Избегать... всех слов, смогших бы навести на мысль о некоем самоинценировании... 2. Коллекция выразительных слов. Предпочтение отдавать словам военным. Эрзац-слова для философских терминов: по возможности немецкие и отчеканенные в формулу... 3. Построить все произведение с расчетом на катастрофу»⁴³. В дифирамбе «Плач Ариадны» запечатлена последняя трагическая трансфигурация стиля (будем читать: жизни) Ницше: функция лабиринта переходит от Ариадны к самому Дионису («Ich bin dein Labyrinth»), странному богу, требующему от своего единственного ученика уже не книг, а каких-то обрядовых жестов мысли, уже не коллекции выразительных слов, а только танца. Этому атеисту пришлось таки заречься: «Я поверил бы лишь в такого Бога, который мог бы танцевать» (W. 3, 838); но, должно быть, танец, предложенный богом-танцмейстером, оказывался уже не под силу надорванному во всех — земных и небесных — смыслах «сверхчеловеку»: «Вы не научились еще у меня, как танцевать насмешку»⁴⁴, и притом «на высоте 6000 футов над уровнем человека».

Финал — ритуальное принесение себя в жертву танцующему богу — разыгрывался уже в строгом соответствии с поэтикой катастрофы. Утроенный лабиринт раздавался жесточайшим переутомлением и набегами прострации. Нет более странного

⁴³ Nietzsche. Nachgelassene Fragmente 1885—1887. Kritische Studienausgabe. S. 400—401.

⁴⁴ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 14. S. 270.

зрелища, чем последний метаморфоз лабиринтного человека, перестающего вдруг искать Ариадну и жаждущего... почти янополянкой простоты и бесхитростности. «Формула моего счастья,— он повторит это дважды: в «Сумерках идолов» и в «Антихристе», — Да, Нет, прямая линия, цель...» И еще один выпад — против предательского стиля: если бы мы не знали, что это говорит о себе Фридрих Ницше, нам, со всей достоверностью, показалось бы, что это говорит о нем... Лев Толстой: «Я только пустослов: а что в словах! что во мне!»⁴⁵ И уже как бы в преодоление пустословия — деловой жаргон визионера: «Клянусь Вам, что через два года земля будет содрогаться в конвульсиях» (Письмо к Г. Брандесу от 20 ноября 1888 г. — Вг. 8, 482). «Я достаточно силен для того, чтобы расколоть историю человечества на два куска» (Письмо к А. Стриндбергу от 7 декабря 1888 г. — Вг. 8, 509)⁴⁶. Последний симптом: внезапная демаскировка Я, переутомленного масками и требующего наконец прямой собственной речи, — невыносимое fortissimo самозванств, настоящее насилие над Евтерпой: я ученик философа Диониса; я северный ветер для спелых плодов; я всегда выше случая; я так умен; я пишу такие хорошие книги; я впервые открыл трагическое; я первый имморалист; я изобретатель дифирамба; я слишком новый, слишком богатый, слишком страстный; я обещаю трагический век; я хожу среди людей, как среди обломков будущего; у меня впервые в руках масштаб для истин; я впервые могу решать; только с меня начинаются снова надежды; я знаю свой жребий; моя истина ужасна; я первый открыл истину; я тот, кому приносят клятвы; я всемирно-историческое чудовище; я анти-осел; я рок; я не человек, я динамит, — и уже почти машинально модулируя в тональность «паралича» и «комбинированного психоза» — среди индусов я был Буддой, в Греции — Дионисом; Александр и Цезарь — мои инкарнации, также и поэт Шекспира — лорд Бэкон; я был напоследок еще и Вольтером и Наполеоном, возможно, и Рихардом Вагнером... Я к тому же висел на кресте; я Прадо; я также отец Прадо; рискну сказать, что я также Лессепс... и Шамбиж; я каждое имя в истории⁴⁷. Это — настоящее заговаривание лабиринта, исступленный шедевр чисто эгографического экзорцизма,

⁴⁵ Nietzsche. Werke. 1. Abt. Bd 8. Leipzig, 1906. S. 385.

⁴⁶ По-видимому, Стриндберг оказался единственным, кто в полной мере поспедал за темпом этой катастрофы: его ответом на нее были почтовые открытки, рассылаемые им «по всему миру»: «Carthago est delenda, читайте Ницше» (Strecker K. Nietzsche und Strindberg. Mit ihrem Briefwechsel. München, 1921).

⁴⁷ Прадо и Шамбиж — преступники, герои сенсационных процессов 1888 г., вызвавших живейший интерес Ницше. Лессепс, строитель Суэцкого канала, был замешан в большом скандале.

как бы бессознательно испещряющего стены лабиринта (уже усыпальницы) магическими речениями «Книги Мертвых»,— последний подвох самосознания, отданного на заклятие темпу: «Мой девиз: у меня нет времени для себя—вперед!» Тут только и забрезжил выход из лабиринта, и выходом этим оказалась... Голгофа. «Другу Георгу! После того как ты открыл меня, невелико было искусство найти меня: трудность теперь заключается в том, чтобы потерять меня. Подпись: *Распятый* (Der Gekreuzigte)» (Письмо к Г. Брандесу от 4 января 1889 г.— Вг. 8, 573). Или еще: «Моему маэстро Пьетро. Спой мне новую песнь: мир просветлен, и небеса ликуют. Подпись: *Распятый*» (Письмо к П. Гасту от 4 января 1889 г.— Вг. 8, 575). Не будем соблазняться: Распятый могло бы означать здесь—распятый *разбойник* («*Прадо*»): в сущности, прикинувшийся разбойником музыкант; посягнувший решительно на все абсолютное, кроме собственного абсолютного слуха, и смогший, вопреки себе, расслышать Голос, к которому остались благополучно глухи века традиционной морали и профессорской философии.

4. Посмертные судьбы

«В неопишуемой странности и рискованности моих мыслей лежит причина того, что лишь по истечении долгого срока—и наверняка не ранее 1901 года—мысли эти начнут доходить вообще до ушей» (Письмо к М. фон Мейзенбуг от 12 мая 1887 г.— Вг. 8, 70). Удивительно, что этому одинокому «охотнику до загадок», испившему до дна чашу непризнанности и вынужденному, несмотря на крайнюю бедственность, печатать за свой счет жалкие тиражи собственных сочинений, так и не пришлось хоть однажды усомниться в аеге регенниус каждой написанной им строки. Пророчество оказалось необыкновенно точным: столетие открывалось оглушительным взрывом нищемании, словно бы те на последнем дыхании выкрикнутые слова: «я не человек, я динамит»—были не эйфорическим саморазоблачением с-ума-сходящего, а самой действительностью, к тому же весьма скромно засвидетельствованной,—какой еще динамит, когда говорить следовало бы о несуществующем ядерном арсенале! Злая насмешка судьбы: самому аристократичному из мыслителей, индивидуалисту, поддерживающему свою жизнь строжайшей диетой одиночества и презиравшему даже театр, в котором «господствует сосед», довелось посмертно побить наиболее внушительные рекорды по части *массового* эффекта и стать едва ли не самым *всеядным* властителем дум начинающегося столетия. Стоит ли и говорить о том, каким невыно-

симым диссонансом вьелась эта всеядность в весь строй ницшевского менталитета; извращение и порча смыслов определялись здесь не столько качеством разночтения, сколько чисто количественным фактором его, — генезис европейского (и после уже и мирового) ницшеанства выглядит скорее всего прискорбной шумихой вокруг некоего аукциона, торгующего духовными «*мощами*» покойного философа и при активном участии самой разношерстной публики: от университетских профессоров до бойких газетчиков, от новаторов стиля и мировоззрения до начитанных сплетников и сплетниц, от длинноволосой богемы кружков и журфиксов до горьковских босяков. «*Стань тем, кто ты есть*» — какой чудовищной пародией обернулось это тайное взыскание одинокого скитальца в ближайшей инсценировке его посмертных судеб, разыгрывающих как раз обратную картину, словно бы именно ему, гению всяческих провокаций и почетному гражданину Лабиринта, суждено было наклепать на себя эту безвкусную и во всех смыслах жалкую провокацию распоясавшегося ницшеанства и многолично стать тем именно, чем он никогда не был, да и не мог ни при каких обстоятельствах быть. В таком горько карикатурном исполнении сбывался подзаголовок, поставленный им к книге о Заратустре: «*Книга для всех и ни для кого*», — сбывалась, точнее сказать, одна лишь первая часть его — «*для всех*» — при кричащем и разрушительном отсутствии «*ни для кого*», только и способном уравновесить и осмыслить невыносимую эмпирику буквально понятых «*всех*». «*Книга для всех*» за вычетом «*никого*» — трудно, пожалуй, сыскать более емкую и точную формулу, смогшую бы вместить весь печальной памяти феномен *ницшеанства*, или Сочинений Ницше за вычетом самого Ницше, и это значит: слов за вычетом музыки, музыки за вычетом страсти, страсти за вычетом страждущего, короче, только слов, мертвых слов, которым он подобрал непереводаемый, гольбейновской силы гравиурный штрих: «*Ein klapperdürres Kling-Kling-Kling*» — что-то вроде бряцающего костями скелета. Скелет оказался на редкость популярным и общедоступным; можно было бы разложить его в однозначном ряде аксиом, одинаково звучащих для уха какого-нибудь изнеженного декадента и какого-нибудь бравого унтер-офицера: сильные должны повелевать, слабые — подчиняться, и еще: жизнь есть воля к власти, и еще: мораль есть мораль слабых, мстящих таким образом жизни полнейшей дискредитацией ее естественных прав, или еще: нет ничего истинного, всё позволено. Ницше, подмененный «*цитатником Ницше*», врвался в новое столетие лязгом и бряцанием таких вот цитатных костей, невыносимой барабанной дробью, возвещающей Пришествие Варвара, той самой «*белокурой бестии*», от которой, как от контрастной довески к стилю бидермейер,

вдруг восторженно обомлели сидящие на викторианской диете культурные обыватели Европы. Больше того, не без комедийных попыток самоидентификации с названной «бестией» — ситуация, метко запечатленная Рикардой Хух в словах: «Многие прикидывались белокурými бестиями, хотя бестиальности в них не хватало и на одну морскую свинку»⁴⁸. Механизм канонизации срабатывал с почти автоматической безупречностью, так что совсем еще недавнему идолоборцу, обогатившему инвентарь философских аргументов невероятным вполне «аргументом от молотка», довелось занять едва ли не самое почетное место в идолатриуме эпохи; дело шло об усвоении простейшего алгоритма, или конвейерной фабрикации образцовых нищепанцев, стало быть, о голой технике разведения, и, пожалуй, ни в чем не сказалась провокация столь ярким образом, как в этой издевательской диалектике, позволяющей какому угодно интеллектуальному и богемному проходимцу с минимумом средств рассчитывать на ассимиляцию максимума; так приблизительно и становились тем, чем сам он, повторим это, не был никогда: нищепанцами, оргиастами, выскочками страсти, плагиаторами чужого умоисступления, шумными самозванцами невыстраданной тишины, высокомерными дублерами незнаемых болей и восторгов, «сверхчеловеками» (в сущности, лишь «сверхгомункулами»), о которых он, словно бы предвидя их, обронил вещее слово, что они — «дурно пахнут».

«Беги, мой друг, в свое уединение: я вижу тебя искусанным ядовитыми мухами. Беги туда, где веет суровый, свежий воздух!.. Ты жил слишком близко к маленьким, жалким людям. Беги от их невидимого мщения!.. Не поднимай руки против них. Они — бесчисленны, и не твое назначение быть махалкой для мух... Они жужжат вокруг тебя со своей похвалой: навязчивость — их похвала. Они хотят близости твоей кожи и твоей крови» («Так говорил Заратустра»). Невозможно без содрогания смотреть на этот постепенный и катастрофический слет ядовитых мух, называемый нищепанством; «жертвоприношение меду», каковым по замыслу философа и должно было быть его учение, в самом скором времени обернулось каким-то почти пословичным «за мухами не видно меду» — зловещий образ, определивший на десятилетия вперед судьбы этой философии. Трудно вообразить себе какое-либо духовное событие (да к тому же еще такого ранга), которое подверглось бы бóльшим глумлениям, осквернениям, насильственным искажениям; можно было бы вкратце пройти по некоторым наиболее типичным и задающим тон вехам этого шабаша. Первые трупные

⁴⁸ Huch R. Luthers Glaube. Briefe an einen Freund. Leipzig, 1916. 5. Brief.

симптомы обнаружили еще прижизненно, когда сошедший с ума философ доживал свои дни в лечебнице для душевнобольных; известны по меньшей мере две попытки, два совершенно бредовых проекта его излечения. Юлиус Лангбен, так называемый «*der Rembrandtdeutsche*», автор анонимно изданной книги «Рембрандт как воспитатель», ставшей одной из библий немецкого национализма, первым вознамерился спасти эту «прометеевскую душу» и наставить ее на путь истинный; план вкратце сводился к следующему: внушить больному, что он принц, отвезти его в Дрезден и создать вокруг него подобие королевского двора, где самому Лангбену была отведена роль камергера и интенданта, на деле — психиатра-инкогнито (удивительно, что только решительным вмешательством Овербека, друга больного философа, удалось пресечь эту ненормальную затею). Аналогичный абсурд почти одновременно возник в голове Альфреда Шулера, мюнхенского «космика» и мистагога, близкого к кружку Георге: здесь речь шла о посещении Ницше и исполнении в его присутствии корибантского танца, что, по мнению самого танцовщика, должно было привести к незамедлительному просветлению (на этот раз затея сорвалась за неимением суммы, необходимой для приобретения медных доспехов, т. е. реквизита). Случаи достаточно жалкие и едва ли достойные чего-то большего, чем внимания биографа, не окажись они в лице своих инициаторов зловещими симптомами будущей сатанизации ницшеанства в идеологии национал-социализма: оба, Лангбен и Шулер, вписали свои имена в списки предтеч и духовных отцов гитлеризма, а Шулер, по ряду сведений, оказал и непосредственное личное влияние на слушавшего в 1922 г. его лекции Гитлера⁴⁹. Появление этих фигур в самом преддверии культурной канонизации ницшевского наследия глубоко символично; здесь, пожалуй, и следовало бы искать камертон, по которому настраивалась печальной памяти деятельность «Архива Ницше», этого центра едва ли не всех последующих фальсификаций ницшевской философии. Борьба за Архив, в сущности, за понимание самой философии, разгорелась уже в 90-х гг. прошлого столетия, когда встал вопрос о приведении в порядок огромного количества неопубликованных рукописей и подготовке полного собрания сочинений; руководство Архивом взяла на себя Элизабет Фёрстер-Ницше, сестра философа. Фрау Фёрстер-Ницше — «любимая сестра» и «единомышленница», «конфидентка» и чуть ли не единственная «ученица», автор многотомной «Жизни Фридриха Ницше», удивляющей и по сей день техникой вдохновенной бессовестности

⁴⁹ См., напр.: *Schonauer F. Stefan George. Reinbeck bei Hamburg, 1979. S. 88—89.*

в переключке и перестройке этой кровно близкой и духовно чуждой ей жизни⁵⁰; можно только удивляться «католической» гибкости, с каковою эта носительница фамильной честности своей протестантской семьи в кратчайший срок разыграла некое подобие Константинова дара и предстала миру аутентичной наследницей того, кто, уходя во мрак, успел-таки предупредить мир о своей «взрывоопасности». «Фрау Фёрстер — патологическая лгунья» — от этой оценки Бинсвангера, иенского врача Ницше⁵¹, как выяснится, был не так уж далек и сам «брат». Мошенничества не уступали по уровню и качеству архетипам бульварной литературы; нужно было прежде всего обеспечить миф наследственности, и, поскольку реальность оказывалась до противоположного иной, в ход пускались средства самого примитивного и низкопробного подлога, скажем переадресат писем, где «любимой» и «дорогой» представала уже не мать или какая-нибудь из добрых подруг, а «сестра» — неудобные имена в оригиналах устранились... нечаянными кляксами. Уже гораздо позднее выяснится, что «любимая сестра» была, скорее, «ненавистной»; ограниченное и никак не лабиринтное создание, несущее в себе всю непредсказуемость обывательски-женской энергии («она не перестает мучить и преследовать меня», — вырвалось однажды у него в связи с очередной интригой), раздражало и не могло не раздражать во всех смыслах («Люди вроде моей сестры неизбежно оказываются непримиримыми противниками моего образа мыслей и моей философии»). Или еще: «Как можем мы быть родными — вот вопрос, над которым я часто размышлял»⁵². Символичной — не только в жизненных, но и в посмертных судьбах — оказывалась и двойная фамилия: ницшеанство ближайших десятилетий, можно сказать, всей первой половины нашего века правильнее было бы назвать не ницшеанством собственно, а неким *фёрстер-ницшеанством*; Бернгард Фёрстер — «зять», и еще раз отнюдь не «любимый», — подвел окончательную черту в отношениях брата и сестры. Гимназический учитель в Берлине, сделавший антисемитизм профессией и чуть ли не призванием, он начал свою карьеру с того, что задевал и даже избивал евреев на улице; женившись на Элизабет Ницше в 1885 г., он переехал с нею в Парагвай, где молодожены, спасаясь от «еврейского засилья», вознамерились основать «Новую Германию», некий химерический аналог пури-

⁵⁰ «Она не имеет хоть сколько-нибудь достаточного представления о том, кто ее брат и чего он хочет» (Из письма П. Гаста к Ф. Овербеку от 17 ноября 1893 г. // *Bernoulli C. A. Op. cit. Bd 2. S. 359*).

⁵¹ *Bock E. Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk. Stuttgart, 1961. S. 115.*

⁵² См. об этом: *Podach E. F. Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg, 1930.*

танских утопий XVII в. Антисемитизм, сыгравший в свое время немаловажную роль в разрыве отношений между Ницше и Вагнером, был, возможно, последней каплей, переполнившей чашу терпения в отношениях с сестрой, на этот раз «мстительной антисемитской душой» (die rachsüchtige antisemitische Gans) (Письмо к М. фон Мейзенбург в мае 1884 г.—Br. 6, 500). Д-р Фёрстер, запутавшись в многочисленных финансовых махинациях, покончил самоубийством — в год болезни Ницше; оставалась сестра — Фёрстер-Ницше, — олицетворявшая самой этой двуфамильностью многочисленные духовные махинации, которые надолго определили участь ницшеанства.

Махинации не прошли незамеченными. Уже Фриц Кёгель, талантливый редактор первого полного издания, доведший публикацию до 12-го тома включительно, ознаменовал свой протест уходом из Архива; речь шла, в частности, о каталогизации заметок, относящихся к 80-м гг., — заметок, которым с уходом Кёгеля суждено было обернуться пресловутой компиляцией «Воли к власти», этой чистойшей фальшивки, сыгравшей столь решительную роль в псевдоидеологизации ницшевского мировоззрения. Первый тревожный сигнал, оповестивший мир о том, «в чьих руках оказалось наследие Ницше», исходил от Рудольфа Штейнера, долгое время работавшего в Архиве и *отказавшегося* стать редактором заведомо фальсифицируемых материалов; если бы к этим предостережениям, датированным 1900 г. (год смерти Ницше)⁵³, отнеслись с должным вниманием, то не пришлось бы дожидаться сенсационного издания Карла Шлехты (1956), рассредоточившего так называемую «Волю к власти» и вбившего осиноый кол в плакатно усвоенное нацифицированное ницшеанство.

Задача была проста и в простоте этой рассчитана на безошибочный эффект: сотворить из недавнего истребителя кумиров нового и во всех смыслах отвечающего спросу эпохи кумира. Эпоха, погрязшая в пресностях обязательного рационализма и в его мещански-бытовых проекциях, требовала лакомств и обжигающих приправ, какого-то непременно героического и непременно трагического духовного анекдота, короче, некой «дионисической» компенсации своего карикатурно-аполлонического благополучия — стресса, готового выдержать любые издержки ради чаемой остроты ощущений. Расчет оказывался дьявольски пронизательным: коммерческий Ницше, омещаненный Ницше, Ницше, поданный на манер толстовской «Крейцеровой сонаты», в гостинной «с мороженым и декольтированными дамами»,

⁵³ См., в частности: Steiner R. Das Nietzsche—Archiv und seine Anklagen gegen den bisherigen Herausgeber. Eine Enthüllung // Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte 1887—1901. Dornach, 1966.

действительно и уже в объеме всего творчества сошедший с ума Ницше, ибо зачитанный до дыр, хуже — принятый, хуже — по своему понятый и обоженный... «базарными мухами», настоящий повелитель мух, слетающихся на все сладкое в мирное время и готовых обернуться веселыми бестиями в час бойни и смут,— таков был спрос, таков был вкус, и такова отвечающая вкусу и спросу цель. В каком-то смысле подлог выглядел пустячным делом; провокаторская натура *стиля*, впечатляя позициями *фронта*, оставляла без присмотра *тыл*, так что труднейшее для понимания оказывалось одновременно легчайшим для профанации. «Идеальный монолог» (см. выше) только и мог быть рассчитан на «идеального слушателя»; слушатели, увы, были более чем реальны — и язвительная реплика Ницше об оглулении христианской идеи в христианах в полной мере оборачивалась против него самого, претерпевшего невообразимый эффект оглуления в ницшеанцах. Не было ничего проще, чем вытравить из текстов музыку, страсть и личность и представить тексты самим себе как сплошной бумбум, как свирепую оргию взбесившихся инстинктов, как безвкуснейший философский канкан, разжигающий интеллектуальную похоть образованного обывателя и западающий в память рядом профанированных символов. Если утрудить себя сопоставлением и сравнением двух текстов — сфабрикованной «Воли к власти» и восстановленных в первоначальной последовательности *тех же* отрывков, — то качество и масштабы случившегося поразят воображение. Взору предстанут две несоизмеримые картины, относящиеся друг к другу как серия фотомонтажей к естественной жизни лица, как изготовившийся в стойке боксер к мученику мысли, едва успевающему (в промежутках между невыносимыми болями) заносить на бумагу беспорядочный и в то же время необыкновенно ясновидческий шквал «истории ближайших двух столетий». Сомнений нет, этот второй устраивал меньше всего; мысль, рассчитанная на почти смертельное напряжение всех (а не только головного) органов понимания, рассчитанная, стало быть, на некий обязательный акт читательского самопреодоления, чтобы глаза и уши, привыкшие к философским мурлыканьям академического ширпотреба эпохи, перестроились на досократический лад трагического восприятия идей, — эта мысль, еще раз, устраивала меньше всего; устраивал цитатно оболганный, идеологически оболваненный двойник: устрашающий горлохват в проекции культуркритических сенсаций, обернувшийся бестселлером популярнейший «Заратустра» — третий по счету идол (наряду с лютеровской Библией и «Фаустом») в рюкзаках отправляющегося на фронт немецкого юношества. Итоги — еще до второй мировой войны — подводила первая, устами «противников». Вот несколько

свидетельств, тем более ошеломляющих, что принадлежат они в основном не фельетонистам, а реальным политикам. Лорд Кромер, бывший генеральный консул и организатор Египта (в английской «Spectator»): «Одна из причин, вынудивших нас принять участие в этой войне, заключается в том, что мы должны защитить мир, прогресс и культуру от того, чтобы они не пали жертвой философии Ницше». Роберт Сесиль: «Миссия Антанты—заменить *волю к власти*, это дьявольское учение немца, *волей к миру*». Луи Бертран (во французской «Revue des deux mondes»): война с ее разрушением церквей—непосредственное творение Ницше⁵⁴. Худшее, однако, было впереди: осенью 1934 г. Архив посетил новоиспеченный фёрстер-ницшеанский «сверхчеловек»—Адольф Гитлер. Встреча протекала в довольно забавных тонах; по свидетельству принимавшего в ней участие Шпеера, «эксцентрично-увлеченная фрау (в возрасте без малого 90 лет.—К.С.) явным образом не могла сговориться с Гитлером; завязался необыкновенно плоский, никак не клеившийся разговор»⁵⁵, что, однако, не помешало престарелой вдове бывалого юдофоба рассыпаться в восторженных комплиментах перед своим собеседником и даже подарить ему на память трость брата. Механизм идентификации и на этот раз сработал в «общезначимом» порядке: в ряду героических «провидцев отечества» и «предтеч»—Лютер, Гёте, Бетховен, Гёльдерлин, Вагнер (кто еще?)—автор пресловуто мифической «Воли к власти» занял одно из наиболее видных мест, надолго омрачившее его духовную, да и просто «человеческую, слишком человеческую» репутацию.

Эффект этой идентификации зависел по меньшей мере от двух условий—нужно было, во-первых, не утруждать себя сколько-нибудь вдумчивым прочтением текстов, и нужно было, во-вторых, сводить дело к броским и легко запоминающимся обрубкам фраз. В конце концов каждому эпохальному мыслителю приходится выдерживать свой плебисцит—некое испытание прокрустовым ложем обобщений, где речь идет не о «забытых добродетелях правильного чтения» (W.2, 259), до которых нет никакого дела торопливому и вечно занятому большинству, а о своеобразной редукции всего мировоззрительного объема к двум-трем росчеркам в общем и целом—чтобы «покороче и яснее». Этого испытания—скажем сразу же—Ницше не выдержал; да и кто бы выдержал его! Говоря в кредит будущих возможных недоразумений,—он не выдержит его никогда и ни при каких обстоятельствах: слишком чудовищным оказался резонанс первого недоразумения. Дело вовсе не в том, что

⁵⁴ Цит. по: Bertram E. Op. cit. S. 375.

⁵⁵ Speer A. Erinnerungen. Frankfurt a/M, 1969. S. 78.

автор «Заратустры» попал в ряд «предтеч» национал-социализма; он, как мы видели, разделял эту участь с достаточно внушительными именами мирового калибра,— дело в том, что эта псевдоидеологическая интерпретация, которой идеологи нацизма, в стремлении обеспечить имманентную и почвенную подоплеку движения, придавали особое значение, оказалась более живучей, чем любая другая, и надолго пережила породившую ее причину. Симфонии Бетховена, не в меньшей степени «работающие» на режим, чем проповеди Заратустры, даже и не нуждались в послевоенном карантине денацификации, настолько абсурдной могла бы показаться мысль об их запятнанности. Карантин ницшевской философии — плачевнейший факт европейской культуры — частично длится и по сей день, во всяком случае, у нас, где до сих пор еще не сделано ни одной сколько-нибудь серьезной попытки пересмотреть этот вопиющий стереотип, в то время как на Западе, после ставших классическими изданий Шлехты и Колли — Монтинари, а также потока публикаций, посвященных «казусу Ницше», просто неприличной выглядит уже столь однозначная и одиозная оценка этой мысли.

Подведем некоторые итоги. Если избавиться от расхожего предрассудка, гораздого навешивать ярлыки на основании отдельных вырванных из контекста (к тому же тенденциозно подобранных) отрывков, — кто, спросим снова, из мыслителей всех времен выдержал бы эту процедуру, не очутившись в стане «врагов человечества»? — если, стало быть, брать вопрос должным образом, т. е. в конкретно понятом целом, а не в химерически отвлеченном «общем и целом», то нацистский ангажемент Фридриха Ницше обернется не просто очередной фальшивкой в духе пресловутых традиций Архива, но фальшивкой, абсурдной в обоих — буквальном и аллегорическом (допустив, что до символа ситуация не дотягивается) — смыслах. Уже не говоря о холодном и недоверчивом отношении со стороны власть имущих «философов» — Альфред Розенберг в «Мифе XX столетия» специально подчеркивает *неарийский* характер дионисизма и тем самым всего ницшевского мировоззрения, — достаточно обратить внимание на ряд самых существенных диссонансов, чтобы понять, каким бесстыдным образом могло здесь белое выдаваться за черное. Кто станет спорить с тем, что нацистская идеология в целом (да и, пожалуй, в общем) сводится к трем основополагающим принципам: *пангерманизму, антисемитизму и славянофобии!* Но если так, то не стоит ли в целях окончательного устранения кривотолков проэкзаменовать Ницше именно по этим трем пунктам — с обязательной оговоркой, что речь идет на этот раз не о предумышленных цитатных вырезках, а о едином контексте всей его философии!

Итак, 1. *Пангерманизм*.—Здесь, за вычетом кратковременного, юношески-вагнерианского «германства», картина до того ясна, что даже самому пристрастному и фанатичному космополиту пришлось бы признать чудовищные издержки и, возможно, призвать автора к порядку. Вот несколько выбранных наугад свидетельств (воздерживаемся от сносок, полагая, что читатель без труда удесятерит их количество при чтении самих текстов): «Немцы—их называли некогда народом мыслителей: мыслят ли они еще ныне вообще?»—«Deutschland, Deutschland über alles, я боюсь, что это было концом немецкой философии...»—«Этот народ самовольно одурял себя почти в течение тысячи лет».—«Надутая неуклюжесть умственных приемов, грубая рука при схватывании—это нечто до такой степени немецкое, что за границей это смешивают вообще с немецкой натурой».—«Определение германцев: послушание и длинные ноги...»—«Происхождение немецкого духа—из расстроенного кишечника...»—«Куда бы ни простиралась Германия, она портит культуру».—«По-немецки думать, по-немецки чувствовать—я могу все, но это свыше моих сил...»—«Не могу ли я предложить слово «немецкий» как международную монету для обозначения этой психологической испорченности?» И уже как бы в прямом предвидении будущих «*господ Земли*»—«*народа, состоящего из 80 миллионов аристократов*» (по меткой формуле Даниэля Алеви),—предупредительная оговорка Заратустры: «Гости мои, вы, высшие люди, я хочу говорить с вами по-немецки и ясно. Не вас ожидал я здесь, на этих горах». Характерный симптом: даже Альфред Боймлер, философ *ex officio*, основательно потрудившийся над впихиванием Ницше в кругозор горлающих на парадах ландскнехтов, не удерживается от негодования в адрес «*предтечи*». Вот его приговор: «Это—сознательное *предательство*, когда Ницше пишет Тэну в Париж: «Я страдаю от того, что мне приходится писать по-немецки, хотя я, пожалуй, пишу лучше, чем когда-либо вообще писал какой-нибудь немец. В конце концов французы уловят на слух в книге (речь идет о «Сумерках идолов») *глубокую симпатию*, которую они заслуживают; я же всеми своими инстинктами объявляю Германии войну (с. 58, специальный раздел «Чего недостает немцам»)». Нужно смотреть вещам в лицо: Ницше нарочно обращает внимание француза на раздел, направленный против немцев. Это нечто принципиально иное, чем просто пересылка книги, в которой фигурирует названный раздел,—это *поступок*. Измена родине как поступок оглашается и в предпоследней, все еще сохраняющей ясность открытке, посланной Овербеку: «Я и сам занят как раз составлением Прометогия для европейских дворов с целью создания анти-немецкой лиги. Я хочу зажать «Рейх» в ежовых рукавицах

и спровоцировать его к отчаянной войне»⁵⁶. Остается лишь догадываться, каковой могла бы быть участь «изменника», доведись ему дожить до реалий следующего, им-де накликаемого «Рейха»!

2. *Антисемитизм*.—Еще несколько отрывков на выбор и без комментариев: «Евреи, без сомнения, самая сильная, самая цепкая, самая чистая раса теперь в Европе».— «Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, будет считаться с евреями—и с русскими,—как с наиболее надежными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил».— «Было бы, может быть, полезно и справедливо удалить из страны антисемитических крикунов».— «Встретить еврея—благодеение, допустив, что живешь среди немцев».— «Поистине, общество, от которого волосы встают дыбом!.. Ни в каком ублюдке здесь нет недостатка, даже в антисемите.—Бедный Вагнер! Куда он попал!—Если бы он еще попал к свиньям! А то к немцам!..» Мотив настолько глубокий, что даже в последних, неменяемых туринских письмах речь идет о «ликвидации Вильгельма, Бисмарка и антисемитов».

И наконец, 3. *Славянофобия*.—Начнем с того, что этот мыслитель, на которого некоторые увлеченные публицисты возлагали чуть ли не решительную вину за идеологию национал-социализма, никогда не уставал подчеркивать—и притом именно в пику соотечественникам—преимущества своего польского происхождения. Теперь постараемся представить себе чувства, которые должен был испытать какой-нибудь приверженец названной идеологии при чтении хотя бы следующего признания: «Одаренность славян казалась мне более высокой, чем одаренность немцев, я даже думал, что немцы вошли в ряд одаренных наций лишь благодаря сильной примеси славянской крови»⁵⁷. Не умолчим и о самом существенном: когда миссией Антанты провозглашается спасение мира от философии этого «дьявольского немца», мы вправе были бы пожать плечами и судить о легковесно-газетном преувеличении в том лишь случае, если фраза действительно исходила бы от полемически зарвавшегося газетчика, а не от реального и к тому же влиятельного политика. Что-то особенное и совершенно небывалое удалось предвидеть в наступающем XX веке этому сейсмографически чуткому провидцу, вскричавшему, как никто, о «восходящем нигилизме», об «эпохе чудовищных войн, крушений,

⁵⁶ Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931. S. 154—155.

⁵⁷ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 153.

взрывов», об «условиях, которые и не снились утопистам»: «Начинается эпоха варварства; науки будут поставлены ей на службу»⁵⁸ или «Наступает время борьбы за господство над земным шаром — она будет вестись во имя основных философских учений»⁵⁹ — что-то такое, после чего «миссия Антанты», пожалуй, покажется нам не такой уж и преувеличенной. «Понятие политики, — так скажет он в «Ессе Номо», — совершенно растворится в духовной войне; все формы власти старого общества взлетят на воздух; будут войны, каких еще никогда не было на земле» (W. 2, 1152—1153). И, наконец, решающее место — своего рода духовное credo и политическая программа, в сущности, выпад философа, на которого и ополчится будущая Антанта: «Мелочность духа, идущая из Англии, представляет нынче для мира великую опасность. Чувства русских нигилистов кажутся мне в большей степени склонными к величию, чем чувства английских утилитаристов... Мы нуждаемся в безусловном сближении с Россией и в новой общей программе, которая не допустит в России господства английских графаретов. Никакого американского будущего! Сращение немецкой и славянской расы»⁶⁰.

Мошеннический образ, долгое время служивший прообразом «сильных» ничтожеств — от героев Арцыбашева и Пшибышевского до маньяков государственной власти, — безвозвратно сдается в архив авантюра века; этой философией, можно сказать со всей уверенностью, не вдохновится больше ни один унтер-офицер. Остается иной образ, но — внимание! — отнюдь не безопасный, отнюдь не разминированный, отнюдь не легко перевариваемый: да, все еще опасный, взрывоопасный, все еще «динамит», но — иной. «Философ неприятных истин» — так однажды вздумалось ему назвать себя, еще до того, как истины эти были названы им же «ужасными». Какая странная ирония! Десятилетиями мы держали эти ужасные писанные истины под замком, отдаваясь по-неписаному ужасам, в сравнении с которыми они показались бы разве что невинными приближениями; десятилетиями кому-то думалось, что читать «вот это вот» опасно, словно речь шла о воспитанных мальчиках, которых надо было уберечь от этой смертельно ужаленной и оттого «неприятно» жальщей совести... Опасно? Но не опаснее же самой действительности, которую так разрушительно чувствовал и небывалые вирусы которой впервые привил себе, продемонстрировав на себе их действие, этот человек! Вирусы остаются в силе, и,

⁵⁸ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. S. 334.

⁵⁹ Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. S. 110.

⁶⁰ Nietzsche. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. 2. Abt. Bd 13. S. 353. Удивительное признание этого «наследника Европы» о России: «Я обменял бы все счастье Запада на русский лад быть печальным» (Ibid. Bd 14. S. 142).

покуда еще они будут оставаться в силе, жертве Фридриха Ницше придется быть не столько философским наследием, сколько злобой дня. Во всяком случае, шифром к ней окажется отнюдь не традиционно понятая философия. О шифре он обмолвился сам, нечаянно выдав собственную тайну, — еще в первой юношеской своей книге о трагедии: в том самом — захватывающе исповедальном — отрывке, где речь идет о «демоне» Сократа, убийцы трагедии, — демоне, велевшем Сократу слушаться музыки. Трагедия умерла, но трагедия возродится, и символом этого возрождения был бы *отдавшийся музыке Сократ* — ненавистный диалектик, который обменял бы всю оружницу своих аргументов на внезапное чудо — *запеть...* И еще одно юношеское признание о какой-то книге — в сущности, о всех своих будущих книгах: «По сути дела, это музыка, случайно записанная не нотами, а словами» (Письмо к Софии Ричль от 2 июля 1868 г. — Вр. 2, 298). Прибавить к этому нечего. Но какой случайностью можно было бы объяснить странный факт, что меньше всего в этой музыке была услышана сама музыка и больше всего — насильственно отторгнутые от нее и уже не отвечающие за самих себя слова!

К. А. Свасьян

**РОЖДЕНИЕ
ТРАГЕДИИ,
или
ЭЛЛИНСТВО
И ПЕССИМИЗМ**

ОПЫТ САМОКРИТИКИ

1

Что бы ни лежало в основании этой сомнительной книги, это должен был быть вопрос первого ранга и интереса, да еще и глубоко личный вопрос; ручательством тому — время, когда она возникла, *вопреки* которому она возникла, тревожное время немецко-французской войны 1870—1871 годов. В то время как громы сражения при Вёрте пронеслись над Европой, мечтатель-мыслитель и охотник до загадок, которому выпало на долю стать отцом этой книги, сидел где-то в альпийском уголке, весь погруженный в свои мысли-мечты и загадки, а следовательно, весьма озабоченный и вместе с тем беззаботный, и записывал свои мысли *о греках* — зерно той странной и малодоступной книги, которой посвящено это запоздалое предисловие (или послесловие). Прошло несколько недель, как сам он уже был под стенами Меца, все еще не отделавшись от тех вопросительных знаков, которые он поставил к мнимой «жизнерадостности» греков и греческого искусства, пока наконец в том исполненном глубокой напряженности месяце, когда в Версале шли переговоры о мире, он и сам не нашел в себе примирения и, выздоравливая от полученной на поле сражения болезни, не установил для себя окончательно «Рождение трагедии из духа *музыки*». — Из музыки? Музыка и трагедия? Греки и трагическая музыка? Греки и художественное творение пессимизма? Самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, более всех соблазнявшая к жизни порода людей, из всех бывших до сего времени, греки — как? они-то и *нуждались* в трагедии? Более того — в искусстве? Чему служило греческое искусство?..

Можно догадаться, на каком месте был тем самым поставлен великий вопросительный знак о ценности существования. Есть ли пессимизм *безусловно* признак падения, упадка, жизненной неудачи, утомленных и ослабевших инстинктов — каковым он был у индийцев, каковым он, по всей видимости, является у нас, «современных» людей и европейцев? Существует ли и пессимизм *силы*? Интеллектуальное предрасположение к жестокому, ужасающему, злему, загадочному в существовании, вызванное благополучием, бьющим через край здоровьем, *полнотою* существования? Нет ли страдания и от чрезмерной

полноты? Испытующее мужество острейшего взгляда, *жаждущего* ужасного, как врага, достойного врага, на котором оно может испытать свою силу? На котором оно хочет поучиться, что такое «страх»? Какое значение имеет именно у греков лучшего, сильнейшего, храбрейшего времени *трагический* миф? И чудовищный феномен дионисического начала? И то, что из него родилось, — трагедия? — А затем: то, что убило трагедию, сократизм морали, диалектика, довольство и радость теоретического человека — как? не мог ли быть именно этот сократизм знаком падения, усталости, заболевания, анархически распадающихся инстинктов? И «греческая веселость» позднейшего эллинизма — лишь вечерней зарей? Эпикурова воля, направленная *против* пессимизма, — лишь предосторожностью страдающего? А сама наука, наша наука, — что означает вообще всякая наука, рассматриваемая как симптом жизни? К чему, хуже того, *откуда* — всякая наука? Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма? Тонкая самооборона против — *истины*? И, говоря морально, нечто вроде трусости и лживости? Говоря неморально, хитрость? О Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была *твоя* тайна? О таинственный ироник, может быть, в этом и была *твоя* — ирония? — —

2

То, что мне тогда пришлось схватить, нечто страшное и опасное, — проблема рогатая, не то чтобы непременно бык, но во всяком случае *новая* проблема; теперь бы я сказал, что это была *проблема* самой науки — наука, впервые понятая как проблема, как нечто достойное вопроса. Но книга, в которой я тогда дал волю моей юношеской смелости и подозрительности, — что за *невозможная* книга должна была вырасти тогда из столь не подходящей для юности задачи! Построенная из одних преждевременных, зеленых переживаний, которые все стояли на границе того, что может быть передано словами, поставленная на почву *искусства* — ибо проблема науки не может быть познана на почве науки, — быть может, книга для художников, обладающих попутно аналитическими и ретроспективными способностями (т. е. для исключительного сорта художников, которых надо поискать, да и искать-то не хочется...), полная психологических нововведений и артистических секретов, с артистической метафизикой на заднем плане, юношеское произведение, полное юношеской смелости и юношеской тоски, независимое, упрямо самостоятельное, даже там, где оно, по видимому, подчиняется какому-либо авторитету и собственному благоговению, — короче, первый плод, также и во всяком дурном смысле этого слова, страдающий всеми ошибками молодости, несмотря на выставленную им старческую проблему,

прежде всего ее «длиннотами», ее «бурей и натиском»; с другой стороны, в смысле успеха, который ему выпал на долю (в особенности у того великого художника, к которому он обращался, как бы вызывая на диалог,— у Рихарда Вагнера),— *оправдавшая себя* книга, я хочу сказать, такая, которая во всяком случае удовлетворила «лучших своего времени». Уже по одному этому к ней следовало бы отнести с некоторой оглядкой и молчаливостью; тем не менее я не хочу вполне скрыть, насколько она теперь кажется мне неприятной и сколь чуждой она теперь, по прошествии шестнадцати лет, стоит передо мной— перед моим возмужалым, в сто раз более избалованным, но несколько не охладевшим взглядом, которому не стала более чуждой и та задача, к решению которой впервые приступила эта дерзкая книга,— *взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же— под углом зрения жизни...*

3

Опять скажу, в настоящую минуту это для меня невозможная книга — я нахожу ее дурно написанной, неуклюжей, тягостной, неистойвой и запутанной в своей картинности, чувствительной, кое-где пересахаренной до женственности, неровной в темпе, без стремления к логической опрятности, чрезвычайно убежденной и поэтому не считающей нужным давать доказательства, подозрительной даже по отношению к *пристойности* доказывания в качестве книги для посвященных, «музыки» для сих последних, крещенных знаменем музыки, соединенных от основания вещей для совместных и редких переживаний в искусстве,— знака, по которому узнают друг друга родные по крови *in artibus*¹,— высокомерная и мечтательная книга, замыкающаяся с самого начала еще более от *profanum vulgus* «образованных», чем от «народа», но которая, как то доказал и доказывает ее успех, знает достаточный толк и в том, как найти себе сомечтателей и заманить их на новые тропинки и места для плясок. Здесь во всяком случае говорил— это признавали и с любопытством, и с некоторым нерасположением — *чуждый* голос, ученик еще «неведомого бога», который пока что прятался под капюшоном ученого, под тяжеловесностью и диалектической неохотливостью немца и даже под дурными манерами вагнерианца; тут был налицо дух с чуждыми, еще не получившими имени потребностями, память, битком набитая вопросами, опытами, скрытностями, к которым приписано было имя Диониса, как лишний вопросительный знак; здесь вела речь — так с подозрительностью говорили себе — какая-то ми-

стическая и чуть ли не менадическая душа², которая с напряжением и произвольно, как бы в нерешимости — открыться ли ей или скрыть себя, лепетала на чужом языке. Ей бы следовало *петь*, этой «новой душе», — а не говорить! Как жаль, что то, что я имел тогда сказать, я не решился сказать как поэт: я бы, пожалуй, это смог! Или по крайней мере как филолог: ведь и по сей день в этой области для филолога почти все предстоит еще открыть и вырыть! Прежде всего ту проблему, *что* здесь налицо проблема, — и что греки, пока у нас нет никакого ответа на вопрос «что такое дионисическое начало?», остаются для нас, как и прежде, совершенно непонятными и недоступными представлению...

4

Да, что такое дионисическое начало? В обсуждаемой книге можно прочесть ответ на это, — здесь говорит «знающий», посвященный и ученик своего бога. Быть может, теперь я стал бы говорить осторожнее и менее красноречиво о таком трудном психологическом вопросе, каковой представляет происхождение трагедии у греков. Одним из коренных является вопрос об отношении греков к боли, о степени их чувствительности — оставалось ли это отношение всегда себе равным, или оно перекинулось в обратное? Тут вопрос в том, действительно ли их все усиливавшееся *стремление к красоте*, к празднествам, увеселениям, новым культам — выросло из недостатка, лишения, из меланхолии, из чувства боли? Ибо, предположив, что это именно так — а Перикл (или Фукидид) дает нам это понять в великой надгробной речи³, — в чем могло бы в таком случае иметь свои корни противоположное стремление, по времени проявившееся раньше, — *стремление к безобразному*, добрая строгая воля старейших эллинов к пессимизму, к трагическому мифу, к образу всего страшного, злого, загадочного, уничтожающего, рокового в глубинах существования, — в чем могла бы иметь свои корни трагедия? Быть может, в *удовольствии*, в силе, в бьющем через край здоровье, в преизбытке полноты? И какое значение имеет в этом случае, ставя вопрос физиологически, то исступление, из которого выросло как трагическое, так и комическое искусство, — дионисическое исступление? А что, если исступление не есть необходимый симптом вырождения, падения, перезревшей культуры? Быть может, существуют — вопрос для психиатров — *неврозы здоровья*? Неврозы народной молодости и моложавости? На что указывает этот синтез бога и козла в сатире? На основании какого личного переживания, по какому внутреннему порыву грек должен был прийти к представлению

о дионисически-исступленном и первобытном человеке как о сатире? И что касается происхождения трагического хора, не было ли в те века, когда греческое тело цвело, когда греческая душа через край была жизнью, каких-либо эндемических восторгов? Видений и галлюцинаций, сообщавшихся целым общинам, целым культурным собраниям? А что, если греки, именно в богатстве своей юности, обладали *волей к трагическому* и были пессимистами? Что, если именно безумие, употребляя слово Платона, принесло Элладе *наибольшие* благословения? И что, если, с другой стороны и наоборот, греки именно во времена их распада и слабости становились все оптимистичнее, поверхностнее, все более заражались актерством, а также все пламеннее стремились к логике и логизированию мира, т. е. были в одно и то же время и «радостнее» и «научнее»? А что, если назло всем «современным идеям» и предрассудкам демократического вкуса победа *оптимизма*, выступившее вперед господство *разумности*, практический и теоретический *утилитаризм*, да и сама демократия, современная ему,—представляют, пожалуй, только симптом никнущей силы, приближающейся старости, физиологического утомления? И именно *не-пессимизм*? Не был ли Эпикур оптимистом—именно в качестве *страдающего*?— — Как видите, тут целая связка трудных вопросов, которую взвалила на себя эта книга, прибавим к ней еще труднейший из затронутых в книге вопросов: что означает рассмотренная в оптике *жизни мораль*?..

5

Уже в предисловии, обращенном к Рихарду Вагнеру, *метафизической* деятельностью человека по существу выставляется искусство, а *не мораль*; в самой книге неоднократно повторяется язвительное положение, что существование мира может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен. Действительно, вся книга признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия — «Бога», если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального Бога-художника, который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластие, который, создавая миры, освобождается от *гнева* полноты и *переполненности*, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования *достигнутое* спасение Бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, который способен найти свое спасение лишь в *иллюзии*; вся эта артистическая

метафизика может показаться произвольной, беспочвенной, фантастической — существенно в ней то, что здесь выдает себя дух, который когда-нибудь да решится, пренебрегая всеми опасностями, восстать против *морального* истолкования и морального значения существования. Здесь заявляет о себе, быть может в первый раз, пессимизм «по ту сторону добра и зла», здесь получает свое выражение и формулу та «извращенность духовного строя», против которой Шопенгауэр заблагоразумно и неустанно метал свои самые гневные проклятия и громовые стрелы, — философия, осмелившаяся перенести самую мораль в мир явлений, низвести ее этим и поставить на одну доску не только с «явлениями» (в смысле идеалистического *terminus technicus*), но даже с «обманами», как иллюзию, мечту, заблуждение, истолкование, приспособление, искусство. По-видимому, вся глубина этой *антиморальной* склонности лучше всего может быть измерена, если обратить внимание на осторожное и враждебное молчание, которым на протяжении всей книги обойдено христианство, это самое необузданное проведение моральной темы в различных фигурациях, какое только дано было до сих пор услышать человечеству. Да и в самом деле, трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира, как оно проповедуется в этой книге, более разительную антитезу, чем христианское учение, которое и есть, и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, уже своей правдивостью Бога, отталкивает искусство, всякое искусство в область *лжи*, — т. е. отрицает, прокликает, осуждает его. За подобными образом мысли и способом оценки, которые по необходимости враждебны искусству, раз они хоть сколько-нибудь подлинны, — я искони ощущал и *враждебность к жизни*, свирепое мстительное отвращение к ней: ибо всякая жизнь покоится на иллюзии, искусстве, обмане, оптике, необходимости перспективы и заблуждения. Христианство с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верою в «другую» и «лучшую» жизнь. Ненависть к «миру», проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» — все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, — ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной, моралью) жизнь постоянно и неизбежно *должна* оставаться неправой, так как жизнь по

своей сущности *есть* нечто неморальное; она *должна*, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного «нет», ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе. И сама мораль — что, если она есть «воля к отрицанию жизни», скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения, клеветы, начало конца? И следовательно, опасность опасностей?.. Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой, мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни, и изобрел себе в корне противоположное учение и противоположную оценку жизни, чисто артистическую, *антихристианскую*. Как было назвать ее? Как филолог и человек слов, я окрестил ее — не без некоторой вольности, ибо кто может знать действительное имя Антихриста? — именем одного из греческих богов: я назвал ее *дионисической*. —

6

Понятно ли теперь, какую задачу я осмелился затронуть этой книгой?.. Как жалею я теперь, что не имел еще тогда достаточного мужества (или нескромности?), чтобы позволить себе во всех случаях для столь личных воззрений и дерзаний и свой *личный язык*, — что я кропотливо старался выразить шопенгауэровскими и кантовскими формулами чуждые и новые оценки, которые по самой основе своей шли вразрез с духом Канта и Шопенгауэра, не менее чем с их вкусом! Ведь как мыслил Шопенгауэр о трагедии? «То, что дает всему трагическому его своеобразный взмах и подъем, — говорит он в «Мире, как воля и представление» II 495, — это начало осознания, что мир и жизнь не могут дать истинного удовлетворения, а посему и *не стóят* нашей привязанности: в этом состоит трагический дух, — он ведет посему к *отречению*»⁴. О, со сколь иной речью обращался ко мне Дионис! О, как далек был от меня именно в то время весь этот дух отречения! — Но есть еще нечто значительно худшее в книге, о чем я теперь еще более жалею, чем о том, что затемнил и испортил дионисические чаяния шопенгауэровскими формулами: то именно, что я вообще испортил себе грандиозную *греческую проблему*, как она тогда возникла передо мною, примесью современных вещей! Что я возлагал надежды там, где решительно не на что было надеяться, где все более чем ясно указывало на приближающийся конец! Что я, на основании немецкой последней музыки, начал строить басни о «немецкой сущности», словно бы она именно теперь готова открыть самое себя и вновь себя найти, — и это в то самое время, когда немецкий дух, незадолго перед тем еще имевший волю к господству над Европой, силу руководить Европой, — только что безусловно и окончательно *сложил с себя*

владычество и, под помпезным предлогом основания империи, совершил свой переход к посредственности, к демократии и к «современным идеям»! Действительно, за это время я научился достаточно безнадежно и беспощадно мыслить об этой «немецкой сущности», равным образом и о современной *немецкой музыке*, которая — сплошь романтика и самая не-греческая из всех возможных форм искусства; кроме того, перворазрядная губительница нервов, вдвойне опасная у такого народа, который любит выпить и почитает неясность за добродетель, а именно в двойном ее качестве охмеляющего и вместе с тем *отуманивающего* наркотика. — Однако, оставляя в стороне все скороспелые надежды и ошибочные применения к ближайшей современности, которыми я тогда испортил себе свою первую книгу, — большой дионисический вопросительный знак, как он в ней поставлен, неизменно остается в силе и по отношению к музыке: какова должна быть музыка, которая уже была бы не романтического происхождения, подобно немецкой, — но *дионисического*?..

7

— Но, милостивый государь, что же такое романтика, если *Ваша* книга не романтика? Можно ли довести ненависть к «настоящему», к «действительности» и к «современным идеям» до более высокой степени, чем это сделано в Вашей артистической метафизике, которая скорее поверит в «ничто», скорее признает дьявола, чем «настоящее»? Не гудит ли фундаментальный бас гнева и радости уничтожения под всем Вашим искусством контрапунктического голосоведения, прельщающим уши слушателей, — бешеная решимость против всего, что есть «теперь», — воля, которая не так уж далека от практического нигилизма и как бы говорит: «Лучше уж, чтобы не было ничего истинного, чем допустить, чтобы *Вы* были правы, чтобы *Ваша* истина оправдалась!» Раскройте-ка уши и послушайте сами, господин пессимист и боготворитель искусства, одно-единственное избранное место *Вашей* книги, то не лишенное красноречия место об истребителях драконов, которое так же соблазнительно должно звучать для молодых ушей и сердец, как и песня пресловутого крысолова. Это ли не настоящее и подлинное признание романтика 1830 года под личиною пессимизма 1850-го? Ведь за ним уже прелюдирует и обычный романтический финал — разрыв, крушение, возвращение и падение ниц пред старой верой, пред старым Богом... Да разве *Ваша* пессимистическая книга не есть сама обломок антиэллинизма и романтики, сама нечто «столь же охмеляющее, сколь и отуманивающее», наркотик во всяком случае, даже некое подобие музыки, *немецкой* музыки? И в самом деле послушаем:

«Представим себе подрастающее поколение с этим бесстрашием взора, с этим героическим стремлением к чудовищному, представим себе смелую поступь этих истребителей драконов, гордую смелость, с которой они поворачиваются спиной ко всем этим слабосильным доктринам оптимизма, дабы в целом и в полноте «жить с решительностью»⁵: *разве не представляется необходимым*, чтобы трагический человек этой культуры, для самовоспитания к строгости и к ужасу, возжелал нового искусства, *искусства метафизического утешения*, трагедии, как ему принадлежащей и предназначенной Елены, и воскликнул вместе с Фаустом:

Не должен разве я стремительною мощью
Единый вечный образ вызвать к жизни?⁶»

«Разве не представляется *необходимым*?»... Нет, трижды нет, о молодые романтики, это не представляется таковым! Но весьма вероятно, что это так *кончится*, что вы так кончите, т. е. «утешенными», как писано есть, несмотря на все самовоспитание к строгости и к ужасу, «метафизически утешенными», короче, как кончают романтики, *христианами*... Нет! Научитесь сперва искусству *посюстороннего* утешения, — научитесь смеяться, молодые друзья мои, если вы во что бы то ни стало хотите остаться пессимистами; быть может, вы после этого, как смеющиеся, когда-нибудь да пошлете к черту все метафизическое утешительство — и прежде всего метафизику! Или, чтобы сказать все это языком того дионисического чудовища, которое зовут Заратустрой:

«Возносите сердца ваши, братья мои, выше, все выше! И не забывайте также и ног! Возносите также и ноги ваши, вы, хорошие танцоры, а еще лучше: стойте на голове!

Этот венец смеющегося, этот венец из роз: я сам возложил на себя этот венец, я сам признал священным свой смех. Никого другого не нашел я теперь достаточно сильным для этого.

Заратустра-танцор, Заратустра легкий, машущий крыльями, готовый лететь, манящий всех птиц, готовый и проворный, блаженно-легко-готовый: —

Заратустра, вещей словом, Заратустра, вещей смехом, не нетерпеливый, не безусловный, любящий прыжки и вперед, и в сторону; я сам возложил на себя этот венец!

Этот венец смеющегося, этот венец из роз: вам, братья мои, кидаю я этот венец! Смех признал я священным; о высшие люди, *научитесь же у меня — смеяться!*»

Так говорил Заратустра, четвертая часть

Сильс-Мария, Верхний Энгадин,
в августе 1886 года

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К РИХАРДУ ВАГНЕРУ

Чтобы отдалить от себя все возможные сомнения, волнения и недоразумения, к которым, при своеобразном характере нашей эстетической общественности, могут подать повод сопоставленные в этом сочинении мысли, и чтобы иметь возможность написать и эти вводные слова с тем же созерцательным блаженством, отпечаток которого, как окаменелость счастливых и возвышенных часов, лежит на каждой странице,— я вызываю перед взором моим тот миг, когда Вы, мой глубокоуважаемый друг, получите эту книгу: я вижу, как Вы, быть может после вечерней прогулки по зимнему снегу, разглядываете раскованного Прометея на заглавном листе, читаете мое имя и сразу же проникаетесь убеждением, что, каково бы ни было содержание этого сочинения,— автор его несомненно имеет сказать что-либо серьезное и внушительное, равным образом что он при всем, что он измыслил здесь, видел Вас перед собою и обращался к Вам, а следовательно, мог написать лишь нечто соответствующее Вашему присутствию. При этом Вы припомните, что я в то же время, когда создавалось Ваше чудное юбилейное сочинение о Бетховене, т. е. среди ужасов и величия только что разгоревшейся войны,— готовился к этим мыслям. Но в ошибку впали бы те, которые усмотрели бы в этом совпадении наличность противоречия между патриотическим возбуждением и эстетическим сибаритством, между мужественной серьезностью и веселой игрой; напротив, при действительном прочтении этой книги им станет до изумительности ясным, с какой строго немецкой проблемой мы здесь имеем дело, поставленной нами как раз в средоточие немецких надежд, как точка апогея и поворота. Но, быть может, этим самым лицам покажется вообще неприличным столь серьезное отношение к эстетической проблеме, раз они не в состоянии видеть в искусстве чего-либо большего, чем веселой побочности, или, пожалуй, звона бубенчиков, сопровождающего «серьезность существования», но, в сущности, излишнего; словно никто не знает, что уже само противопоставление искусства «серьезности существования» — грубое недоразумение. Этим серьезным я позволю себе сказать, что мое убеждение и взгляд на

искусство, как на высшую задачу и собственно метафизическую деятельность в этой жизни, согласны с воззрением того мужа, которому я, как передовому великому бойцу на этом пути, посвящаю эту книгу.

Базель, конец 1871 года

Было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью *аполлонического и дионисического начал*, подобным же образом, как рождение стоит в зависимости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении. Названия эти мы заимствуем у греков, разъясняющих тому, кто в силах уразуметь, глубокомысленные эзотерические учения свои в области воззрений на искусство не с помощью понятий, но в резко отчетливых образах мира богов. С их двумя божествами искусств, Аполлоном и Дионисом, связано наше знание о той огромной противоположности в происхождении и целях, которую мы встречаем в греческом мире между искусством пластических образов — аполлоническим — и непластическим искусством музыки — искусством Диониса; эти два столь различных стремления действуют рядом одно с другим, чаще всего в открытом раздоре между собой и взаимно побуждая друг друга ко все новым и более мощным порождениям, дабы в них увековечить борьбу названных противоположностей, только по видимому соединенных общим словом «искусство»; пока наконец чудодейственным метафизическим актом эллинской «воли» они не явятся связанными в некоторую постоянную двойственность и в этой двойственности не создадут наконец столь же дионисического, сколь и аполлонического произведения искусства — аттической трагедии.

Чтобы уяснить себе оба этих стремления, представим их сначала как разъединенные художественные миры *сновидения и опьянения*, между каковыми физиологическими явлениями подмечается противоположность, соответствующая противоположности аполлонического и дионисического начал. В сновидениях впервые предстали, по мнению Лукреция, душам людей чудные образы богов; во сне великий ваятель увидел чарующую соразмерность членов сверхчеловеческих существ; и эллинский поэт, спрошенный о тайне поэтических зачатий, также вспомнил бы о сне и дал бы поучение, сходное с тем, которое Ганс Сакс дает в «Мейстерзингерах»:

Мой друг, поэты рождены,
 Чтоб толковать свои же сны.
 Все то, чем грезим мы в мечтах,
 Раскрыто перед нами в снах:
 И толк искуснейших стихов
 Лишь в толкованье веших снов ⁷.

Прекрасная иллюзия видений, в создании которых каждый человек является вполне художником, есть предпосылка всех пластических искусств, а также, как мы увидим, одна из важных сторон поэзии. Мы находим наслаждение в непосредственном уразумении такого образа; все формы говорят нам: нет ничего безразличного и ненужного. Но и при всей жизненности этой действительности снов у нас все же остается еще мерцающее ощущение ее *иллюзорности*, по крайней мере таков мой опыт, распространенность и даже нормальность которого я мог бы подтвердить рядом свидетельств и показаний поэтов. Философски настроенный человек имеет даже предчувствие, что и под этой действительностью, в которой мы живем и существуем, лежит скрытая, вторая действительность, во всем отличная, и что, следовательно, и первая есть иллюзия; а Шопенгауэр прямо считает тот дар, по которому человеку и люди, и все вещи представляются временами только фантомами и грезами, признаком философского дарования. Но как философ относится к действительности бытия, так художественно восприимчивый человек относится к действительности снов; он охотно и зорко всматривается в них: ибо по этим образам он толкует себе жизнь, на этих событиях готовится к жизни. И не одни только приятные, ласкающие образы являются ему в такой ясной простоте и понятности: все строгое, смутное, печальное, мрачное, внезапные препятствия, насмешки случая, боязливые ожидания, короче, вся «божественная комедия» жизни, вместе с ее *Inferno*, проходит перед ним, не только как игра теней — ибо он сам живет и страдает как действующее лицо этих сцен,— но все же не без упомянутого мимолетного ощущения их иллюзорности; и быть может, многим, подобно мне, придет на память, как они в опасностях и ужасах сна подчас не без успеха ободряли себя восклицанием: «Ведь это — сон! Что ж, буду грезить дальше!» Мне рассказывали также про лиц, могших продлевать один и тот же сон на три и более последовательные ночи, не нарушая его причинной связи, — факты, ясно свидетельствующие о том, что наша внутренняя сущность, общая основа бытия во всех нас, испытывает сон с глубоким наслаждением и радостной необходимостью.

Эта радостная необходимость сонных видений также выражена греками в их Аполлоне; Аполлон, как бог всех сил, творящих образами, есть в то же время и бог, вещающий истину, возвещающий грядущее. Он, по корню своему «блещущий», божество света, царит и над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии. Высшая истинность, совершенство этих состояний в противоположность отрывочной и бессвязной действительности дня, затем глубокое сознание врачующей и вспомоществующей во сне и сновидениях природы, представ-

ляют в то же время символическую аналогию дара вещания и вообще искусств, делающих жизнь возможной и жизнедостойной. Но и та нежная черта, через которую сновидение не должно переступать, дабы избежать патологического воздействия — ибо тогда иллюзия обманула бы нас, приняв вид грубой действительности, — и эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона: как полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога — творца образов. Его око, в соответствии с его происхождением, должно быть «солнечно»; даже когда он гневается и бросает недовольные взоры, благодать прекрасного видения почиет на нем. И таким образом про Аполлона можно было бы сказать в эксцентрическом смысле то, что Шопенгауэр говорит про человека, объятого покрывалом Майи («Мир, как воля и представление» I 416): «Как среди бушующего моря, с ревом вздымающегося и опускающегося в безбрежном своем просторе горы валов, сидит на челне пловец, доверяясь слабой ладье, — так среди мира мук спокойно пребывает отдельный человек, с доверием опираясь на *principium individuationis*»⁸. Про Аполлона можно было бы даже сказать, что в нем непоколебимое доверие к этому принципу и спокойная неподвижность охваченного им существа получили свое возвышеннейшее выражение, и Аполлона хотелось бы назвать великолепным божественным образом *principii individuationis*, в жестах и взорах которого с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей ее красотой.

В приведенном месте Шопенгауэр описывает нам также тот чудовищный ужас, который охватывает человека, когда он внезапно усомнится в формах познания явлений, и закон достаточного основания в одном из своих разветвлений окажется допускающим исключение. Если к этому ужасу прибавить блаженный восторг, поднимающийся из недр человека и даже природы, когда наступает такое же нарушение *principii individuationis*, то это даст нам понятие о сущности *дионисического* начала, более всего, пожалуй, нам доступного по аналогии *опьянения*. Либо под влиянием наркотического напитка, о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны просыпаются те дионисические чувствования, в подъеме коих субъективное исчезает до полного самозабвения. Еще в немецком Средневековье, охваченные той же дионисической силой, носились все возраставшие толпы, с пением и плясками, с места на место; в этих плясунах св. Иоанна и св. Витта мы узнаем вакхические хоры греков с их историческим прошлым в Малой Азии, восходящим до Вавилона и оргиастических сакеев. Бывают люди, которые от недостаточной

опытности или вследствие своей тупости с насмешкой или с сожалением отворачиваются, в сознании собственного здоровья, от подобных явлений, считая их «народными болезнями»: бедные, они и не подозревают, какая мертвецкая бледность почит на этом их «здоровье», как призрачно оно выглядит, когда мимо него вихрем пронесится пламенная жизнь дионисических безумцев.

Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса; под ярмом его шествуют пантера и тигр. Превратите ликующую песню «К Радости» Бетховена в картину и если у вас достанет силы воображения, чтобы увидеть «миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе», то вы можете подойти к Дионису. Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой». Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, сплоченным со своим ближним, но единым с ним, словно разорвано покрывало Майи и только клочья его еще развеваются перед таинственным Первоединым. В пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины: он научился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. Его телодвижениями говорит колдовство. Как звери получили теперь дар слова и земля истекает молоком и медом, так и в человеке звучит нечто сверхприродное: он чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженный и возвышенный; такими он видел во сне шествовавших богов. Человек уже больше не художник: он сам стал художественным произведением; художественная мощь целой природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самодовольствия Первоединого. Благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор — человек здесь лепится и вырубается, и вместе с ударами резца дионисического миротворца звучит элевсинский мистический зов: «Вы повергаетесь ниц, миллионы? Мир, чуешь ли ты своего Творца?»⁹ —

2

Мы рассматривали до сих пор аполлоническое начало и его противоположность — дионисическое как художественные силы, прорывающиеся из самой природы, *без посредства худож-*

ника-человека, и как силы, в коих художественные позы этой природы получают ближайшим образом и прямым путем свое удовлетворение: это, с одной стороны, мир сонных грез, совершенство которых не находится ни в какой зависимости от интеллектуального развития или художественного образования отдельного лица, а с другой стороны, действительность опьянения, которая также нимало не обращает внимания на отдельного человека, а скорее стремится уничтожить индивид и освободить его мистическим ощущением единства. Противопоставленный этим непосредственным художественным состояниям природы, каждый художник является только «подражателем», и притом либо аполлоническим художником сна, либо дионисическим художником опьянения, либо, наконец,— чему пример мы можем видеть в греческой трагедии — одновременно художником и опьянения и сна; этого последнего мы должны себе представить примерно так: в дионисическом опьянении и мистическом самоотчуждении, одинокий, где-нибудь в стороне от безумствующих и носящихся хоров, падает он, и вот аполлоническим воздействием сна ему открывается его собственное состояние, т. е. его единство с внутренней первоосновой мира в *символическом подобии сновидения.*]

После этих общих предпосылок и сопоставлений подойдем теперь поближе к грекам и посмотрим, в какой степени эти художественные инстинкты природы были у них развиты и какой высоты они достигли, чем мы и предоставим себе возможность глубже понять и оценить отношение греческого художника к своим прообразам, или, по аристотелевскому выражению, его «подражание природе». *О снах греков*, несмотря на их обширную литературу и анекдоты о снах, приходится говорить только предположительно, хотя и с довольно значительной степенью достоверности; при невероятной пластической точности и верности их взгляда и их искренней любви к светлым и смелым краскам, несомненно, придется, к стыду всех рожденных после, предположить и в их снах логическую причинность линий и очертаний, красок и групп, сходную с их лучшими рельефами — смену сцен, совершенство коих, если вообще, в данном случае уместно сравнение, дало бы нам, конечно, право назвать грезящего грека Гомером и Гомера грезящим греком; и это в более глубоком смысле, чем когда современный человек в отношении к своим снам осмеливается сравнивать себя с Шекспиром.

Напротив того, нам не приходится опираться на одни предположения, когда мы имеем в виду показать ту огромную пропасть, которая отделяет *дионисического грека* от дионисического варвара. Во всех концах древнего мира — оставляя здесь в стороне новый, — от Рима до Вавилона — можем мы указать

существование дионисических празднеств, тип которых в лучшем случае относится к типу греческих, как бородатый сатир, заимствовавший от козла свое имя и атрибуты, к самому Дионису. Почти везде центр этих празднеств лежал в неограниченной половой разнузданности, волны которой захлестывали каждый семейный очаг с его достопочтенными узаконениями; тут спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смешения сладострастия и жестокости, которое всегда представлялось мне подлинным «напитком ведьмы»¹⁰. От лихорадочных возбуждений этих празднеств, знание о которых проникало в Грецию по всем сухопутным и морским путям, греки были, по-видимому, некоторое время вполне защищены и охранены царившим здесь во всем своем гордом величии образом Аполлона, который не мог противопоставить голову Медузы более опасной силе, чем этот грубый, карикатурный дионисизм. Эта величественно отказчивая осанка Аполлона увековечена дорическим искусством. Сомнительным и даже невозможным стало названное противодействие, когда наконец подобные же стремления пробились из тех недр, где заложены были глубочайшие корни эллинской природы; теперь влияние дельфийского бога ограничивалось своевременным заключением мира, позволявшим вырвать из рук могучего противника его губительное оружие. Это перемирие представляет важнейший момент в истории греческого культа: куда ни взглянешь, всюду видны следы переворота, произведенного этим событием. То было перемирие двух противников с точным отграничением подлежащих им отныне сфер влияния и с периодической пересылкой почетных подарков; в сущности же через пропасть не было перекинуто моста. Но если теперь мы бросим взгляд на то, как под давлением этого мирного договора проявлялось дионисическое могущество, мы должны будем, по сравнению с упомянутыми вавилонскими сакеями и возвращением в них человека на ступень тигра и обезьяны, признать за дионисическими оргиями греков значение празднеств искупления мира и дней духовного просветления. У них впервые природа достигает своего художественного восторга, впервые у них разрушение *principii individuationis* становится художественным феноменом. Здесь бессилён отвратительный напиток ведьмы из сладострастия и жестокости: лишь странное смешение и двойственность аффектов у дионисических мечтателей напоминает о нем — как снадобья исцеления напоминают смертельные яды,— выражаясь в том явлении, что страдания вызывают радость, что восторг вырывает из души мучительные стоны. В высшей радости раздаётся крик ужаса или тоскливой жалобы о невознаградимой утрате. В этих греческих празднествах прорывается как бы сентиментальная черта при-

роды, словно она вздыхает о своей раздробленности на индивиды. Пение и язык жестов у таких двойственно настроенных мечтателей были для гомеровско-греческого мира чем-то новым и неслышанным; в особенности возбуждала в нем страх и ужас дионисическая музыка. Если музыка отчасти и была уже знакома ему, как аполлоническое искусство, то, строго говоря, лишь как волнообразный удар ритма, пластическая сила которого была развита в применении к изображению аполлонических состояний. Музыка Аполлона была дорической архитектуроникой в тонах, но в тонах, едва означенных, как они свойственны кифаре. Тщательно устранился, как неаполлонический, тот элемент, который главным образом характерен для дионисической музыки, а вместе с тем и для музыки вообще,— потрясающее могущество тона, единообразный поток мелоса и ни с чем не сравнимый мир гармонии. Дионисический дифирамб побуждает человека к высшему подъему всех его символических способностей; нечто еще никогда не испытанное ищет своего выражения— уничтожение покрывала Майи, единобытие, как гений рода и даже самой природы. Существо природы должно найти себе теперь символическое выражение; необходим новый мир символов, телесная символика во всей ее полноте, не только символика уст, лица, слова, но и совершенный, ритмизирующий все члены плясовой жест. Затем внезапно и порывисто растут другие символические силы, силы музыки, в ритмике, динамике и гармонии. Чтобы охватить это всеобщее освобождение от оков всех символических сил, человек должен был уже стоять на той высоте самоотчуждения, которая ищет своего символического выражения в указанных силах: дифирамбический слугитель Диониса тем самым может быть понят лишь себе подобным! С каким изумлением должен был взирать на него аполлонический грек! С изумлением тем большим, что к нему примешивалось жуткое сознание, что все это, в сущности, не так уж чуждо ему, что его аполлоническое сознание, пожалуй, лишь покрывало, скрывающее от него этот дионисический мир.

3

Чтобы понять сказанное, нам придется как бы снести камень за камнем все это художественно возведенное здание *аполлонической культуры*, пока мы не увидим фундамента, на котором оно построено. Здесь, во-первых, нашему взгляду представляются чудные образы *олимпийских богов*, водруженные на фронтоны этого здания, деяния коих, в сияющих издали рельефах, украшают его фризы. Если между ними мы усмотрим

и Аполлона как отдельное божество, наряду с другими и не претендующее на первое место, то пусть это не вводит нас в заблуждение. Тот же инстинкт, который нашел свое воплощение в Аполлоне, породил и весь этот олимпийский мир вообще, и в этом смысле Аполлон может для нас сойти за отца его. Какова же была та огромная потребность, из которой возникло столь блистательное собрание олимпийских существ?

Тот, кто подходит к этим олимпийцам с другой религией в сердце и думает найти у них нравственную высоту, даже святость, бестелесное одухотворение, исполненные милосердия взоры, — тот неизбежно и скоро с недовольством и разочарованием отвернется от них. Здесь ничто не напоминает об аскезе, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому — добро оно или зло. И зритель, глубоко пораженный, остановится перед этим фантастическим преизбытком жизни и спросит себя: с каким же волшебным напитком в теле прожили, наслаждаясь жизнью, эти заносчивые люди, что им, куда они ни глянут, отовсюду улыбается облик Елены, как «в сладкой чувственности парящий» идеальный образ их собственного существования. Этому готовому уже отвернуться и отойти зрителю должны мы крикнуть, однако: «Не уходи, а послушай сначала, что народная мудрость греков вещает об этой самой жизни, которая здесь раскинулась перед тобой в такой необъяснимой ясности. Ходит стародавнее предание, что царь Мидас долгое время гонялся по лесам за мудрым *Силеном*, спутником Диониса, и не мог изловить его. Когда тот наконец попал к нему в руки, царь спросил, что для человека наилучшее и наипредпочтительнейшее. Упорно и недвижно молчал демон; наконец, принуждаемый царем, он с раскатистым хохотом разразился такими словами: «Злополучный однодневный род, дети случая и нужды, зачем вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее было бы тебе не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не *быть* вовсе, быть *ничем*. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть».

Как относится к этой народной мудрости олимпийский мир богов? Как исполненное восторгов видение истязуемого мученика к его пытке.

Теперь перед нами как бы расступается олимпийская волшебная гора и показывает нам свои корни. Грек знал и ощущал страхи и ужасы существования: чтобы иметь вообще возможность жить, он вынужден был заслонить себя от них блестящим порождением грез — олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра, коршун великого друга людей — Прометей,

ужасающая судьба мудрого Эдипа, проклятие, тяготившее над родом Атридов и принудившее Ореста к матереубийству, короче — вся эта философия лесного бога, со всеми ее мифическими примерами, от которой погибли меланхолические этруски, — непрестанно все снова и снова преодолевалась греками при посредстве того художественного *междумирия* олимпийцев или во всяком случае прикрывалась им и скрывалась от взоров. Чтобы иметь возможность жить, греки должны были, по глубочайшей необходимости, создать этих богов; это событие мы должны представлять себе приблизительно так: из первобытного титанического порядка богов ужаса через посредство указанного аполлонического инстинкта красоты путем медленных переходов развился олимпийский порядок богов радости; так розы пробиваются из тернистой чащи кустов. Как мог бы иначе такой болезненно чувствительный, такой неистовый в своих желаниях, такой из ряда вон склонный к *страданию* народ вынести существование, если бы оно не было представлено ему в его богах озаренным в столь ослепительном ореоле. Тот же инстинкт, который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, — создал и олимпийский мир, как преобразующее зеркало, поставленное перед собой эллинской «волей». Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, — единственная удовлетворительная теодицея! Существование под яркими солнечными лучами таких богов ощущается как нечто само по себе достойное стремления, и действительное *страдание* гомеровского человека связано с уходом от жизни, прежде всего со скорым уходом; так что теперь можно было бы сказать об этом человеке обратное изречению силеновской мудрости: «Наихудшее для него — скоро умереть, второе по тяжести — быть вообще подверженным смерти». И если когда раздается жалоба, то плачет она о краткой жизни Ахилла, о подобной древесным листьям смене преходящих людских поколений, о том, что миновали времена героев. И для величайшего героя не ниже его достоинства стремиться продолжать жизнь, хотя бы и в качестве поденщика. Так неистово стремится «воля» на аполлонической ступени к этому бытию, так сильно в гомеровском человеке чувство единства с ним, что даже обращается в хвалебную песнь ему.

Здесь необходимо сказать, что вся эта, с таким вожделием и тоской созерцаемая новым человеком, гармония, это единство человека с природой, для обозначения которого Шиллер пустил в ход термин «наивное», — ни в коем случае не представляет простого, само собой понятного, как бы неизбежного состояния, с которым мы *необходимо* встречаемся на пороге каждой культуры, как с раем человечества: чему-либо подобному могла

поверить лишь эпоха, желавшая видеть в Эмиле Руссо художника и думавшая, что нашла в Гомере такого выросшего на лоне природы художника — Эмилия. Там, где мы в искусстве встречаемся с «наивным», мы вынуждены признать высшее действие аполлонической культуры, которой всегда приходится разрушать царство титанов, поражать насмерть чудовищ и при посредстве могущественных фантазмагорий и радостных иллюзий одерживать победы над ужасающей глубиной миропонимания и болезненной склонностью к страданию. Но как редко достигается эта наивность, эта полная поглощенность красотой иллюзии! Как невыразимо возвышен поэтому *Гомер*, который, как отдельная личность, относится ко всей аполлонической народной культуре так же, как отдельный художник сновидения ко всем сновидческим способностям народа и природы вообще. Гомеровская «наивность» может быть понята лишь как совершенная победа аполлонической иллюзии: это — та иллюзия, которой так часто пользуется природа для достижения своих целей. Действительная цель прячется за образом химеры: мы простираем руки к этой последней, а природа своим обманом достигает первой. В греках хотела «воля» узреть самое себя, в преображении гения и в мире искусства; для своего самопрославления ее создания должны были сознать себя достойными такой славы, они должны были узреть и узнать себя в некоей высшей сфере, но так, чтобы этот совершенный мир их созерцаний не мог стать для них императивом или укором. Таковой была сфера красоты, в которой они видели свои отражения — олимпийцев. Этим отражением красоты эллинская «воля» боролась с коррелятивным художественному таланту талантом страдания и мудрости страдания; и как памятник ее победы стоит перед нами Гомер, наивный художник.

4

Об этом наивном художнике мы можем получить некоторое поучение из аналогии сна. Если мы представим себе грезящего, как он среди иллюзии мира грез, не нарушая их, обращается к себе с увещанием: «Ведь это сон; что ж, буду грезить дальше»; если мы отсюда можем заключить о глубокой внутренней радости сновидения; если мы, с другой стороны, для возможности грезить с этой глубокой радостью созерцания должны вполне забыть день с его ужасающей навязчивостью, то мы вправе истолковывать себе все эти явления, под руководством снотолкователя Аполлона, примерно следующим образом. Сколь ни несомненно то, что из двух половин жизни, бдения и сна, первая представляется нам без всякого сравнения

более предпочтительной, важной, достопочтенной, жизнедостойной, даже единственно жизненной, я тем не менее решаюсь, при всей видимости парадокса, утверждать с точки зрения той таинственной основы нашей сущности, явление коей мы представляем,—прямо обратную оценку сновидения. Действительно, чем более я подмечаю в природе ее всемогущие художественные инстинкты, а в них страстное стремление к иллюзии, к избавлению путем иллюзии, тем более чувствую я необходимость метафизического предположения, что Истинно-Сущее и Первоединое, как вечно страждущее и исполненное противоречий, нуждается вместе с тем для своего постоянного освобождения в восторженных видениях, в радостной иллюзии; каковую иллюзию мы, погруженные в него и составляющие часть его, необходимо воспринимаем как истинно не-сущее, т. е. как непрестанное становление во времени, пространстве и причинности, другими словами, как эмпирическую реальность. Итак, если мы отвлечемся на мгновение от нашей собственной «реальности», примем наше эмпирическое существование, как и бытие мира вообще, за возникающее в каждый данный момент представление Первоединого, то сновидение получит для нас теперь значение «*иллюзии в иллюзии*» и тем самым еще более высокого удовлетворения исконной жажды иллюзии. По этой самой причине внутреннему ядру природы доставляет такую неопишемую радость наивный художник и наивное произведение искусства, которое также есть лишь «*иллюзия в иллюзии*». Рафаэль, сам один из этих бессмертных «наивных», изобразил нам в символической картине такое депотенцирование иллюзии в иллюзию, этот первопроцесс наивного художника, а вместе с тем и аполлонической культуры. В его *Преображении* мы видим на нижней половине в бесноватом отроке, отчаявшихся вожатых, беспомощно перепуганных учениках отражение вечного и изначального страдания, единой основы мира: иллюзия здесь отражение вечного противоречия — отца вещей. И вот из этой иллюзии подымается, как дыхание амброзии, новый, видению подобный, иллюзорный мир, невидимый тем, кто внизу охвачены первой иллюзией,—сияющее парение в чистейшем блаженстве и безболезненном созерцании, сверкающем в широко открытых очах. Здесь перед нашими взорами в высшей символике искусства распростерт аполлонический мир красоты и его подпочва, страшная мудрость Силена, и мы интуицией понимаем их взаимную необходимость. Аполлон же опять выступает перед нами как обоготворение *principii individuationis*, в котором только и находит свое свершение вечно достигаемая задача Первоединого — его избавление через иллюзию: возвышенным жестом он указывает нам на необходимость всего этого мира мук, дабы под давлением его каждая отдельная личность

стремилась к созданию спасительного видения и затем, погруженная в созерцание его, спокойно держалась бы среди моря на своем шатком челне.

Это обоготворение индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим предписания, знает лишь *один* закон — индивида, т. е. сохранение границ индивида, *меру* в эллинском смысле. Аполлон, как этическое божество, требует от своих меры и, дабы иметь возможность соблюдать таковую, самопознания. И таким образом, рядом с эстетической необходимостью красоты стоят требования «Познай самого себя» и «Сторонись чрезмерного!». Самопревозношение и чрезмерность рассматривались как враждебные демоны неаполлонической сферы по существу, а по сему и как свойства до-аполлонического времени, века титанов, и вне-аполлонического мира, т. е. мира варваров. За свою титаническую любовь к человеку Прометей подлежал отдаче на растерзание коршунам; чрезмерность мудрости, разрешившей загадку сфинкса, должна была повергнуть Эдипа в затянувший его водоворот злодеяний; так истолковывал дельфийский бог греческое прошлое.

«Титаническим» и «варварским» представлялось аполлоническому греку и действие *дионисического* начала, хотя он не скрывал от себя при этом и своего внутреннего родства с теми поверженными титанами и героями. Мало того, он должен был ощущать еще и то, что все его существование, при всей красоте и умеренности, покоится на скрытой подпочве страдания и познания, открывавшейся ему вновь через посредство этого дионисического начала. И вот же — Аполлон не мог жить без Диониса! «Титаническое» и «варварское» начала оказались в конце концов такой же необходимостью, как и аполлоническое! И представим себе теперь, как в этот, построенный на иллюзии и самоограничении и искусственно огражденный плотинами, мир — вдруг врываются экстатические звуки дионисического торжества с его все более и более манящими волшебными напевами, как в этих последних изливается вся *чрезмерность* природы в радости, страдании и познании, доходя до пронзительного крика; подумаем только, какое значение мог иметь в сравнении с этими демоническими народными песнями художник-псалмопевец Аполлона и призрачные звуки его лиры! Музы искусств «иллюзии» поблекли перед искусством, которое в своем опьянении вещало истину; мудрость Силена взывала: горе! горе! — радостным олимпийцам! Индивид со всеми его границами и мерами тонул здесь в самозабвении дионисических состояний и забывал аполлонические законоположения. *Чрезмерность* оказывалась истиной; противоречие, в муках рожденное блаженство говорило о себе из самого сердца природы.

И таким образом везде, куда ни проникало дионисическое начало, аполлоническое упразднялось и уничтожалось. Но столь же несомненно и то, что там, где первый натиск бывал отбит, престиж и величие дельфийского бога выступали непреклоннее и строже, чем когда-либо. Я именно и могу только объяснить себе *дорическое* государство и дорическое искусство как постоянный воинский стан аполлонического начала: лишь в непрерывном противодействии титанически-варварской сущности дионисического начала могли столь долго продержаться такое упорно-неподатливое, со всех сторон огражденное и укрепленное искусство, такое воинское и суровое воспитание, такая жестокая и беспощадная государственность.

До сих пор я детально излагал то, что было мною замечено в самом начале этого рассуждения, а именно: как дионисическое и аполлоническое начала во все новых и новых последовательных порождениях, взаимно побуждая друг друга, властвовали над эллинством; как из «бронзового» века с его битвами титанов и его суровой народной философией под властью аполлонического стремления к красоте развился гомеровский мир; как это «наивное» великолепие вновь было поглощено ворвавшимся потоком дионисизма и как в противовес этой новой власти поднялся аполлонизм, замкнувшись в непоколебимом величии дорического искусства и миропонимания. Если таким образом древнейшая эллинская история в борьбе указанных двух враждебных принципов распадается на четыре большие ступени искусства, то теперь мы испытываем побуждение к дальнейшим вопросам о конечном плане всего этого становления и всей этой деятельности, если только мы не станем считать последний по времени период дорического искусства за вершину и цель этих художественных стремлений, и здесь нашему взору открывается величественное и достославное художественное создание *аттической трагедии* и драматического дифирамба как совместная цель обоих инстинктов, таинственный брак которых, после долгой предварительной борьбы, возвеличен был рождением первенца, соединившего в себе Антигону и Кассандру.

5

Теперь мы приближаемся к истинной цели нашего исследования, направленного к познанию дионисически-аполлонического гения и его художественного создания или по меньшей мере к исполненному чаянию прозрению в эту вступительную мистерию. Здесь ближайшим образом мы поставим себе вопрос: где именно впервые подмечается в эллинском мире этот новый росток, развивающийся впоследствии в трагедию и в драматический дифирамб? Образное разрешение этого воп-

роса дает нам сама древность, когда она сопоставляет на своих барельефах, геммах и т. д. Гомера и Архилоха как праотцев и священноносцев греческой поэзии в ясном ощущении того, что только эти оба могут рассматриваться как вполне и равно оригинальные натуры, изливающие пламенный поток на всю совокупность греческого будущего. Гомер, погруженный в себя престарелый сновидец, тип аполлонического, наивного художника, с изумлением взирает на страстное чело дико носящегося в вихре жизни, воинственного служителя муз — Архилоха, а новейшей эстетике удалось только прибавить свое толкование, что здесь противопоставляется «объективному» художнику первый «субъективный». Нам от этого толкования немного проку, так как мы знаем субъективного художника только как плохого художника, и мы во всех родах и степенях искусства во-первых и прежде всего требуем победы над субъективизмом, избавления от Я и молчания всякой индивидуальной воли и похоти; мало того, вне объективности, вне чистого, бескорыстного созерцания мы не можем уверовать в малейшее истинно художественное творчество. Поэтому наша эстетика должна сначала разрешить проблему, как вообще возможен «лирик» как художник: он, по свидетельству всех времен, постоянно твердящий Я и пропевающий перед нами всю хроматическую гамму своих страстей и желаний. Именно этот Архилох, рядом с Гомером, пугает нас криком ненависти и презрения, пьяными вспышками своей страсти; не является ли поэтому он, первый художник, получивший наименование субъективного, — по существу не-художником? Но откуда тогда уважение, высказанное ему, поэту, дельфийским оракулом, этим очагом «объективного» искусства, в весьма знаменательных изречениях?

На процесс своего поэтического творчества пролил свет Шиллер в одном ему самому необъяснимом, но, по-видимому, не вызывающем у него сомнений психологическом наблюдении: он признается именно, что в подготовительном к акту поэтического творчества состоянии не имел в себе и перед собою чего-либо похожего на ряд картин со стройной причинной связью мыслей, но скорее некоторое музыкальное настроение («Ощущение у меня вначале является без определенного и ясного предмета; таковой образуется лишь впоследствии. Некоторый музыкальный строй души предваряет всё, и лишь за ним следует у меня поэтическая идея»)¹¹. Присоединим теперь к этому важнейший феномен всей античной лирики — везде признававшееся вполне естественным соединение, даже тождественность лирика с музыкантом, по сравнению с которой наша новейшая лирика предстает изваянием божества без головы, — и мы можем теперь на основании нашей изложенной выше эстетической метафизики объяснить себе лирика следующим образом. Он

вначале, как дионисический художник, вполне сливается с Первоединым, его скорбью и противоречием, и воспроизводит образ этого Первоединого как музыку, если только последняя по праву была названа повторением мира и вторичным слепком с него; но затем эта музыка становится для него как бы зримой в *символическом сновидении* под аполлоническим воздействием сна. Прежнее, лишённое образов и понятий отражение изначальной скорби в музыке, с её разрешением в иллюзии, создает теперь вторичное отражение в форме отдельного уподобления или примера. Свою субъективность художник сложил уже с себя в дионисическом процессе: картина, которая являет ему теперь его единство с сердцем мира, есть сонная греза, воплощающая как изначальное противоречие и изначальную скорбь, так и изначальную радость иллюзии. Я лирика звучит, таким образом, из бездн бытия: его «субъективность» в смысле новейших эстетиков — одно воображение. Когда Архилох, первый лирик греков, выражает свою бешеную любовь и вместе с тем свое презрение дочерям Ликамба¹², то не его страсть пляшет перед нами в оргиастическом хмеле: мы видим Диониса и его менад, мы видим опьяненного мечтателя-безумца Архилоха, погруженного в сон, упавшего на землю — как нам это описывает Еврипид в «Вакханках», — спящего на высокой альпийской луговине под полуденным солнцем, и вот к нему подходит Аполлон и прикасается к нему лавром. Дионисически-музыкальная зачарованность спящего мечет теперь вокруг себя как бы искры образов, лирические стихи, которые в своем высшем развитии носят название трагедий и драматических дифирамбов.

Пластик, а равно и родственный ему эпик погружен в чистое созерцание образов. Дионисический музыкант — без всяких образов, сам во всей своей полноте — изначальная скорбь и изначальный отзвук ее. Лирический гений чувствует, как из мистических состояний самоотчуждения и единства вырастает мир образов и символов, имеющий совсем другую окраску, причинность и быстроту, чем тот мир пластика и эпика. В то время как последний с радостной отрадой живет среди этих образов, и только среди них, и не устает любовно созерцать их в мельчайших их подробностях; в то время как даже образ гневного Ахилла для него не более как образ, гневным выражением которого он наслаждается с радостью, вызываемой иллюзией снов — так что он этим зеркалом иллюзии огражден от соединения и слияния со своими образами, — образы лирика, напротив, не что иное, как *он* сам и только как бы различные объективации его самого, отчего он, будучи центром, вокруг которого вращается этот мир, и вправе вымолвить Я; но только это Я не сходно с Я бодрствующего эмпирически-реального человека, а представляет собою единственное вообще истинно-сущее

и вечное, покоящееся в основе вещей Я, сквозь отображения которого взор лирического гения проникает в основу вещей. Теперь представим себе, что он среди этих отображений увидел и *самого себя*, как не-гения, т. е. свой «субъект», всю толпу субъективных, направленных на определенный и кажущийся ему реальным предмет страстей и движений воли; если теперь может показаться, что лирический гений и соединенный с ним не-гений представляют одно целое, и первый высказывает о себе самом упомянутое словечко «я», то нас эта видимость уже не может ввести в заблуждение, как она, несомненно, ввела тех, которые определили лирика как субъективного поэта. В действительности Архилох, сжигаемый страстью, любящий и ненавидящий человек, лишь видение того гения, который теперь уже не Архилох, но гений мира и символически выражает изначальную скорбь в подобии человека-Архилоха; между тем как тот субъективно-желающий и стремящийся человек-Архилох вообще никак и никогда не может быть поэтом. Но нет и никакой нужды, чтобы лирик имел перед собой как отражение вечного бытия именно только феномен человека-Архилоха; и трагедия доказывает, насколько далеко может отойти мир видений лирика от этого действительно ближе всего стоящего феномена.

Шопенгауэр, от которого не скрылась трудность, представляемая лириком для философии искусства, полагает, что нашел выход, по которому я, однако, не считаю возможным следовать за ним, между тем как одному ему, в его глубокомысленной метафизике музыки, дано было в руки средство к окончательному устранению указанной трудности, что, как я полагаю, здесь в его духе и во славу его мною и сделано. Что до него самого, то он, в противовес сказанному мною, дает нижеследующее определение собственной сущности песни («Мир как воля и представление» I 295): «Субъект воли, т. е. собственное хотение,— вот что наполняет сознание поющего, часто как свободная от оков, удовлетворенная воля (радость), еще чаще, пожалуй, как задержанная воля (печаль), но всегда как аффект, страсть, возбужденное состояние души. Рядом же с этим и вместе с этим певец, при взгляде на окружающую природу, осознает себя как субъекта чистого, безвольного познания, неколебимый душевный покой которого приходит теперь в столкновение с напором всегда ограниченного, все еще недостаточного хотения; ощущение этого контраста, этого взаимодействия и есть то, что выражается в целостности песни и что является сущностью лирического состояния вообще. В нем как бы подходит к нам чистое познание, дабы спасти нас от воли и ее напора; мы следуем за ним, но лишь на мгновенья: все вновь и вновь хотение и воспоминание о наших личных целях вырывают нас из спокойной созерцательности; но и близкая красота окружа-

ющего нас, в которой нам дано чистое безвольное познание, все снова выманивает нас у воли. Поэтому-то в песне и лирическом настроении так странно смешиваются воля (личный интерес целей) и чистое созерцание всего нас окружающего; начинают искать соотношения между обеими или воображать таковые; субъективное настроение, аффект воли придают созерцанию окружающего своеобразную окраску, а эта последняя в рефлекс, в свою очередь, переносится на волю; истинная песня и будет отпечатком всего этого столь смешанного и в то же время раздельного душевного состояния»¹³.

Кто мог бы не заметить в этом описании, что лирика здесь характеризуется как не вполне достигнутое, как бы скачками, и то редко, приводящее к цели искусство, даже как полуискусство, *сущность* которого будто бы состоит в том, что хотение и чистое созерцание, т. е. неэстетическое и эстетическое состояния, как-то странно перемешаны между собой? Мы же скорее утверждаем, что вся эта противоположность, которую *Шопенгауэр* кладет в основу своего деления искусств как мерило ценности, противоположность субъективного и объективного, вообще неуместна в эстетике, так как субъект, волящий и преследующий свои эгоистические цели индивид, мыслим только как противник искусства, а не как его источник. Поскольку же субъект — художник, он уже свободен от своей индивидуальной воли и стал как бы медиумом, средой, через которую единый истинно-сущий субъект празднует свое освобождение в иллюзии. Ибо прежде всего — для нашего унижения и возвеличения — нам должно быть ясно то, что вся эта комедия искусства разыгрывается вовсе не для нас, как бы для нашего исправления и образования, что мы даже ничуть не являемся действительными творцами этого мира искусства, но вправе, конечно, предположить о себе, что для действительного творца этого мира мы уже — образы и художественные проекции и что в этом значении художественных произведений лежит наше высшее достоинство, ибо только как *эстетический феномен* бытие и мир *оправданы* в вечности, хотя, конечно, наше сознание об этом своем значении едва ли чем отличается от того, которое написанные на полотне воины имеют о представленной на нем битве. А если так, то и все наше художественное знание по существу своему вполне иллюзорно, ибо мы, как знающие, не едины и не тождественны с тем существом, которое, будучи единственным творцом и зрителем этой комедии искусства, в ней создает и находит себе вечное наслаждение. Лишь поскольку гений в акте художественного порождения сливается с тем Первохудожником мира, он и знает кое-что о вечной сущности искусства, ибо в этом последнем состоянии он чудесным образом уподобляется жуткому образу сказки, умеющему

оборачивать глаза и смотреть на самого себя; теперь он в одно и то же время субъект и объект, в одно и то же время поэт, актер и зритель.

6

По отношению к Архилоху учеными изысканиями обнаружено, что он ввел *народную песню* в литературу и что это деяние и доставило ему, по общей оценке греков, то исключительное место, которое он занимает рядом с Гомером. Но что представляет собою сама народная песня в ее противоположности к вполне аполлоническому эпосу? Что же иное, как не *perpetuum vestigium*¹⁴ соединения аполлонического и дионисического начал; ее огромное, простирающееся на все народы и непрестанно увеличивающееся во все новых и новых порождениях распространение свидетельствует нам о том, сколь могущественно это двойственное художественное стремление природы, оставляющее в народной песне следы, аналогичные тем, которые подмечаются в музыке народа, увековечивающей его оргиастические волнения. Да, вероятно, и историческим путем может быть доказано, что каждая богатая народными песнями и продуктивная в этом отношении эпоха в то же время сильнейшим образом была волнуема и дионисическими течениями, на которые необходимо всегда смотреть как на подпочву и предпосылку народной песни.

Но ближайшим образом народная песня имеет для нас значение музыкального зеркала мира, первоначальной мелодии, ищущей себе теперь параллельного явления в грезе и выражающей эту последнюю в поэзии. *Мелодия, таким образом, есть первое и общее*, отчего она и может испытать несколько объективаций, в нескольких текстах. Она и представляется в наивной оценке народа без всяких сравнений более важной и необходимой стороной дела. Мелодия рождает поэтическое произведение из себя, и притом все снова и снова; не что иное говорит нам и *деление народной песни на строфы*: я всегда с удивлением рассматривал этот феномен, пока наконец не нашел ему такого объяснения. Кто взглянет на собрание народных песен, например на «*Des Knaben Wunderhorn*»¹⁵, с точки зрения этой теории, найдет бесчисленные примеры того, как непрестанно рождающаяся мелодия мечет вокруг себя искры образов; их пестрота, их внезапная смена, подчас даже бешеная стремительность являют силу, до крайности чуждую эпической иллюзии и ее спокойному течению. С точки зрения эпоса этот неравномерный и беспорядочный мир образов лирики попросту заслуживает осуждения; и так наверняка и относились к нему торжественные

эпические рапсоды аполлонических празднеств в эпоху Терпандра¹⁶.

Итак, мы имеем в поэтическом творчестве народной песни высшее напряжение языка, стремящегося *подражать музыке*; поэтому с Архилохом выступает новый мир поэзии, в глубочайшем основании своем противоречащий гомеровскому. Вместе с тем мы описали единственно возможное отношение между поэзией и музыкой, словом и звуком: слово, образ, понятие ищет некоторого выражения, аналогичного музыке, и само испытывает теперь на себе ее могущество. В этом смысле мы можем различать в истории языка греческого народа два главных течения, смотря по тому, подражал ли язык миру явлений и образов или миру музыки. Стоит только поглубже призадуматься над словесным различием окраски синтаксического строя, материала слов у Гомера и Пиндара, чтобы понять значение этой противоположности; при этом каждому станет осязаемо ясно, что между Гомером и Пиндаром должны были прозвучать *оргастические мелодии флейты Олимпа*, которые еще в век Аристотеля, среди бесконечно более развитой музыки, влекли к опьяненному воодушевлению и, казалось, своим первоначальным воздействием возбуждали к подражанию все поэтические средства выражения современных им людей. Я напомню здесь об одном всем знакомом феномене наших дней, представляющемся с точки зрения нашей эстетики только предосудительным. Мы постоянно встречаемся с тем, как та или другая симфония Бетховена побуждает отдельных слушателей к передаче впечатления в ряде образов, хотя бы сопоставление различных порожденных музыкальным произведением образных миров и казалось при этом весьма фантастическим, пестрым, а подчас даже и противоречивым; изошрять свое убогое остроумие над такими сопоставлениями и при этом не замечать феномена поистине достойного истолкования — совершенно в духе названной эстетики. И даже если композитор воспользовался образами для толкования своего произведения, если, к примеру, он обозначил симфонию как пасторальную и одну какую-либо ее часть — как «сцену у ручья», а другую — как «веселую сходку поселян», то и это равным образом только уподобления, рожденные из музыки представления — и никак не предметы, служившие образцами для подражания в музыке, — представления, которые ни с какой стороны не могут быть поучительными для нас по отношению к *дионисическому* содержанию музыки и даже не имеют какой-либо исключительной ценности в ряду других подобных же образов. Этот процесс разряжения музыки в образы перенесем теперь на молодую, свежую, проявляющую свое творчество в языке народную массу, и тогда мы будем в состоянии догадаться, каким путем

возникла строфическая народная песня и как вся творческая сила народа в области речи должна была быть напряжена этим новым принципом подражания музыке.

Если мы таким образом можем рассматривать лирическую поэзию как подражательное излучение музыки в образах и понятиях, то мы приходим теперь к вопросу: «Чем *является* музыка в зеркале образности и понятий?» Она *является как воля* в шопенгауэровском смысле этого слова, т. е. как противоположность эстетическому, чисто созерцательному, безвольному настроению. Здесь нужно возможно строже различать понятие сущности и понятие явления: ибо музыка по сущности своей ни в коем случае не может быть волей; как таковая она должна была быть решительно изгнана из пределов искусства, поскольку воля есть нечто неэстетическое по существу; но музыка *является* — как воля. Ибо для выражения ее явления в образах лирик пользуется всеми движениями страсти — от шепота симпатии до раскатов безумия; стремясь инстинктивно выразить музыку в аполлонических символах, он представляет себе всю природу и себя в ней лишь как вечную волю, вожделение, стремление. Но поскольку он толкует музыку в образах, сам он покоится в неподвижности морской тиши аполлонического созерцания, сколько бы ни волновалось вокруг него в напоре и порыве все то, что он созерцает через медиум музыки. И даже когда он видит себя самого сквозь тот же медиум, его собственный образ является ему в состоянии неудовлетворенного чувства: его собственная воля, стремление, стон, ликование оказываются для него подобием, с помощью которого он толкует себе музыку. Вот в чем феномен лирика: в качестве аполлонического гения он истолковывает музыку в образе воли, между тем как сам он, вполне свободный от алчности воли, является чистым, неомраченным оком солнца.

Все это рассуждение построено на том, что лирика столь же зависима от духа музыки, сколь сама музыка в своей полнейшей неограниченности не *нуждается* в образе и понятии, но лишь *выносит* их рядом с собою. Поэзия лирика не может высказать ничего такого, что с безграничной всеобщностью и охватом не было бы уже заложено в той музыке, которая принудила поэта к образной речи. Мировую символику музыки никоим образом не передашь поэтому на исчерпывающий лад в слове, ибо она связана с исконным противоречием и исконной скорбью в сердце Первоединого и тем самым символизирует сферу, стоящую превыше всех явлений и предшествующую всякому явлению. По сопоставлению с нею скорее всякое явление представляется только подобием, поэтому *язык*, как орган и символ явлений, нигде и никогда не может обнажить перед нами внутреннюю сторону музыки, но при всех попытках подражать

музыке всегда соприкасается с нею лишь внешним образом; сокровеннейший же ее смысл, несмотря на все лирическое красноречие, нимало не становится нам ближе.

7

Теперь нам нужно призвать на помощь все расследованные до сих пор принципы искусства, чтобы разобраться в лабиринте, каковым мы принуждены признать *происхождение греческой трагедии*. Я думаю, что не будет абсурдом, если я скажу, что проблема этого происхождения ни разу не была еще даже серьезно поставлена, не говоря вовсе о ее разрешении, хотя уже неоднократно то сшивали летучие лоскутки античного предания в различных комбинациях, то вновь разрывали их. Это предание говорит нам с полной определенностью, *что трагедия возникла из трагического хора* и первоначально была только хором, и не чем иным, как хором; отсюда на нас ложится обязанность заглянуть в душу этого трагического хора, представляющего собственно первоначальную драму, не довольствуясь ни в коем случае ходячими оборотами речи вроде того, что он, мол, идеальный зритель или представляет собой народ в противоположность царственной области сцены. Пусть это последнее толкование, для многих политиков звучащее возвышенно — а именно что в этом хоре-народе, всегда остающемся правым при столкновении со страстными порывами и распутством царей, нашел свое выражение неизменный моральный закон демократических афинян, — представляется нам как бы подсказанным одной мыслью Аристотеля; для первоначальной формации трагедии оно не может иметь никакого значения, так как из ее религиозного начала все это противопоставление народа и властителя совершенно исключено, как и вообще всякая политико-социальная сфера; но и в отношении знакомой нам классической формы хора у Эсхила и Софокла мы сочли бы за богохульство говорить о каком-то предчувствии «конституционного народного представительства», хотя и нашлись люди, не испугавшиеся подобной хулы. Конституционное народное представительство не было известно *in praxi* античному государственному строю, и будем надеяться, что и в его трагедии оно не являлось ему, даже в виде «чаяния».

Значительно большей славой, чем это политическое истолкование хора, пользуется мысль А. В. Шлегеля, который предлагает нам смотреть на хор как на некоторую сущность и как бы экстракт толпы зрителей, как на «идеального зрителя». Этот взгляд при сопоставлении с упомянутой выше исторической

традицией, по которой первоначально трагедию представлял один хор, оказывается тем, что он и есть, т. е. грубым, ненаучным, хотя и блестящим, утверждением, которое получило, однако, свой блеск исключительно от сжатой формы его выражения, а также ввиду чисто германского пристрастия ко всему, что зовется «идеальным», и минутного удивления, которое это утверждение в нас вызывает. Мы бываем изумлены, как только начинаем сравнивать хорошо знакомую нам театральную публику с подобным хором, и спрашиваем себя, как вообще возможно извлечь путем идеализации из этой публики что-либо аналогичное трагическому хору. В глубине своей души мы отрицаем эту возможность и удивляемся при этом как смелости шлегелевского утверждения, так равным образом абсолютно отличной от нас природе греческой публики. Ведь мы всегда были того мнения, что настоящий зритель, кто бы он ни был, всегда отлично должен сознавать, что перед ним художественное произведение, а не эмпирическая реальность. А между тем трагический хор греков принужден принимать образы сцены за живые существа. Хор Океанид полагает, что действительно видит перед собой титана Прометея, и считает себя самого столь же реальным, как и бога на сцене. И разве чистейшим и высшим типом зрителя оказывается тот, кто, подобно Океанидам, признает телесную наличность и реальность Прометея? И что же, признаком идеального зрителя было бы взбежать на сцену и освободить бога от его терзаний? А мы-то верили в эстетическую публику и полагали, что каждый отдельный зритель тем даровитее, чем он более способен воспринимать художественное произведение как искусство, т. е. эстетически; и вот теперь шлегелевское выражение намекает нам на то, что совершенно идеальный зритель дозволяет миру сцены действовать на себя совсем не эстетически, а телесно-эмпирически. «Уж эти нам греки! — вздыхаем мы. — Они ставят нам всю нашу эстетику вверх ногами!» Но мы уже привыкли к этому и повторяем шлегелевское изречение всякий раз, как заходит речь о хоре.

Но приведенное нами столь ясное предание свидетельствует здесь против Шлегеля: хор сам по себе, без сцены, т. е. форма трагедии, и обсуждаемый нами хор идеальных зрителей не могут быть согласованы между собой. Что бы это был за род искусства, если бы он имел в своем основании понятие о зрителе и если бы подлинной формой его должен был бы считаться «зритель в себе». Зритель без зрелища есть лишенное смысла понятие. Итак, мы полагаем, что рождение трагедии не найдет себе объяснения ни в высоком уважении к моральному интеллекту массы, ни в понятии зрителя без зрелища, и считаем эту проблему слишком глубокой, чтобы ее можно было только задеть, исходя из столь плоских соображений.

Бесконечно более ценное прозрение в смысл хора проявил уже Шиллер в знаменитом предисловии к «Мессинской невесте»; он рассматривает хор как живую стену, воздвигаемую трагедией вокруг себя, чтобы начисто замкнуться от мира действительности и тем сохранить себе свою идеальную почву и свою поэтическую свободу.

Шиллер борется этим главным своим оружием против опшленного понятия естественности, против распространенного требования драматической иллюзии. Несмотря на то что самый день на сцене является только искусственным, что архитектура только символическая и метрическая речь носит идеальный характер, относительно трагедии как целого все еще распространено заблуждение. Недостаточно допускать только как поэтическую вольность то, что составляет сущность всякой поэзии. И вот он во введении хора усматривает решительный шаг, которым открыто и честно объявляется война всякому натурализму в искусстве.— Это, как мне представляется, и есть та самая точка зрения, для обозначения которой наше уверенное в своем превосходстве столетие употребляет презрительную кличку «псевдоидеализм». Я боюсь, что мы, со своей стороны, при нашем теперешнем уважении к естественности и действительности достигли как раз обратного всякому идеализму полюса, а именно области кабинета восковых фигур. И в этих последних есть своеобразное искусство, так же как и в известных, пользующихся всеобщей любовью романах современности; только пусть нам не досаждают претенциозным утверждением, что этим искусством преодолен гёте-шиллеровский «псевдоидеализм».

Но действительно, «идеальной» была та почва, по которой, согласно верному взгляду Шиллера, привык шествовать греческий хор сатиров — хор первоначальной трагедии, и высоко приподнята она над действительным путем смертных. Грек сколотил для этого хора легкий помост измышленного *естественного состояния* и поставил на него измышленные *природные существа*. Трагедия выросла на этой основе и действительно была этим с самого начала избавлена от кропотливого портретирования действительности. При всем том это все же не произвольно созданный фантазией мир между небом и землею; это скорее мир, равно вероятный и реальный, подобный тому, который уже имели верующие эллины в Олимпе и его обитателях. Сатир, как дионисический хоревт, живет в религиозно-призрачной действительности под санкцией мифа и культа. Что с него начинается трагедия, что из него говорит дионисическая мудрость трагедии,— это в данном случае столь же странный и удивительный для нас феномен, как и вообще возникновение трагедии из хора. Быть может, нам удастся получить исходную

точку для рассмотрения вопроса, если я выскажу утверждение, что этот сатир, измышленное природное существо, стоит в таком же отношении к культурному человеку, в каком дионисическая музыка стоит к цивилизации. О последней Рихард Вагнер говорит, что она так же теряет свое значение перед музыкой, как свет лампы перед дневным светом. Равным образом, думаю я, греческий культурный человек чувствовал себя уничтоженным перед лицом хора сатиров, и ближайшее действие дионисической трагедии заключается именно в том, что государство и общество, вообще все пропасти между человеком и человеком исчезают перед превосмогающим чувством единства, возвращающего нас в лоно природы. Метафизическое утешение, с которым, как я уже намекал здесь, нас отпускает всякая истинная трагедия, то утешение, что жизнь в основе вещей, несмотря на всю смену явлений, несокрушимо могущественна и радостна,— это утешение с воплощенной ясностью является в хоре сатиров, в хоре природных существ, неистребимых, как бы скрыто живущих за каждой цивилизацией и, несмотря на всяческую смену поколений в истории народов, пребывающих неизменными.

Этот хор служил утешением глубокомысленному и особенно предрасположенному к утонченнейшему и тягчайшему страданию эллину, острый взгляд которого проник в странное дело уничтожения, производимого так называемой всемирной историей, а также и в жестокость природы; ему грозила опасность отдаться стремлению к буддийскому отрицанию воли, и вот, его спасает искусство, а через искусство его для себя спасает — жизнь.

Дело в том, что восторженность дионисического состояния, с его уничтожением обычных пределов и границ существования, содержит в себе, пока оно длится, некоторый *летаргический* элемент, в который погружается все лично прожитое в прошлом. Таким образом, между жизнью повседневной и дионисической действительностью пролегает пропасть забвения. Но как только та повседневная действительность вновь выступает в сознании, она ощущается как таковая с отвращением; аскетическое, отрицающее волю настроение является плодом подобных состояний. В этом смысле дионисический человек представляет сходство с Гамлетом: и тому и другому довелось однажды действительно узреть сущность вещей, они *познали* — и им стало противно действовать; ибо их действие ничего не может изменить в вечной сущности вещей, им представляется смешным и позорным обращенное к ним предложение направить на путь истинный этот мир, «соскочивший с петель». Познание убивает действие, для действия необходимо покрывало иллюзии — вот наука Гамлета, не та дешевая мудрость Ганса-мечтателя, который из-за излишка рефлексии, как бы из-за преизбыт-

ка возможностей, не может добраться до дела; не рефлексия, нет! — истинное познание, взор, проникший ужасающую истину, получает здесь перевес над каждым побуждающим к действию мотивом как у Гамлета, так и у дионисического человека. Здесь уже не поможет никакое утешение, страстное желание не останавливается на каком-то мире после смерти, даже на богах; существование отрицается во всей его целостности, вместе с его сверкающим отражением в богах или в бессмертном потустороннем будущем. В осознании раз явившейся взорам истины человек видит теперь везде лишь ужас и нелепость бытия, теперь ему понятна символичность судьбы Офелии, теперь познал он мудрость лесного бога — Силена; его тошнит от этого.

Здесь, в этой величайшей опасности для воли, приближается, как спасающая волшебница, сведущая в целебных чарах, — *искусство*; оно одно способно обратить эти вызывающие отвлечение мысли об ужасе и нелепости существования в представления, с которыми еще можно жить: таковы представления о *возвышенном* как художественном преодолении ужасного и о *комическом* как художественном освобождении от отвращения, вызываемого нелепым. Сатирический хор дифирамба есть спасительное деяние греческого искусства; о срединный мир этих спутников Диониса разбивались описанные выше припадки угнетенного душевного состояния.

8

Сатир, как и идиллический пастух новейших времен, — оба суть порождения тоски по первоначальному и естественному; но с какой твердостью, с какой неустрашимостью ухватился грек за своего лесного человека и как стыдливо, как нерешительно заигрывал современный человек со своим приукрашенным созданием — трогательно наигрывающим на флейте, изнеженным пастушком! Природу, которой еще не коснулось познание, в которой еще замкнуты затворы культуры, — вот что видел грек в своем сатире, но из-за этого он еще не совпадал для него с обезьяной. Напротив: то был первообраз человека, выражение его высших и сильнейших побуждений, человека как воодушевленного мечтателя, приведенного в восторг близостью бога, — сердобольного товарища, в котором отражаются муки божества, вещателя мудрости из глубин природного лона, олицетворения полового всемогущества природы, к которому грек привык относиться с благоговейным изумлением. Сатир был чем-то возвышенным и божественным; таковым он должен был в особенности представляться затуманенному печалью взору дионисического человека. Его бы оскорбил вид разряженного, лживо измышленного пастуха: на неприкрытых и беззаботно величест-

венных письменах природы покочился его взор с возвышенным удовлетворением; здесь иллюзия культуры была стерта с первообраза человека, здесь открывался истинный человек, бородастый сатир, ликующий пред ликом своего бога. По сравнению с ним культурный человек сморщивался в лживую карикатуру. И по отношению к этим началам трагического искусства Шиллер прав: хор — живая стена, воздвигнутая против напора действительности, ибо он — хор сатиров — отражает бытие с большей полнотой, действительностью и истиной, чем обычно мнящий себя единственной реальностью культурный человек. Сфера поэзии лежит не вне пределов мира, как фантастическая невозможность, порожденная поэтически настроенной головой: она стремится быть чем-то прямо противоположным этой невозможности, неприкрашенным выражением истины, и оттого-то и должна отбрасывать лживый наряд мнимой действительности культурного человека. Контраст этой подлинной истины природы и культурной лжи, выдающей себя за единственную реальность, подобен контрасту между вечным ядром вещей, вещью в себе, и всей совокупностью мира явлений: и как трагедия с ее метафизическим утешением указывает на вечную жизнь этого ядра бытия при непрестанном уничтожении явлений, так уже и символика сатирического хора выражает в подобии это изначальное отношение между вещью в себе и явлением. Упомянутый нами идиллический пастух, созданный современными людьми, представляет лишь точное изображение суммы книжных иллюзий, принимаемых ими за природу; дионисический грек ищет истины и природы в ее высшей мощи — он чувствует себя заколдованным в сатира.

Охваченная такими настроениями и проникнутая такими познаниями, ликует и носится толпа служителей Диониса, могущество которого изменило их в их собственных глазах: они как бы видят в себе вновь возрожденных гениев природы — сатиров. Позднейший состав хора трагедии есть искусственное подражание этому естественному феномену; при этом, конечно, стало необходимым отделение дионисических зрителей от зачарованных Дионисом. Но только при этом нужно всегда иметь в виду, что публика аттической трагедии узнавала себя в хоре оркестры, что в сущности никакой противоположности между публикой и хором не было, ибо все являло собою лишь один большой величественный хор пляшущих и поющих сатиров или людей, которых представляли эти сатиры. Шлегелевское изречение получает для нас теперь новый и более глубокий смысл. Хор — «идеальный зритель», поскольку он единственный *созерцатель* — созерцатель мира видений сцены. Публика зрителей в том виде, как мы ее знаем, была незнакома грекам: в их театрах — с концентрическими дугами повышавшихся террасами

мест, отведенных зрителям,— каждый мог безусловно *отвлечься* от всего окружающего его культурного мира и в насыщенном созерцании мнить себя хоревтом. С этой точки зрения мы имеем право назвать хор, на примитивной его ступени в первобытной трагедии, самоотражением дионисического человека,— каковой феномен лучше всего прослеживается в актере, который, при действительном даровании, видит образ исполняемой им роли с полной ясностью, как нечто осязаемое, перед своими глазами. Хор сатиров есть прежде всего видение дионисической массы, как в свою очередь мир сцены есть видение этого хора сатиров; сила этого видения достаточна, чтобы сделать наш взор тупым и невосприимчивым к впечатлению «реальности», к культурным людям, расположившимся вокруг на местах для зрителей. Форма греческого театра напоминает уединенную горную долину: архитектура сцены представляется картиной пронизанных светом облаков, созёрцаемой с высоты носящимися по горам вакхантами; в этой дивной обстановке встает перед ними образ Диониса.

Это основное художественное явление, которое мы привлекли здесь для объяснения хора трагедии, представляется с точки зрения наших ученых воззрений на элементарные художественные процессы почти что неприличным; между тем ничто не может быть достовернее, чем то, что поэт только тогда и поэт, если видит себя окруженным образами, живущими и действующими перед его глазами, и созерцает их сокровеннейшую сущность. Ввиду одной характерной для наших современных способностей слабости мы склонны представлять себе эстетический первофеномен слишком сложным и абстрактным. Метафора для подлинного поэта — не риторическая фигура, но замещающий образ, который действительно носится перед ним, замещающая понятия. Характер для него не есть некоторое, сложенное из отовсюду подысканных черт, целое, но навязчиво живущее перед его глазами живое лицо, отличающееся от подобного же видения живописца лишь непрерывностью его дальнейшей жизни и дальнейшего действия. Почему описания Гомера так превосходят своей наглядностью описания других поэтов? Потому, что он больше видит. Мы говорим о поэзии в таких абстрактных выражениях именно потому, что все мы обычно плохие поэты. В сущности, эстетический феномен прост; надо только иметь способность постоянно видеть перед собой живую игру и жить непрестанно окруженным толпою духов — при этом условии будешь поэтом; стоит только почувствовать стремление превращаться в различные образы и говорить из других душ и тел — и будешь драматургом.

Дионисическое возбуждение способно сообщить целой массе это художественное дарование, этот дар видеть себя

окруженным толпой духов и чувствовать свое внутреннее единство с нею. Этот процесс трагического хора есть *драматический* первофеномен: видеть себя самого превращенным и затем действовать, словно ты действительно вступил в другое тело и принял другой характер. Этот процесс стоит во главе развития драмы. Здесь происходит нечто другое, чем с рапсодом, который не сливается со своими образами, но, подобно живописцу, видит их вне себя созерцающим оком; здесь налицо отказ от своей индивидуальности через погружение в чужую природу. И при этом названный феномен выступает эпидемически: целая толпа чувствует себя зачарованной таким образом. Поэтому дифирамб по существу своему отличен от всякого другого хорового пения. Девы, торжественно шествующие с ветвями лавра в руках ко храму Аполлона и поющие при этом торжественную песнь, остаются тем, что они есть, и сохраняют свои имена гражданок: дифирамбический хор есть хор преобразованных, причем их гражданское прошлое, их социальное положение совершенно забываются. Они стали вневременными, вне всяких сфер общества живущими служителями своего бога. Вся остальная хоровая лирика эллинов есть только огромное усиление роли единичного аполлонического певца; между тем как в дифирамбе мы имеем перед собой общину бессознательных актеров, которые смотрят и на себя, и друг на друга как на преобразованных.

Очарованность есть предпосылка всякого драматического искусства. Охваченный этими чарами, дионисический мечтатель видит себя сатиром и затем, как *сатир*, видит бога, т. е. в своем превращении зрит новое видение вне себя, как аполлоническое восполнение его состояния. С этим новым видением драма достигает своего завершения.

На основании всего нами узнанного мы должны представлять себе греческую трагедию как дионисический хор, который все снова и снова разряжается аполлоническим миром образов. Партии хора, которыми переплетена трагедия, представляют, таким образом, в известном смысле материнское лоно всего так называемого диалога, т. е. совокупного мира сцены, собственно драмы. В целом ряде следующих друг за другом разряжений эта первооснова трагедии излучает вышеуказанное видение драмы, которое есть исключительно сновидение и в силу этого имеет эпическую природу, но, с другой стороны, как объективация дионисического состояния, представляет собой не аполлоническое спасение в иллюзии, а, напротив, разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием. Таким образом, драма есть аполлоническое воплощение дионисических познаний и влияний и тем отделена от эпоса как бы огромной пропастью.

Хор греческой трагедии, символ дионисически возбужденной массы в ее целом, находит в этом нашем воззрении свое

полное объяснение. В то время как мы — исходя из той роли, которую играет хор на современной сцене, в особенности в опере, — совершенно не могли понять, каким образом трагический хор греков может быть древнее, первоначальнее и даже важнее собственного «действия», что нам, однако, ясно указано в предании; в то время как мы опять-таки не могли совместить в своем представлении утверждаемую преданием высокую его важность и первоначальность с тем обстоятельством, что он тем не менее состоит из одних низких служебных существ, первоначально даже из козлообразных сатиров; в то время как оркестра перед сценой оставалась для нас всегда загадкой, — теперь мы пришли к пониманию того, что сцена совместно с происходящим на ней действием в сущности и первоначально была задумана как *видение* и что единственной «реальностью» является именно хор, порождающий из себя видение и говорящий о нем всею символическою пляски, звуков и слова. Этот хор созерцает в видении своего господина и учителя — Диониса, и поэтому он извечно — хор *служителей*: он видит, как бог страдает и возвеличивается, и поэтому сам не принимает участия в *действии*. При этом решительно служебном по отношению к богу положении он все же остается высшим и именно дионисическим выражением *природы* и изрекает поэтому в своем вдохновении, как и она, слова мудрости и оракулы; как *сострадающий*, он в то же время и *мудрый*, из глубин мировой души вещающий истину. Таким образом возникает эта фантастическая и представляющаяся столь странной и предосудительной фигура мудрого и вдохновенного сатира, который в противоположность богу есть в то же время «престец» — отображение природы и ее сильнейших порывов, даже символ ее и вместе с тем провозвестник ее мудрости и искусства: музыкант, поэт, плясун и духовидец в *одном* лице.

Диониса, доподлинного героя сцены и средоточия видения, соответственно этому анализу и сообразно преданию вначале, в наидревнейший период трагедии, в действительности нет налицо, он лишь предполагается как наличный, т. е. первоначально трагедия есть только «хор», а не «драма». Позднее делается опыт явить бога в его реальности и представить образ видения, вместе со всей преображающей обстановкой его, как видимый всем взорам — тем самым возникает «драма» в более узком смысле. Теперь на долю дифирамбического хора выпадает задача поднять настроение зрителей до такой высоты дионисического строя души, чтобы они, как только на сцене появится трагический герой, усмотрели в нем не уродливо замаскированного человека, но как бы рожденное из их собственной зачарованности и восторга видение. Представим себе Адмета, в глубоком размышлении вспоминающего о своей недавно почившей жене Алкесте и снедаемого тоскою в духовном созерцании ее, — и вот, внезапно к нему подводят похожую по виду и по

походке закутанную женщину; представим себе внезапно охватывающее его трепетное беспокойство, его бурное сравнение, его инстинктивную уверенность — нашему взору предстанет нечто аналогичное тому ощущению, с которым дионисически возбужденный зритель созерцал шествовавшего по сцене бога, чьи страдания он уже воспринимал как собственные. Непроизвольно переносил он весь этот магически трепетавший перед его душой образ божества на замаскированную фигуру и как бы разрешал ее реальность в некоторую призрачную недействительность. Здесь мы имеем аполлоническое состояние сна, в котором дневной мир затуманивается, и перед нашими очами в постоянной смене вновь и вновь рождается другой мир, более отчетливый, более понятный, более поразительный, чем тот прежний мир, и все же подобный тени. На основании сказанного мы замечаем в трагедии последовательно проведенную противоположность стилей: язык, окраска, движение, динамика речи совершенно расходятся в дионисической лирике хора, с одной стороны, и в аполлоническом мире снов на сцене, как в двух отдельных сферах выражения. Аполлонические явления, в которых объективируется Дионис, не представляют уже «вечного моря, непрестанной смены, пылающей жизни»¹⁷, как музыка хора; это уже не те данные лишь в ощущении, не сгущенные еще в образ силы, в которых вдохновенный служитель Диониса чувствует приближение бога, — теперь со сцены говорит отчетливость и устойчивость эпических образов, теперь Дионис ведет свою речь уже не через посредство сил, но как эпический герой, почти языком Гомера.

9

Все, что в аполлонической части греческой трагедии, в диалоге, выступает на поверхность, имеет простой, прозрачный, прекрасный вид. В этом смысле диалог есть отображение эллина, природа которого открывается в пляске, ибо в пляске наивысшая сила лишь потенциальна, хотя и выдает себя в гибкости и роскоши движений. Поэтому речь софокловских героев и поражает нас своей аполлонической определенностью и ясностью, так что нам кажется, что мы сразу проникаем в сокровеннейшую сущность их естества и при этом несколько удивлены, что дорога к этой сущности так коротка. Но если отвлечься на время от этого выступающего на поверхность и явного характера героя, который, в сущности, не более как брошенный на темную стену световой образ, т. е. сплошное явление, — если, напротив, проникнуть в миф, проекцией которого являются эти светлые отражения, то мы переживаем внезапно феномен, стоящий в обратном отношении к одному известному оптическому явлению. Когда после смелой попытки взглянуть на солнце мы, ослепленные, отвращаем взор, то,

подобно целебному средству, перед нашими глазами возникают темные пятна; наоборот, явление световых образов софокловских героев — короче, аполлоническая маска — есть необходимое порождение взгляда, брошенного в страшные глубины природы, как бы сияющие пятна, исцеляющие взор, измученный ужасами ночи. Только в этом смысле мы можем решиться утверждать, что правильно поняли строгое и значительное понятие «греческая веселость», между тем как на всех путях и перекрестках современности мы постоянно встречаемся с ложно воспринятым понятием этой веселости в форме ничем не нарушаемого благополучия.

Наиболее отягченный страданиями образ греческой сцены, злосчастный *Эдип*, был задуман Софоклом как тип благородного человека, который, несмотря на всю его мудрость, предназначен к заблуждениям и к бедствиям, но в конце концов безмерностью своих страданий становится источником магической благодати для всего, что его окружает, — благодати, не теряющей своей действительности даже после его кончины. Благородный человек не согрешает, — вот что хочет нам сказать глубокомысленный поэт; пусть от его действий гибнут всякий закон, всякий естественный порядок и даже нравственный мир — этими самыми действиями очерчивается более высокий магический круг влияний, создающих на развалинах сокрушенного старого мира мир новый. Это хочет сказать нам поэт, поскольку он вместе с тем и религиозный мыслитель: как поэт он с самого начала показывает нам изумительно завязанный узел процесса, разрешая который судья шаг за шагом медленно движется к собственной гибели; чисто эллинское наслаждение диалектикой этого разрешения столь велико, что от него лежит на всем произведении какой-то налет высокомерной веселости, отбивающий везде острия у ужасающих предпосылок этого процесса. В «*Эдипе в Колоне*» мы находим ту же веселость, но внесенную в бесконечное просветление; удрученному чрезмерностью бедствий старцу, который во всем, что с ним случается, представляет исключительно *страдательное лицо*, противопоставлена — неземная радостность, нисходящая из божественной сферы и указующая нам, что герой в своем чисто пассивном отношении достиг высшей активности, простирающейся далеко за пределы его жизни, между тем как вся его сознательная деятельность и стремления в прошлой жизни привели его лишь к пассивности. Так для взора смертного медленно распутывается неразрешимо запутанный узел процесса легенды об Эдипе — и глубочайшая человеческая радость охватывает нас при этом божественном подобии диалектики. Если в этом объяснении мы точно передали намерение поэта, то все же может еще возникнуть вопрос, исчерпали ли мы тем содержание мифа, и тогда окажется, что все воззрение поэта —

не что иное, как тот упомянутый выше световой образ, который целительница-природа воздвигает перед нами после того, как мы бросили взгляд в бездну.. Эдип — убийца своего отца, муж своей матери, Эдип — отгадчик загадок сфинкса! Что говорит нам таинственная троичность этих роковых дел? Существует древнее, по преимуществу персидское, народное верование, что мудрый маг может родиться только от кровосмешения; по отношению к разрешающему загадки и вступающему в брак со своей матерью Эдипу можем мы тотчас же истолковать себе это в том смысле, что там, где пророческими и магическими силами разбиты власть настоящего и будущего, неизменный закон индивидуации и вообще чары природы, — причиной этому могла быть лишь необычайная противоестественность, так же как в том персидском поверье кровосмешение; ибо чем можно было бы понудить природу выдать свои тайны, как не тем, что победоносно противостоит ей, т. е. совершает нечто противоестественное? Это познание выражено, на мой взгляд, в упомянутой выше ужасающей тройственности судеб Эдипа: тот, кто разрешил загадку природы — этого двубразного сфинкса, — должен был нарушить и ее священнейшие законоположения, как убийца своего отца и супруг своей матери. Мало того, миф как бы таинственно шепчет нам, что мудрость, и именно дионисическая мудрость, есть противоестественная скверна, что тот, кто своим знанием низвергает природу в бездну уничтожения, на себе испытывает это разложение природы. «Острые мудрости обращается против мудреца; мудрость — преступное действие по отношению к природе» — вот те страшные положения, с которыми обращается к нам миф; но эллинский поэт, как луч солнца, прикасается к величественной и страшной Мемноновой статуе мифа, и она внезапно начинает звучать — софокловскими мелодиями!

Лучезарному венцу пассивности я противопоставлю теперь венец активности, сияющий вокруг главы эсхиловского *Прометей*. То, что мыслитель Эсхил имел нам сказать здесь, но что как поэт он дает нам лишь почувствовать в своем символическом образе, молодой Гёте сумел открыть нам в смелых словах своего Прометей:

Я здесь сижу, творю людей
По своему подобию,
Мне равное по духу племя —
Страдать и слезы лить,
И ликовать и наслаждаться,
И ни во что тебя не ставить,
Как я!¹⁸

Человек, поднявшийся до титанического, сам завоевывает себе свою культуру и принуждает богов вступить с ним в союз,

ибо в своей самоприобретенной мудрости он держит в руке их существование и пределы. Но самое удивительное в этой драме о Прометее, по основной мысли своей подлинно представляющей гимн неблагочестия,—это глубокая эсхилловская жажда *справедливости*: неизмеримое страдание смелого «одиночника», с одной стороны, и нужда богов, даже предчувствие их сумерек — с другой, понуждающая к примирению, к метафизическому объединению мощь этих миров страдания,— все это сильнейшим образом напоминает средоточие и основное положение эсхилловского мировоззрения, усматривающего вечную правду, царящую над богами и людьми, Мойру. При суждении об изумительной смелости, с которой Эсхил кладет олимпийский мир на весы своей справедливости, мы всегда должны помнить, что глубокомысленный грек имел в своих Мистериях устойчивую и крепкую подпочву метафизического мышления и что в случае припадков скептицизма он мог облегчать свою душу на олимпийцах. Греческий художник в особенности испытывал по отношению к этим божествам темное чувство взаимной зависимости, и именно в Прометее Эсхила символизировано это чувство. Титанический художник носил в себе упрямую веру в свои силы создать людей, а олимпийских богов по меньшей мере уничтожить, и это путем своей высшей мудрости, за каковую, правда, он принужден был расплачиваться вечным страданием. Дивная «творческая сила» великого гения, за которую недорого было заплатить даже и вечным страданием, суровая гордость *художника*,— вот в чем душа и содержание эсхилловской поэзии, между тем как Софокл в своем Эдипе, прелюдируя, запекает победную песнь *святого*. Но и в том толковании, которое Эсхил дает мифу, не исчерпана его изумительная и ужасающая глубина: художническая радость становления, пренебрегающая всякими бедствиями веселость художественного творчества— скорее светлый, облачный и небесный образ, играющий на поверхности черного озера печали. Сказание о Прометее — исконная собственность всей семьи арийских народов и документ, свидетельствующий об их одаренности сознанием глубокомысленно-трагического, и даже не лишено вероятности, что этот миф имеет для определения сущности всего арийского мира такое же характерное значение, как миф о грехопадении для всего семитического, и что оба мифа находятся между собою в той же степени родства, как и брат с сестрой. Предпосылкой мифа о Прометее является та чрезмерная ценность, которую наивное человечество придает *огню* как истинному палладиуму всякой растущей культуры; но то, что человек свободно распоряжается огнем и получает его не только как дар небес, в зажигающей молнии и согревающим пламени солнца,— это представлялось созерцательности первобыт-

ного человека злодеянием, ограблением божественной природы. И таким образом, с самого начала первая же философская проблема ставит мучительно неразрешимое противоречие между человеком и богом и подкатывает его, как камень, к воротам всякой культуры. Лучшее и высшее, чего может достигнуть человечество, оно вымогает путем преступления и затем принуждено принять на себя и его последствия, а именно всю волну страдания и горестей, которую оскорбленные небожители посылают, *должны* послать, на благородное, стремящееся ввысь человечество,—суровая мысль, странно отличающаяся по тому *достоинству*, которое она придает преступлению, от семитического мифа о грехопадении, где любопытство, лживость притворства, склонность к соблазну, похотливость — короче, ряд женских аффектов по преимуществу — рассматриваются как источник зла. То, что отличает арийское представление, — это возвышенный взгляд на *активность греха* как на прометеевскую добродетель по существу, причем тем самым найдена этическая подпочва пессимистической трагедии — как *оправдание* зла в человечестве, и притом как человеческой вины, так и неизбежно следующего за ней страдания. Несчастье, коренящееся в сущности вещей, которого созерцательный ариец не склонен отрицать путем кривотолков, противоречие, лежащее в самом сердце мира, открывается ему как взаимное проникновение двух различных миров, например божественного и человеческого, из коих каждый как индивид прав, но, будучи отдельным и рядом с каким-либо другим, неизбежно должен нести страдание за свою индивидуацию. При героическом порыве отдельного ко всеобщности, при попытке шагнуть за грани индивидуаций и самому стать *единым* существом мира — этот отдельный на себе испытывает скрытое в вещах изначальное противоречие, т. е. он вступает на путь преступлений и страданий. Так, арийцы представляют себе грех как мужа, семиты — вину как женщину; изначальный грех был совершен мужем, а изначальную вину допустила женщина. А впрочем — недаром поет хор колдунов:

Еще довольно это спорно,
Как ваша баба ни проворна,
Ее мужчина, хоть и хром,
Опередит одним прыжком ¹⁹.

Кому понятно это сокровеннейшее ядро сказания о Прометее — а именно заповеданная титанически стремящемуся индивиду необходимость преступления, — тот должен ощутить вместе с тем и неаполлонический элемент этого пессимистического представления: ибо Аполлон тем и хочет привести отдельные существа к покою, что отграничивает их друг от друга, и тем, что он постоянно все снова и снова напоминает об этих гра-

ницах как о священнейших мировых законах своими требованиями самопознания и меры. Но дабы при этой аполлонической тенденции форма не застыла в египетской окоченелости и холодности, дабы в стараниях предписать каждой отдельной волне ее путь и пределы не замерло движение всего озера,—прилив дионисизма время от времени снова разрушал все эти маленькие круги, в которые односторонне аполлоническая «воля» стремилась замкнуть эллинский мир. Этот внезапно подымавшийся прилив дионисизма брал тогда на себя отдельные маленькие валы индивидов, как брат Прометея, титан Атлант,—небесный свод. Титаническое стремление стать как бы Атлантом всех отдельных существ и на сильных плечах нести их все выше и выше, все дальше и дальше и есть то, что объединяет прометеевское начало с дионисическим. Эсхилловский Прометей в этом отношении — дионисическая маска, между тем как в упомянутой выше глубокой склонности Эсхила к справедливости выдает себя в глазах понимающих людей его происхождение от Аполлона, бога индивидуации и границ справедливости. И таким образом, двойственная сущность эсхилловского Прометея, его одновременно дионисическая и аполлоническая природа, может быть в отвлеченной формуле выражена приблизительно нижеследующим образом: «Все существующее и справедливо и несправедливо — и в обоих видах равно оправдано».

Таков твой мир! И он зовется миром!²⁰ —

10

Неопровержимое предание утверждает, что греческая трагедия в ее древнейшей форме имела своей темой исключительно страдания Диониса и что в течение довольно продолжительного времени единственный сценический герой был именно Дионис. Однако с той же степенью уверенности можно утверждать, что никогда, вплоть до Еврипида, Дионис не переставал оставаться трагическим героем, но что все знаменитые фигуры греческой сцены — Прометей, Эдип и т. д. — являются только масками этого первоначального героя — Диониса. То, что за всеми этими масками скрывается божество, представляет одно из существенных оснований для вызывавшей столь часто удивление типичной «идеальности» этих знаменитых фигур. Не помню, кто утверждал, что все индивиды, как индивиды, комичны и посему непригодны для трагедии, из чего пришлось бы заключить, что греки вообще не могли выносить индивидов на трагической сцене. И действительно, их чувство было, по-видимому, таково; да и вообще это платоновское различие и оценка «идеи» в ее противоположности к «идолу»,

к отображению, коренится в глубочайшем существе эллинизма. Если мы вздумаем воспользоваться терминологией Платона, то о трагических образах эллинской сцены можно было бы сказать приблизительно следующее: единственный действительно реальный Дионис является во множественности образов, под маской борющегося героя, как бы запутанный в сети индивидуальной воли. И как только этот являющийся бог начинает говорить и действовать, он получает сходство с заблуждающимся, стремящимся, страдающим индивидом, а то, что он вообще является с такой эпической определенностью и отчетливостью, есть результат воздействия толкователя снов — Аполлона, истолковывающего хору его дионисическое состояние через посредство указанного символического явления. В действительности же герой сцены есть сам страдающий Дионис мистерий, тот на себе испытывающий страдания индивидуации бог, о котором чудесные мифы рассказывают, что мальчиком он был разорван на куски титанами и в этом состоянии ныне чтится как Загрей²¹; при этом намекается, что это раздробление, представляющее дионисическое *страдание* по существу, подобно превращению в воздух, воду, землю и огонь, что, следовательно, мы должны рассматривать состояние индивидуации как источник и первооснову всякого страдания, как нечто само по себе достойное осуждения. Из улыбки этого Диониса возникли олимпийские боги, из слез его — люди. В этом существовании раздробленного бога Дионис обладает двойственной природой жестокого, одичалого демона и благого, кроткого властителя. Надежда эпиптов была связана с возрождением Диониса, которое мы в настоящее время должны истолковывать себе как предчувствие конца индивидуации; в честь этого грядущего третьего Диониса гремел бурный, ликующий гимн эпиптов. И только эта надежда может вызвать луч радости на лице разорванного, разбитого на индивиды мира, что и олицетворено мифом о погруженной в вечную печаль Деметре, которая впервые вновь познала *радость* лишь тогда, когда ей сказали, что она может *еще раз* родить Диониса. В приведенных нами воззрениях мы уже имеем в наличности все составные части глубокомысленного и пессимистического мировоззрения и вместе с тем *мистериальное учение трагедии* — основное познание о единстве всего существующего, взгляд на индивидуацию как изначальную причину зла, а искусство — как радостную надежду на возможность разрушения заклятия индивидуации, как предчувствие вновь восстановленного единства. —

Мы уже раньше намекнули на то, что гомеровский эпос есть то поэтическое творение олимпийской культуры, в котором она спела свою песнь победы над ужасами борьбы с титанами. Теперь, при первенствующем влиянии трагической поэзии, го-

меровские мифы вновь перерождаются и удостоверяют этой метемпсихозой, что тем временем и олимпийская культура была побеждена некоторым еще более глубоким миропониманием. Упорный титан Прометей возвестил своему олимпийскому мучителю, что его власть со временем подвергнется высшей опасности, если он своевременно не вступит с ним в союз. В Эсхиле мы узнаем союз испуганного, трепещущего за свой конец Зевса с Титаном. Таким образом минувший век титанов снова, как дополнение, поднимается из мрака Тартара на свет. Философия дикой и нагой природы обращает к пронсящему мимо нее хороводу мифов гомеровского мира непокровенный лик истины: они бледнеют, они дрожат перед молниеносным оком этой богини, пока могучая рука дионисического художника не принудит их наконец выступить служителями нового божества. Дионисическая истина овладевает всей областью мифа как символика ее познаний и выражает эти последние частью в доступном для всех культе трагедии, частью в таинственных отправлениях драматических празднеств мистерий, но как тут, так и там, под покровом старого мифа. Что это была за сила, освободившая Прометея от его коршунов и обратившая миф в носителя дионисической мудрости? То была равная по силе Гераклу мощь музыки; достигнув в трагедии своего высшего проявления, она сумела истолковать миф, придав ему новую глубокомысленную значительность; на это мы уже раньше указывали как на характерное в своей могущественности свойство музыки. Ибо такова судьба каждого мифа, что он постепенно как бы вползает в тесную оболочку мнимой исторической действительности и затем воспринимается какой-либо позднейшей эпохой, подходящей к нему с историческими запросами, как однажды бывший факт, и греки уже окончательно были на пути к остроумной и произвольной переделке всего мифического сна, приснившегося их юности, в историко-прагматическое сказание об этой юности. Ибо таким образом обычно и отмирают религии, а именно, когда мифические предпосылки какой-нибудь религии под строгим, рассудочным руководством ортодоксального догматизма систематизируются как готовая сумма исторических событий и когда начинают боязливо защищать достоверность этих мифов, но в то же время всячески противиться их дальнейшему естественному разрастанию и дальнейшей их жизни, когда, таким образом, отмирает чутье к мифу и на его место вступает претензия религии на исторические основы. Этот отмирающий миф и был теперь охвачен новорожденным гением дионисической музыки, и в его руке он еще раз расцвел красками, каких он еще никогда не являл, ароматом, пробуждающим томительное предчувствие некоего метафизического мира. После этого последнего выблес-

ка он падает, листья его вянут, и вскоре насмешливые Лукианы древности начинают ловить гонимые всеми ветрами, поблекшие, измятые цветы. В трагедии миф раскрывает свое глубочайшее содержание, находит свою выразительнейшую форму; в трагедии он еще раз подымается, как раненый герой, и весь сохранившийся еще остаток силы вместе с мудрым спокойствием умирающего загорается в его очах последним могучим светом.

Что тебе нужно было, кощунствующий Еврипид, когда ты пытался еще раз принудить этого умирающего к рабскому труду на пользу тебе? Он умер в твоих руках — руках насильника, и вот ты пустил в дело подложный, маскированный миф, который, как обезьяна Геракла, только рядился в древнее великолесье. И как для тебя умер миф, так умер для тебя и гений музыки; как бы ни грабил ты жадными руками все сады музыки, ты и тут был в силах создать только поддельную, маскированную музыку. И так как ты покинул Диониса, то и Аполлон покинул тебя: буди, поднимай с их ложа все страсти, замыкай их своими чарами в свой круг, точи и налаживай для речей своих героев софистическую диалектику — и у героев твоих только поддельные, маскированные страсти, и они говорят только поддельным, маскированным языком.

11

Греческая трагедия испытала другой конец, чем более древние родственные ей виды искусства: она покончила самоубийством вследствие неразрешимого конфликта, — следовательно, трагически, между тем как те, достигнув преклонного возраста, опочили все прекраснейшей и тихой смертью. Если вообще сообразно счастливому природному состоянию — покидать жизнь без мучительной агонии и оставляя по себе прекрасное потомство, то конец всех этих старейших родов искусства является нам такое счастливое природное состояние: они тихо погружались в небытие, и перед их гаснущими очами уже стояли прекрасные молодые отпрыски и в смелом движении бодро и нетерпеливо поднимали свои головы. По смерти греческой трагедии возникала, напротив, огромная, повсюду глубоко ощущаемая пустота; как однажды греческие мореходцы во времена Тиберия услышали с одинокого острова потрясающий вопль: «Великий Пан умер», так теперь слышалась во всем эллинском мире печальная, мучительная жалоба: «Умерла трагедия! Сама поэзия пропала вместе с нею! Прочь, прочь ступайте, вы — пропащие тощие эпигоны! Ступайте в обитель Аида, чтобы там хоть раз досыта наестся крохами былых художников!»

Но когда, несмотря на все, расцвел-таки еще новый род искусства, почитавший трагедию за свою предшественницу и учительницу, то со страхом можно было заметить, что он действительно похож чертами на свою мать, но теми чертами, которые она являла в долгой своей агонии. Эта агония трагедии — *Еврипид*; тот более поздний род искусства известен как *новейшая аттическая комедия*. В ней выродившийся образ трагедии продолжал жить как памятник ее из ряда вон тяжелой и насильной кончины.

В этой связи становится понятной та страстная тяга, которую авторы новейшей комедии питали к Еврипиду; так что не представляется особенно удивительным желание, выраженное Филемоном, который соглашался тотчас быть повешенным, только бы иметь возможность навестить в преисподней Еврипида, — впрочем, в том лишь случае, если бы он мог быть уверенным, что покойный и теперь еще сохранил свой ум. Но если мы пожелаем в немногих словах и без всякой претензии сказать нечто исчерпывающее, обозначить то, что у Еврипида было общего с Менандром и Филемоном и что для этих последних являлось в нем столь заслуживающим подражания, то достаточно будет сказать, что Еврипидом был выведен на сцену *зритель*. Тому, кто понял, из какого материала лепили прометеевские трагики до Еврипида своих героев и как далеко было от них намерение выводить на сцену точную маску действительности, будет безусловно ясна и отклоняющаяся в совершенно другую сторону тенденция Еврипида. Человек, живущий повседневной жизнью, проник при его посредстве со скамьи для зрителей на сцену; зеркало, отражавшее прежде лишь великие и смелые черты, стало теперь к услугам той кропотливой верности, которая добросовестно передает и неудачные линии природы. Одиссей, типичный эллин древнейшего искусства, опустился теперь под руками новейших поэтов до фигуры *graeculus*'а²², представляющего отныне в качестве добродушно-пронырливого домашнего раба средоточие драматического интереса. То, что Еврипид ставит себе в заслугу в «Лягушках» Аристофана, а именно что он вылечил своими домашними средствами трагическое искусство от его помпезной тучности, можно прежде всего почувствовать на его собственных трагических героях. В общем зритель видел и слышал теперь на еврипидовской сцене своего двойника и радовался тому, что этот последний умел так красиво говорить. Но одной только радостью не довольствовались: у Еврипида зритель учился сам говорить, чем Еврипид и хвастается в состязании с Эсхилом: от него, мол, научился теперь народ искусно и при помощи хитрейших софизмов наблюдать, рассуждать и делать выводы²³. Этим переворотом в общественной речи он вообще сделал

новейшую комедию возможной. Ибо с этих самых пор перестало быть тайной, как и с помощью каких сентенций повседневная жизнь может быть представлена на сцене. Мещанская посредственность, на которой Еврипид строил все свои политические надежды, получила теперь право речи, между тем как дотоле характер речей определялся в трагедии полубогом, в комедии — пьяным сатиром или получеловеком. И поэтому аристофановский Еврипид похваляется, как он изобразил всеобщую, знакомую всем, повседневную жизнь с ее суетой, о которой каждый способен высказать свое суждение. И если теперь вся масса философствует и с неслыханной рассудительностью распоряжается своим достоянием и ведет свои процессы, то это — его заслуга и результат привитой им народу мудрости.

К подобным образом подготовленной и просвещенной массе смело могла теперь обратиться новейшая комедия, для которой Еврипид стал в известном смысле учителем хора, но только на этот раз приходилось обучать хор зрителей. Как только последний научился петь в еврипидовской тональности, выступил вперед этот похожий на шахматную игру род драмы — новейшая комедия с ее непрерывным торжеством хитрости и пронырства. Еврипида же — учителя хора — непрестанно хвалили; мало того — готовы были убить себя, чтобы еще большему от него научиться, если бы только не знали, что трагические поэты так же мертвы, как и трагедия. А с этой последней эллин потерял и веру в свое бессмертие, не только веру в некоторое идеальное прошлое, но и веру в некоторое идеальное будущее. Слова известной надгробной надписи: «Старцем — легкомыслен и причудлив» — справедливы и по отношению к старческой поре эллинизма. Минута, острота, легкомыслие, причуда — вот его высшие божества; пятое сословие — сословие рабов — получает теперь господство по крайней мере в отношении душевного строя, и если вообще теперь еще можно говорить о «греческой веселости»; то это — веселье раба, не знающего никакой тяжелой ответственности, не стремящегося ни к чему великому, не умеющего ценить что-либо прошлое или будущее выше настоящего. Эта иллюзия «греческой веселости» и была тем, что возмущало вдумчивые и грозные натуры первых четырех веков христианства: им это женственное бегство от всего строгого и страшного, это трусливое довольство привольем наслаждения казалось не только достойным презрения, но и антихристианским по существу строем души. И их влиянию нужно приписать, что из столетия в столетие переходящее и продолжающее жить воззрение на греческую древность с почти непреодолимым упорством удерживает эту розоватую в своей окраске веселость, — словно и не было шестого века с его рождением трагедии, его мистериями, его Пифагором и

Гераклитом, словно художественные создания великого времени и вовсе отсутствовали — произведения, из которых каждое, взятое в отдельности, решительно необъяснимо на почве подобного старческого и рабского наслаждения существованием и предполагает наличность совершенно другого миропонимания как основание своего появления.

Мое последнее утверждение, что Еврипид ввел зрителя на сцену, чтобы тем самым дать зрителям и возможность с действительным пониманием дела произнести свое суждение о драме, может вызвать мнение, что старое трагическое искусство так и не нашло исхода из некоторого неправильного отношения к зрителю; и легко можно впасть в искушение и начать расхваливать радикальную тенденцию Еврипида, направленную на установление надлежащего отношения между художественным произведением и публикой, усматривая в ней шаг вперед по отношению к Софоклу. Но дело в том, что «публика» — только слово, а решительно не однородная и пребывающая неизменной в себе величина. Что должно обязывать художника прилагаться к силе, могущество которой основано только на численности? И если он в своем даровании и в своих намерениях чувствует превосходство над каждым из этих зрителей в отдельности, то как может он испытывать большее уважение к совокупному выражению всех этих подчиненных ему умов, чем к относительно наиболее одаренному отдельному зрителю? В действительности ни один греческий художник не обращался со своей публикой с большей дерзостью и самодовольством, чем Еврипид за долгие годы своей жизни: он, который даже тогда, когда масса пала к его ногам, с возвышенной смелостью открыто насмеялся над своей собственной тенденцией — той самой, которая доставила ему победу над массой. Если бы этот гениус имел малейшее благоговение перед пандемониумом публики, то он задолго до половины своего пути пал бы, сокрушенный, под ударами своих неудач. †

Из этих соображений мы усматриваем, что наше утверждение о Еврипиде, будто он ввел зрителя на сцену, чтобы сделать его способным с действительным знанием дела произносить свои суждения, было только предварительным, и нам надлежит поискать более глубокого объяснения его тенденции. С другой стороны, нам отовсюду известно, что Эсхил и Софокл, в течение всей своей жизни и даже далеко за пределами ее, пользовались во всей полноте народным расположением и что, таким образом, у этих предшественников Еврипида отнюдь не может быть речи о несоответствии между художественным произведением и публикой. Что могло так насильственно согнать богато одаренного и непрестанно стремившегося к творчеству художника с того пути, над которым сияли солнца великих имен

поэзии и безоблачное небо народного расположения? Что это было за странное внимание к зрителю, которое настроило его против зрителя? Как мог он от столь высокого уважения к своей публике — презирать свою публику?

Еврипид чувствовал себя — таково разрешение только что поставленной нами загадки — поэтом, стоящим выше массы, но не выше двух лиц из числа своих зрителей; массу он ввел на сцену, в тех двух зрителях он почитал единственных способных вынести правильное решение судей и наставников во всем, что касалось его искусства: следуя их советам и указаниям, он переносил на сцену, в души своих героев весь тот мир ощущений, страстей и переживаний, которые дотоле, как невидимый хор, появлялись на скамьях зрителей при каждом торжественном представлении; их требованиям уступал он, когда искал для этих новых характеров и новых слов, и нового тона; только в их голосах слышались ему законные приговоры о достоинстве его творчества, а также и возвещающее грядущую победу одобрение, когда случалось, что суд публики лишней раз выносил ему обвинительный приговор.

Из этих двух зрителей одним был сам Еврипид — Еврипид как мыслитель, не как поэт. О последнем можно было бы сказать, как и о Лессинге, что необычайная полнота его критического таланта если не вызывала, то по крайней мере постоянно оплодотворяла некоторое побочное продуктивно-художественное стремление. Это дарование, вся эта ясность и быстрота его критического мышления не покидали сидевшего в театре Еврипида, и он напряженно пытался уловить, разгадать в мастерских произведениях своих великих предшественников, как в потемневших картинах, черту за чертой, линию за линией. И вот при этом с ним случилось нечто, что не должно показаться неожиданным тем, кто посвящены в более глубокие тайны эсхилловской трагедии: он заметил нечто несоизмеримое в каждой черте и в каждой линии, некоторую обманчивую определенность и в то же время некоторую загадочную глубину, даже бесконечность заднего плана. Самая ясная фигура всегда имела за собой, как комета, какой-то хвост, указующий куда-то в неопределенное, неуяснимое. Тот же сумеречный полусвет лежал на всем строении драмы, в особенности на значении хора. И каким сомнительным оставалось для него, в конце концов, разрешение этических проблем! Каким спорным отношение к мифу и обработка его! Каким неравномерным распределение счастья и невзгод! Даже в языке старой трагедии многое казалось ему предосудительным, по меньшей мере загадочным; в особенности наталкивался он на излишнюю торжественность при самых простых отношениях, на преизбыток тропов и чудовищностей при простоте характеров. Так, беспокойный, сидел

он в театре, ломая себе голову, и он, зритель, принужден был сознаться, что не понимает своих великих предшественников. Но так как рассудок имел для него значение существенного корня всякого наслаждения и всякого творчества, то ему и приходилось спрашивать и оглядываться, нет ли еще кого, кто бы думал так же, как он, и, подобно ему, сознавал эту несоизмеримость. Но большинство, и в том числе единицы, отделялось от него недоверчивой улыбкой; объяснить же ему, отчего при всех его сомнениях и возражениях великие мастера все-таки были правы, никто не мог. И в этом мучительном состоянии он напал на *другого зрителя*, который не понимал трагедии и поэтому не уважал ее. С ним в союзе он мог осмелиться повести яростную борьбу из своего одиночества против художественных творений Эсхила и Софокла — не путем полемических сочинений, но как драматург, который *свое* представление о трагедии противопоставляет традиционному. —

12

Прежде чем назвать по имени этого другого зрителя, остановимся здесь на мгновение, чтобы вызвать в памяти описанное нами выше впечатление двойственности и несоизмеримости, присущее эсхилловской трагедии. Припомним наше собственное удивление при встрече с *хором и трагическим героем* этой трагедии; ни того, ни другого мы не могли согласовать ни с нашими привычками, ни с данными предания, пока мы не открыли этой двойственности, данной в самом происхождении и существе греческой трагедии, как выражения двух переплетенных между собой художественных инстинктов — *аполлонического и дионисического*.

Выделить этот коренной и всемогущий дионисический элемент из трагедии и построить ее заново и в полной чистоте на недиионисическом искусстве, обиходе и миропонимании — вот в чем заключалась открывающаяся нам теперь в ярком освещении тенденция Еврипида.

Еврипид сам на склоне лет весьма выразительно поставил современникам своим в форме мифа вопрос о ценности и значении этой тенденции. Имеет ли дионисическое начало вообще право на существование? Не следует ли его насильственно и с корнем вырвать из эллинской почвы? Несомненно, говорит нам поэт, если бы только это было возможно. Но бог Дионис слишком могуществен: самый рассудительный противник — как Пенфей в «Вакханках» — не приметно для него самого поддается чарам бога и затем в этом состоянии зачарованности спешит навстречу своей злосчастной судьбе. Суждение обоих

старцев, Кадма и Тирссия, по-видимому, есть и суждение старого поэта: размышлениям отдельных лиц, как бы последние ни были умны, не опрокинуть древней народной традиции, этого из поколения в поколение переходящего поклонения Дионису, и следовало бы даже по отношению к таким чудесным силам выказывать по меньшей мере некоторое дипломатически осторожное участие, причем, однако, не исключен и тот случай, что бог найдет оскорбительным такое прохладное участие и обратит в конце концов дипломата в дракона, что в данном случае и случилось с Кадмом. Это говорит нам поэт, который в течение долгой жизни с героическим напряжением сил боролся с Дионисом, чтобы на склоне этой жизни закончить свой путь прославлением противника и самоубийством, подобно человеку, который, истомленный головокружением, бросается вниз с башни, чтобы как-нибудь спастись от ужасного, невыносимого долгие вихря. Эта трагедия представляет протест против выполнимости его тенденции; но — увы! — она была уже проведена на деле! Чудесное совершилось: когда поэт выступил со своим отречением, его тенденция уже одержала победу. Дионис уже был прогнан с трагической сцены, а именно некоторой демонической силой, говорившей через Еврипида. И Еврипид был в известном смысле только маской: божество, говорившее его устами, было не Дионисом, не Аполлоном также, но некоторым во всех отношениях новорожденным демоном: имя ему было — *Сократ*. Здесь мы имеем новую дилемму: дионисическое и сократическое начала, и художественное создание — греческая трагедия — погребло через нее. Напрасно Еврипид старается утешить нас своим отречением, это ему не удастся: чудеснейший храм лежит в развалинах. Что пользы нам от жалобных криков разрушителя, от его признания, что это был прекраснейший из храмов? И даже то, что Еврипид судьями искусства всех времен в наказание превращен был в дракона, — кого может удовлетворить эта жалкая компенсация? —

Подойдем теперь поближе к этой *сократовской* тенденции, с помощью которой Еврипид боролся с эсхилловской трагедией и победил ее.

Какую цель — так должны мы спросить себя теперь — могло бы вообще иметь еврипидовское намерение основать драму исключительно на неднионисическом начале, если бы такое намерение было проведено им идеальнейшим образом? Какая форма драмы оставалась еще неиспользованной, если не признавать ее рождения из лона музыки в таинственном сумраке дионисизма? Единственно только драматизированный *эпос*: хотя, конечно, в этой аполлонической области искусства *трагическое* действие недостижимо. И дело тут не в содержании изображаемых событий: я готов утверждать даже, что Гёте не

смог бы в замысленной им «Навсикае» дать трагически потрясающее изображение самоубийства этого идиллического существа, как то было предположено у него в пятом акте; могущество эпически-аполлонического начала столь велико, что самые ужасные вещи под влиянием наслаждения иллюзией и спасения через иллюзию принимают в наших глазах характер чего-то волшебного. Творец драматизированного эпоса так же мало, как эпический рапсод, в состоянии слиться вполне со своими образами: он всегда только спокойно неподвижный, широко раскрытыми очами взирающий созерцатель, для которого образы постоянно *перед* ним. Актер в этом драматизированном эпосе остается в глубочайшей основе все еще рапсодом, священство сокровенных грез покоится на всех его действиях, так что он никогда не становится вполне актером.

Итак, в каком же отношении к этому идеалу аполлонической драмы стоит еврипидовская трагедия? В том же отношении, в каком к величественному рапсоду древних времен — тот более молодой рапсод, который излагает нижеследующим образом сущность своего характера в платоновском «Ионе»: «Когда я веду речь о чем-либо печальном, глаза мои наполняются слезами; если же то, что я говорю, страшно и ужасно, то волосы на голове моей встают дыбом от ужаса, и сердце мое бьется»²⁴. Здесь мы не видим уже упомянутого выше эпического самопогружения и забвения в иллюзии, лишенной аффектов холодности истинного актера, который, именно в высшем подъеме своей деятельности, весь иллюзия и радость иллюзии. Еврипид — актер с бьющимся сердцем, с волосами, вставшими дыбом; как сократический мыслитель — он набрасывает план, как страстный актер — выполняет его. Но он не бывает чистым художником ни при разработке плана, ни при выполнении его. Поэтому еврипидовская драма в одно и то же время и нечто холодное, и нечто пламенное, равно способное и заморозить, и спалить; она не может достигнуть аполлонического действия эпоса, между тем как, с другой стороны, она порвала, где только можно, со всеми дионисическими элементами, и теперь, чтобы произвести хоть какое-нибудь действие, ей приходится искать новых средств возбуждения, которые, понятно, не могут уже лежать в пределах единственных двух художественных стремлений — аполлонического и дионисического. Этими средствами возбуждения служат холодные парадоксальные *мысли* — вместо аполлонических созерцаний — и пламенные *аффекты* — вместо дионисических восторгов, и притом мысли и аффекты, в высшей степени реалистично подделанные, а не погруженные в эфир искусства.

Если, таким образом, нам стало ясно, что Еврипиду вообще не удалось основать драму исключительно на аполлоническом

элементе и что его недидонисическая тенденция завела его, на-
против того, на натуралистическую и антихудожественную до-
рогу,— то мы можем теперь ближе подойти к *эстетическому*
сократизму, верховный закон которого гласит приблизительно
так: «Все должно быть разумным, чтобы быть прекрасным» —
как параллельное положение к сократовскому: «Лишь знающий
добродетелен». С этим каноном в руке Еврипид измерял каж-
дую частность и выправлял ее сообразно этому принципу —
язык, характеры, драматургическое построение, хоровую музы-
ку. То, что мы при сравнении с софокловской трагедией столь
часто ставим в укор Еврипиду как поэтический недостаток
и регресс, есть в большинстве случаев продукт этого упорного
критического процесса, этой дерзкой рассудочности. Еврипи-
довский *пролог* может послужить нам примером продуктив-
ности названного рационалистического метода. Трудно себе
представить что-либо более противоречащее нашей сценической
технике, чем пролог в драме Еврипида. Что какое-нибудь дей-
ствующее лицо выходит в начале пьесы одно на сцену и рас-
сказывает, кого оно из себя представляет, что имело место до
сего времени и даже что произойдет в течение пьесы,— это
современный драматург назвал бы причудливым и непрости-
тельным пренебрежением эффектами напряженного ожидания.
Ведь сообщается все, что случится; кто же после этого станет
сидеть и ждать, пока все это осуществится в действительности?
— ведь здесь ни в коем случае не имеет места действительно
возбуждающее отношение вещего сна к наступающей по-
зднее действительности. Совершенно иначе рассуждал Еври-
пид. Действие трагедии никогда не основывалось на эпическом
напряженном ожидании, на возбуждающей неизвестности того,
что произойдет сейчас или в непродолжительном времени; суть
дела заключалась скорее в тех великих риторико-лирических
сценах, где страсть и диалектика главного героя разливались
широким и могучим потоком. Все служило подготовлением
к пафосу, а не к действию, а что не служило подготовкой
к пафосу, то считалось негодным. Но что наиболее мешает
свободно отдаться сладостному созерцанию таких сцен, так это
те случаи, если зрителю недостает какого-нибудь промежуточ-
ного звена, если есть разрыв в ткани предшествующих событий;
пока зрителю приходится еще вычислять и соображать, какой
смысл может иметь то или другое действующее лицо и на каких
предпосылках основан тот или другой конфликт чувств или
намерений, он не может вполне погрузиться в страдания и дей-
ствия главных действующих лиц, ему недоступны захватыва-
ющие дух сострадание и страх. Эсхило-софокловская трагедия
пускает в ход остроумнейшие приемы, чтобы дать зрителю
в первых сценах как бы невзначай в руки все необходимые для

понимания нити: здесь сказывается то благородное мастерство, которое как бы маскирует все формально *необходимое* и придает ему вид случайного. Еврипид, надо полагать, замечал у зрителей во время этих первых сцен своеобразное беспокойство, вызванное необходимостью решения задачи, представляемой предшествовавшими событиями, так что поэтические красоты и пафос экспозиции пропадали для них. Поэтому он и помещает пролог еще перед экспозицией и влагает его в уста персонажу, заслуживающему доверия: какому-нибудь божеству приходилось зачастую как бы гарантировать публике ход трагедии и рассеивать все сомнения в реальности мифа; подобным же образом, как Декарт мог доказать реальность эмпирического мира только ссылкой на правдивость Бога и на его неспособность ко лжи. Той же божественной правдивостью пользуется Еврипид еще раз в конце своей драмы, чтобы поставить для публики судьбу своих героев вне возможных сомнений: в этом задача пресловутого *deus ex machina*²⁵. Между эпическим взглядом на прошлое и взглядом в будущее лежит драматико-лирическое настоящее, собственно «драма».

Таким образом, Еврипид как поэт есть прежде всего отголосок собственных сознательных уразумений, и именно это дает ему такое знаменательное положение в истории греческого искусства. В своем критико-продуктивном творчестве он часто должен был чувствовать себя так, словно его задача — жизненно воплотить в драме начало того сочинения Анаксагора, первые слова которого гласят: «Вначале все было смешано; тогда явился рассудок и создал порядок»²⁶. И если Анаксагор со своим *Nus* представлял среди философов первого трезвого среди поголовно пьяных, то и Еврипиду, пожалуй, его отношение к другим трагическим поэтам могло представляться в подобном же виде. До тех пор, пока единственный устроитель и властелин всего, *Nus*, был отстранен от художественного творчества, все пребывало еще в безразличии хаотического первозданного развара; таково должно было быть суждение Еврипида, так должен был он, первый «трезвый», судить о «пьяных» поэтах, осуждая их. То, что Софокл сказал об Эсхиле, а именно что этот последний всегда действует правильно, хотя и бессознательно, не должно было прийти по душе Еврипиду, который в данном случае мог признать только, что Эсхил, *раз* он творит бессознательно, — творит не то, что следует. И божественный Платон также говорит о творческой способности поэта, поскольку это не есть сознательное уразумение, в большинстве случаев иронически и уподобляет эту способность дару прорицателя и снотолкователя; поэт, мол, способен начать творить не прежде, чем он станет бессознательным и рассудок его покинет. Еврипид поставил себе задачею, как ту же задачею

поставил себе и Платон, явить обратный образец, некоторую противоположность «безрассудного» поэта; его основное эстетическое положение «Все должно быть сознательным, чтобы быть прекрасным» есть, как я уже сказал, положение, параллельное сократовскому «Все должно быть сознательным, чтобы быть добрым». Ввиду этого Еврипид может считаться для нас поэтом эстетического сократизма. Сократ же и был тот *второй зритель*, который не понимал древнейшей трагедии и потому не ценил ее; в союзе с ним Еврипид отважился стать герольдом нового художественного творчества. Если же от этого погибла старая трагедия, то, следовательно, эстетический сократизм — смертоносный принцип, но, поскольку борьба была направлена против дионисизма в древнем искусстве, мы узнаем в Сократе противника Диониса, нового Орфея, восстающего против Диониса и, хотя и предназначенного к растерзанию менадами афинского судилища, все же обращающего в бегство самого могущественного бога; этот бог некогда, когда он бежал от эдонского царя Ликурга, спасся в глубину моря — теперь он погрузился в мистические волны мало-помалу охватившего весь мир таинственного культа.

13

Что Сократ имел в тенденции тесную связь с Еврипидом, не ускользнуло от современной ему древности, и самое красноречивое выражение этого счастливого чутья представляет ходившая по Афинам легенда, что Сократ имеет обыкновение помогать Еврипиду в его творчестве. Оба имени произносились приверженцами «доброе старого времени» вместе, когда им приходилось перечислять современных им соблазнительей народа, влиянию которых приписывалось, что старая марафонская несокрушимая крепость тела и духа все более и более уступает место сомнительному просвещению при постоянно растущем захирении телесных и душевных сил. В таком полунегодующем, полупрезрительном тоне говорит обычно аристофановская комедия об этих мужах, к ужасу современников, которые, правда, охотно жертвуют Еврипидом, но не могут надивиться на то, что Сократ является у Аристофана первым и верховным *софистом*, зеркалом и выразителем сущности всех софистических стремлений; причем единственное утешение, которое остается, — выставить у позорного столба самого Аристофана, как изолгавшегося и распутного Алкивиада поэзии. Не становясь здесь на защиту глубоких инстинктов Аристофана от подобных нападений, я буду продолжать мое доказательство тесной связи Сократа с Еврипидом, основываясь на чувстве древних; в этом

отношении следует в особенности напомнить, что Сократ, как противник трагического искусства, воздерживался от посещения трагедии и появлялся среди зрителей, лишь когда шла новая пьеса Еврипида. Наиболее же знаменито близкое сопоставление обоих имен в изречении дельфийского оракула, который назвал Сократа мудрейшим из людей, одновременно высказав, что вторая награда на состязании в мудрости должна принадлежать Еврипиду.

Третьим в этой градации был назван Софокл: он, который похвалялся перед Эсхилом, что делает то, что надо, и притом оттого, что *знает*, что надо делать. Очевидно, что именно степень ясности этого *знания* есть то общее, что дает названным мужам право именоваться — тремя «знающими» своего времени.

Но самое острое слово, характеризующее эту новую и неслыханно высокую оценку знания и разума, было сказано Сократом, когда он заявил, что нашел только одного себя, сознающего в том, что он *ничего не знает*; между тем как в своих критических странствованиях по Афинам он, заговаривая с величайшими государственными людьми, ораторами, поэтами и художниками, везде находил уверенность в своем знании. С изумлением убеждался он, что все эти знаменитости не имели даже правильного понимания своего собственного призвания и выполняли его исключительно по инстинкту. «Только по инстинкту» — этими словами мы затрагиваем самое сердцевину и средоточие сократической тенденции. Ими сократизм произносит приговор как искусству, так и этике своего времени; куда он ни обращает свои испытующие взоры, везде видит он недостаток разума и могущество обманчивой мечты и заключает из этого недостатка о внутренней извращенности и негодности всего существующего. Лишь с этой стороны полагал Сократ необходимым исправить существование: он, исключительный, с выражением презрения и превосходства, как предтеча совершенно иного рода культуры, искусства и морали, вступает в мир, благоговейно ухватиться за краешек которого мы сочли бы величайшим нашим счастьем.

Вот где источник тех огромных сомнений, которые охватывают нас каждый раз, как мы созерцаем образ Сократа, и все снова и снова побуждают нас понять смысл и цель этого загадочнейшего явления древности. Кто этот человек, дерзающий в одиночку отрицать греческую сущность, которая в лице Гомера, Пиндара и Эсхила, Фидия, Перикла, Пифии и Диониса неизменно вызывает в нас чувства изумления и преклонения, как глубочайшая бездна и недостижимая вершина? Какая демоническая сила могла осмелиться выплеснуть на землю этот волшебный напиток? Кто этот полубог, к которому

хор благороднейших духов человечества принужден взывать: «Горе! Горе! Ты сокрушил его, этот прекрасный мир, могучей дланью, он падает, он рушится!»²⁷

Ключ к природе Сократа дает нам то удивительное явление, которое известно под именем «демон Сократа». В тех исключительных положениях, когда его чудовищный ум приходил в колебание, он находил себе твердую опору в божественном голосе внутри себя. Этот голос всегда только *отговаривал*. Инстинктивная мудрость показывалась в этой совершенно ненормальной натуре только для того, чтобы по временам проявлять свое *противодействие* сознательному познанию. Между тем как у всех продуктивных людей именно инстинкт и представляет творчески-утвердительную силу, а сознание обычно критикует и отклоняет,— у Сократа инстинкт становится критиком, а сознание творцом—воистину чудовищность *per defectum*^{28!} А именно: мы замечаем здесь чудовищный *дефект* всякого мистического предрасположения, так что Сократа можно было бы обозначить как специфического *не-мистика*, в котором логическая природа путем гипертрофии так же чрезмерно развилась, как в мистике—его инстинктивная мудрость. С другой же стороны, этому проявляющемуся в Сократе логическому стремлению совершенно отказано было в способности обращаться на себя; в этом своем необузданном течении он являет природную мощь, какую мы встречаем обычно с изумлением и ужасом только в величайших инстинктивных силах. Кому удалось ощутить в сочинениях Платона хотя бы только слабое веяние этой божественной наивности и уверенности сократовской жизнедеятельности, тот почувствует и то, как это огромное маховое колесо логического сократизма вертится, в сущности, как бы за Сократом и как это движение приходится созерцать сквозь Сократа, как сквозь некую тень. А что он сам догадывался об этом соотношении, это видно из той исполненной достоинства строгости, с которой он постоянно и даже перед судьями ссылается на свое божественное призвание. Опровергнуть его в этом случае было, в сущности, столь же невозможно, как и одобрить его разлагающее инстинкты влияние. Ввиду этого неразрешимого конфликта была предуказана, раз он был поставлен перед судом греческой государственности, лишь одна форма возможного приговора—изгнание: как нечто во всех отношениях загадочное, не подходящее ни под какую рубрику, необъяснимое, его следовало изгнать за пределы общины, причем никакое потомство не было бы вправе за это обвинять афинян. Но что его приговорили к смерти, а не к изгнанию, этого, по-видимому, добился сам Сократ, с полным сознанием и без естественного страха перед смертью: он пошел на смерть с тем же спокойствием, с каким он, по описанию Платона, как по-

следний сотрапезник, покидает при брезжущем рассвете дня пир, чтобы начать новый день, между тем как за его спиной на скамьях и на земле остаются заспавшиеся гости, чтобы грезить о Сократе, этом истинном эротике. *Умиравший Сократ* стал новым, никогда дотоле невиданным идеалом для благородного эллинского юношества: впереди всех пал ниц перед этим образом типичный эллинский юноша — Платон со всей пламенной преданностью своей мечтательной души.

14

Представим себе теперь единое огромное циклопическое око Сократа обращенным на трагедию; око, в котором никогда не сверкало прекрасное безумие художнического вдохновения; представим себе, насколько этому оку был недоступен благо-расположенный взгляд в дионисические глубины — что в сущности должно было увидеть оно в «возвышенном и высокославном» трагическом искусстве, как называет его Платон? Нечто весьма неразумное, где причины как бы не имеют действия, а действия не имеют причин; к тому же все в целом так пестро и многообразно, что на рассудительные натуры оно должно действовать отталкивающим образом, а для чувствительных и впечатлительных душ быть своего рода огнеопасным веществом. Мы знаем тот единственный род искусства, который был доступен его пониманию, — это была *эзоповская басня*, да и тут, наверное, играла роль та добродушная покладистость, с которой добрый, честный Геллерт в своей басне о пчеле и курице воспеваает поэзию:

Ее ты пользу зришь на мне;
Кому Бог отказал в уме,
Тот на примерах понимает ²⁹.

Но по-видимому, Сократ не находил даже, чтобы трагическое искусство «на примерах» поучало истине, не говоря уже о том, что оно обращается к тому, «кому Бог отказал в уме», следовательно, не к философам, что составляет двойной повод держаться от него подальше. Как и Платон, он причислял его к льстивым искусствам, изображающим только приятное, а не полезное, и требовал поэтому от своих учеников воздержания и строгой самоизоляции от подобных нефилософских развлечений; и это с таким успехом, что молодой трагический поэт Платон первым делом сжег свои творения, чтобы иметь возможность стать учеником Сократа. Там же, где в борьбу с сократовскими положениями вступали непобедимые склонности, у его учения все же хватало силы, чтобы, совместно с мощью

этого огромного характера, вытолкнуть самую поэзию на новые и до тех пор неизведанные пути.

Примером этому может служить только что названный Платон: он, который в осуждении трагедии и искусства вообще во всяком случае не уступает наивному цинизму своего учителя, все же принужден был, покоряясь полной художественной необходимости, создать форму искусства, внутренне родственную этим уже существующим и отрицаемым им формам искусства. Главный упрек, который Платон мог сделать старому искусству, а именно что оно есть подражание призраку и, следовательно, относится к еще более низменной сфере, чем эмпирический мир,— этот упрек прежде всего не должен был иметь места по отношению к новому художественному произведению; и вот мы видим, как Платон старается стать выше действительности и изобразить лежащую в основе этой псевдодействительности идею. Но таким образом Платон как мыслитель пришел окольными путями туда же, где как поэт он всегда чувствовал себя дома,— к той самой плоскости, с которой Софокл и все старое искусство торжественно протестовали против брошенного им выше упрека. Если трагедия впитала в себя все прежние формы искусства, то аналогичное может в эксцентрическом смысле быть сказано и о платоновском диалоге, который, как результат смещения всех наличных стилей и форм, колеблется между рассказом, лирикой, драмой, между прозой и поэзией и нарушает тем самым также и строгий древний закон единства словесной формы; еще дальше по этому пути пошли *цинические* писатели, которые крайней пестротой стиля и постоянными переходами от прозаической формы к метрической и обратно осуществили и литературный образ «неистовствующего Сократа», служившего им образцом для подражания в жизни. Платоновский диалог был как бы тем челном, на котором потерпевшая крушение старая поэзия спаслась вместе со всеми своими детьми: стесненные на узкой ладье и боязливо покорные единому кормчему— Сократу, пустились они теперь в новый мир, который не мог наглядеться на фантастическую картину этого плаванья. Поистине Платон дал всем последующим векам образец новой формы искусства — образец *романа*, который может быть назван возведенной в бесконечность эзоповской басней, где поэзия живет в подобном же отношении подчинения к диалектической философии, в каком долгие века жила философия к богословию, а именно, как *ancilla*³⁰. Таково было новое положение поэзии, в которое насильственно поставил ее Платон под давлением демонического Сократа.

Здесь *философская мысль* перерастает искусство и принуждает его более тесно примкнуть к стволу диалектики и ухватиться за него. В логический схематизм как бы переродилась *аполлоническая* тенденция; нечто подобное нам пришлось заметить

у Еврипида, где, кроме того, мы нашли переход *дионисического начала* в натуралистический аффект. Сократ, диалектический герой платоновской драмы, напоминает нам родственные натуры еврипидовских героев, принужденных защищать свои поступки доводами «за» и «против», столь часто рискуя при этом лишиться нашего трагического сострадания; ибо кто может не заметить *оптимистического* элемента, скрытого в существе диалектики, торжественно ликующего в каждом умозаключении и свободно дышащего лишь в атмосфере холодной ясности и сознательности?—И этот оптимистический элемент, раз он проник в трагедию, должен был мало-помалу захватить ее дионисические области и по необходимости толкнуть ее на путь самоуничтожения, вплоть до смертельного прыжка в область мещанской драмы. Достаточно будет представить себе все следствия сократовских положений: «добродетель есть знание», «грешат только по незнанию», «добродетельный есть и счастливый»,—в этих трех основных формах оптимизма лежит смерть трагедии. Ибо в таком случае добродетельный герой должен быть диалектиком, между добродетелью и знанием, верой и моралью должна быть необходимая и видимая связь; в таком случае трансцендентальная справедливость в развязке Эсхила должна быть унижена до плоского и дерзкого принципа «поэтической справедливости» с его обычным *deus ex machina*.

Чем же является теперь сопоставленный с этим новым сократически-оптимистическим миром сцены хор и вообще весь музыкально-дионисический фон трагедии? Чем-то случайным, некоторым, пожалуй и не необходимым, воспоминанием о первоисточнике трагедии, между тем как мы ведь видели, что хор может быть понятен и объясним только как *причина* трагедии и трагизма вообще. Уже у Софокла сказывается эта неуверенность по отношению к хору—важный признак того, что уже у него дионисическая почва трагедии начинает давать трещины. Он уже не решается доверять хору главную долю участия в действии, а, напротив, настолько ограничивает его область, что хор теперь является почти координированным с актерами, словно он из оркестры возведен на сцену, чем, конечно, его сущность окончательно разрушена, хотя Аристотель и высказывает свое одобрение именно такому пониманию хора. Этот сдвиг в положении хора, который Софокл во всяком случае рекомендовал своей практикой, а по преданию—даже в отдельном сочинении, есть первый шаг к *уничтожению* хора, фазы которого у Еврипида, Агафона и в новейшей комедии следовали друг за другом с ужасающей быстротой. Оптимистическая диалектика гонит бичом своих силлогизмов *музыку* из трагедии, т. е. разрушает существо трагедии, которое может быть толкуемо исключительно как манифестация и явление

в образах дионисических состояний, как видимая символизация музыки, как мир грез дионисического опьянения.

Если, таким образом, мы принуждены допустить некоторую антидионисическую тенденцию, действовавшую еще до Сократа и получившую в лице его лишь неслыханно величественное выражение, то нам не следует бояться вопроса — на что указывает такое явление, как Сократ; на таковое явление мы ведь не можем смотреть только как на разлагающую, отрицательную силу, раз имеем перед собой диалоги Платона. И хотя ближайшее действие сократического инстинкта, несомненно, было направлено на разложение дионисической трагедии, тем не менее одно глубокое душевное переживание самого Сократа побуждает нас поставить вопрос: *необходимо* ли относятся сократизм и искусство друг к другу только как антиподы и представляет ли рождение «художника Сократа» вообще нечто в себе противоречивое?

Дело в том, что этот деспотический логик испытывал временами по отношению к искусству ощущение какого-то пробела, какой-то пустоты, какого-то полуукора, быть может, чувство невыполненного долга. Зачастую являлось ему во сне, как он сам в тюрьме рассказывал о том друзьям, одно и то же видение, постоянно повторявшее: «Сократ, займись музыкой!» До последних дней своих он успокаивал себя мыслью, что его философствование и есть высшее искусство муз, и не решался поверить, чтобы какое-нибудь божество могло напоминать ему о той «простой, народной музыке». Наконец в тюрьме, чтобы окончательно облегчить свою совесть, он соглашается заняться этой мало ценимой им музыкой; и в таком настроении он сочиняет вводный гимн Аполлону и перелагает несколько басен Эзопа в стихи.

Здесь играло роль нечто подобное предупреждающему голосу демона: к этим упражнениям побудило его аполлоническое прозрение, что он, как варварский царь, не понимает некоего божественного образа и находится в опасности оскорбить свое божество — непониманием. Приведенные выше слова о сократовском сновидении — единственный признак некоторого сомнения в нем относительно границ логической природы; быть может, — так должен был он спросить себя — непонятное мне не есть тем самым непременно и нечто неосмысленное? Быть может, существует область мудрости, из которой логик изгнан? Быть может, искусство — даже необходимый коррелят и дополнение науки?

15

В духе этих последних предвосхищающих вопросов следует теперь поговорить о том, как влияние Сократа простерлось вплоть до нашего времени, да и на все далекое будущее, словно

растущая и покрывающая потомство тень в лучах заходящего солнца; как это влияние постоянно побуждает к воссозданию *искусства* — и притом искусства уже в метафизическом, широчайшем и глубочайшем смысле — и своей собственной бесконечностью ручается за его бесконечность.

До тех пор пока мы не были в состоянии понять это, до тех пор пока внутренняя зависимость всякого искусства от греков — от греков, начиная с Гомера и кончая Сократом, — не была нам убедительно доказана, до тех пор мы поневоле должны были относиться к этим грекам, как афиняне к Сократу. Каждая эпоха и каждая ступень образования хоть раз пыталась с глубоким неудовольствием отделаться от этих греков, ибо перед лицом их все самодельное, по-видимому вполне оригинальное и вызывающее совершенно искреннее удивление, внезапно теряло, казалось, жизнь и краски и сморщивалось до неудачной копии, даже до карикатуры. И вот все снова прорывается при случае искренняя злоба против этого претенциозного народца, осмеливающегося называть все чуждое «варварским» на все времена; кто это такие, спрашиваешь себя, что, при всей кратковременности своего исторического блеска, при потешной ограниченности своих политических учреждений, при сомнительной доброкачественности нравов, запятнанных даже безобразными пороками, — тем не менее претендуют на то достоинство и особое положение среди народов, которое гений занимает в толпе? К сожалению, так и не посчастливилось найти того кубка с отравой, которым можно было бы попросту отделаться от подобной мании, ибо всего яда, источаемого завистью, клеветой и злобой, не хватило на то, чтобы уничтожить это самодовлеющее великолепие. И вот мы стыдимся и боимся греков; разве что кто-нибудь ставит истину выше всего и посему отваживается сознаться себе и в той истине, что греки — возницы нашей и всяческой культуры, но что по большей части колесница и кони неважного разбора и недостойны славы своего возницы, который посему и считает за шутку вогнать такую запряжку в пропасть, через которую он сам переносится прыжком Ахилла.

Чтобы доказать, что и Сократу принадлежит почетное звание такого возницы, достаточно познать в нем тип неслыханной до него формы бытия, тип *теоретического человека*, понять значение и цель коего составляет нашу ближайшую задачу. Теоретический человек, не менее чем художник, находит удовлетворение в наличной действительности и, как последний, огражден этим чувством довольства от практической этики пессимизма и от его зорких линкеевых глаз, светящихся лишь во тьме. Ибо если художник при всяком разоблачении истины остается все же прикованным восторженными взорами к тому,

что и теперь, после разоблачения, осталось от ее покрова,— то теоретический человек радуется сброшенному покрову и видит для себя высшую цель и наслаждение в процессе всегда удачного, собственной силой достигаемого разоблачения. Не было бы никакой науки, если бы ей было дело только до *одной* этой нагой богини, и ни до чего другого. Ибо тогда у ее учеников было бы на душе нечто подобное тому, что чувствуют люди, вознамерившиеся прорыть дыру прямо сквозь землю: каждый из них ясно видит, что он, при величайшем и пожизненном напряжении, в состоянии прорыть лишь самую незначительную часть этой чудовищной глубины, которая притом на его же глазах снова засыпается работой соседа, так что третий, пожалуй, прав, когда на собственный страх избирает новое место для своих опытов бурения. Если теперь кто-нибудь убедительно докажет, что этим прямым путем не доберешься до антиподов, то кому будет еще охота работать в старых шахтах,— разве только он попутно найдет себе удовлетворение в находке драгоценных камней и в открытии законов природы. Поэтому Лессинг, честнейший из теоретических людей, и решился сказать, что его более занимает искание истины, чем она сама, и тем, к величайшему изумлению и даже гневу научных людей, выдал основную тайну науки. Но конечно, рядом с этим единичным взглядом на суть дела, представляющим некоторый эксцесс честности, если только не заносчивости,— стоит глубоко-мысленная *мечта и иллюзия*, которая впервые появилась на свет в лице Сократа,— та несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже и *исправить* его. Эта возвышенная метафизическая мечта в качестве инстинкта присуща науке и все снова и снова приводит ее к ее границам, у коих она принуждена превратиться в *искусство*,— что и было *собственной целью этого механизма*.

Взглянем теперь, при свете этой мысли, на Сократа — и он явится нам как первый, который, руководясь указанным инстинктом науки, сумел не только жить, но — что гораздо более — и умереть; оттого-то образ *умирающего Сократа* как человека, знанием и доводами освободившегося от страха смерти, есть щит с гербом на вратах науки, напоминающий каждому о ее назначении, а именно — делать нам понятным существование и тем его оправдывать, чему, правда, когда доводов не хватает, должен в конце концов служить и *миф*, который я только что признал за необходимый результат и даже за конечную цель науки.

Кто хоть раз наглядно представит себе, как после Сократа, этого мистагога науки, одна философская школа сменяет другую, как волна волну; как неведомая дотоле универсальность жажды знания, охватив широкие круги образованного общества и сделав науку основной задачей для всякого одаренного чело-

века, вывела ее в открытое море, откуда она с тех пор никогда не могла быть вполне изгнана; как эта универсальность впервые покрыла всеохватывающей сетью мысли весь земной шар и даже открывала перспективы на закономерность целой Солнечной системы,—кто представит себе все это, а вместе с тем и удивительную в своем величии пирамиду современного знания, тот принужден будет увидеть в Сократе одну из поворотных точек и осей так называемой всемирной истории. Ибо если представить себе, что вся эта неизмеримая сумма сил, потраченная на вышеназванную мировую тенденцию, обращена была бы не на службу познания, но на практические, т. е. эгоистические, цели индивидов и народов, то, по всей вероятности, инстинктивная любовь к жизни так ослабла бы среди всеобщей губительной борьбы и непрерывного блуждания народов, что при привычке к самоубийству человек просто в силу оставшегося у него чувства долга, подобно жителям островов Фиджи, как сын задушил бы своих родителей, а как друг — своего друга; практический пессимизм, способный, даже из чувства милосердия, породить ужасающую этику народоубийства; последняя, впрочем, и была всегда налицо на этом свете, и наличествует везде, где искусство в каких-либо формах, преимущественно же в виде религии и науки, не являлось целебным средством и защитой против такой чумы.

В противоположность этому практическому пессимизму Сократ является первообразом теоретического оптимиста, который, опираясь на упомянутую выше веру в познаваемость природы вещей, приписывает знанию и познанию силу универсального лечебного средства, а в заблуждении видит зло как таковое. Проникать в основания вещей и отделять истинное познание от иллюзии и заблуждения казалось сократическому человеку благороднейшим и единственным истинно человеческим призванием, в силу чего этот механизм понятий, суждений и умозаключений, начиная с Сократа, ценился выше всех других способностей, как высшая деятельность и достойнейший удивления дар природы. Даже самые возвышенные моральные деяния, аффекты сострадания, самоотвержения, героизма и та трудно достигаемая морская тишь души, которую аполлонический грек называл *sophrosyne*³¹, — были выводимы Сократом и его единомышленниками и последователями вплоть до наших дней из диалектики знания и вследствие этого считались предметами, доступными изучению. Кто на себе испытал радость сократического познания и чувствует, как оно все более и более широкими кольцами пытается охватить весь мир явлений, тот уже не будет иметь более глубокого и сильнее ощущаемого побуждения и влечения к жизни, чем страстное желание завершить это завоевание и непроницаемо крепко сплести эту сеть. Человеку, настроенному

подобным образом, платоновский Сократ представится учителем совершенно новой формы «греческой веселости» и блаженства существования, стремящейся найти себе разрядку в действиях и обретающей таковую главным образом в мавевтических и воспитательных воздействиях на благородное юношество в целях порождения гения.

И вот наука, гонимая вперед своею мощной мечтой, спешит неудержимо к собственным границам — здесь-то и терпит крушение ее, скрытый в существе логики, оптимизм. Ибо окружность науки имеет бесконечно много точек, и в то время, когда совершенно еще нельзя предвидеть, каким путем когда-либо ее круг мог бы быть окончательно измерен, благородный и одаренный человек еще до середины своего существования неизбежно наталкивается на такие пограничные точки окружности и с них вперяет взор в неуяснимое. Когда он здесь, к ужасу своему, видит, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов впирается в свой собственный хвост, тогда прорывается новая форма познания — *трагическое познание*, которое, чтобы быть вообще выносимым, нуждается в защите и целебном средстве искусства.

Если мы обратим теперь укрепленный и убаженный греками взор в высшие сферы мира, волны которого объемлют нас,— то мы увидим, как нашедшая свой прообраз в Сократе ненасытная жадность оптимистического познания превращается в трагическую покорность судьбе и жажду искусства, причем, конечно, эта же самая жадность на ее низших ступенях должна принять враждебное искусству направление и по преимуществу внутренне возненавидеть дионисическое трагическое искусство, что мы и видели при описании борьбы сократизма против эсхиловской трагедии.

И вот мы стучимся со взволнованною душой в двери настоящего и будущего: приведет ли это превращение ко все новым и новым конфигурациям гения и именно — *отдавшегося музыке Сократа*? Будет ли набросанная на бытие сеть искусства, все равно, хотя бы под именем религии или науки, сплетаться все крепче и нежнее, или ей предназначено в не знающих покоя варварских вихре и суете, именуемых «современностью», быть разорванной в клочки? — Озабоченные, но небезутешные, постоим с мгновение в стороне, как созерцающие, которым дано быть свидетелями этих чудовищных битв и переходов. Ах! В том и волшебство этих битв, что, кто их видит, тот не может не участвовать в них.

16

На этом обстоятельном историческом примере мы пытались уяснить, что трагедия при исчезновении духа музыки так же неизбежно гибнет, как и рождена она может быть только из

этого духа. Чтобы смягчить необычность этого утверждения, а с другой стороны, выяснить происхождение указанного вывода, мы должны теперь, оставив в стороне всякую предвзятость, стать лицом к лицу с аналогичными явлениями современности; мы должны принять участие в тех битвах, которые, как я только что сказал, ведутся между ненасытным оптимистическим познанием и трагической потребностью в искусстве в высших сферах окружающего нас мира. При этом я намерен отвлечься от всех других враждебных стремлений, которые во все времена восстают против искусства, и в частности именно против трагедии, и которые также и в наше время с такой победоносной уверенностью захватывают все вокруг себя, что из театральных искусств, например, только фарс и балет до некоторой степени буйно разрослись своими — быть может, не для всякого благоухающими — цветами. Я буду говорить лишь о *сиятельнейшем противнике* трагического мировоззрения и понимаю под таковым в глубочайшем существе своем оптимистическую науку — с ее праотцем Сократом во главе. Я не замедлю назвать по имени и те силы, которые, на мой взгляд, служат залогом *возрождения трагедии* — и других, о, сколь блаженных, надежд для германского духа!

Прежде чем мы ринемся в этот бой, возложим на себя латы доселе завоеванных нами познаний. В противоположность всем тем, кто старается вывести искусства из одного-единственного принципа как необходимого источника жизни всякого художественного произведения, — я фиксирую свой взор на обоих известных нам богах искусства у греков, Аполлоне и Дионисе, и опознаю в них живых и образных представителей *двух* миров искусства, различных в их глубочайшем существе и в их высших целях. Аполлон стоит передо мной как просветляющий гений *principii individuationis*, при помощи которого только и достигается истинное спасение и освобождение в иллюзии; между тем как при мистическом ликующем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации, и широко открывается дорога к Матерям бытия, к сокровеннейшей сердцевине вещей. Этот чудовищный контраст, раскрывающийся, как пропасть, между аполлоническим пластическим искусством и дионисической музыкой, лишь одному великому мыслителю явился с такой степенью ясности, что он, даже не руководствуясь указанием означенной эллинской символики богов, признал за музыкой другой характер и другое происхождение, чем у всех прочих искусств: она не есть, подобно тем другим, отображение явления, но непосредственный образ самой воли и, следовательно, представляет по отношению ко *всякому физическому началу мира* — *метафизическое начало*, ко всякому явлению — вещь в себе (Шопенгауэр, «Мир, как воля и представление» I 310)³². К этому важнейшему для всей эстетики воззрению, с которого, стро-

го говоря, эстетика только и начинается, Рихард Вагнер, дабы утвердить вечную его истинность, приложил печать, установив в своем «Бетховене», что к оценке музыки должны прилагаться совсем другие эстетические принципы, чем ко всем пластическим искусствам, и что к ней вообще неприменима категория красоты, хотя ошибочная эстетика, основываясь на неудачном и выродившемся искусстве, привыкла, исходя из того понятия красоты, которое получило право гражданства в мире пластики, требовать от музыки действия, подобного действию произведений пластического искусства, а именно: возбуждения чувства *наслаждения прекрасными формами*. Убедившись в упомянутом выше огромном контрасте, я почувствовал сильнейшее побуждение ближе ознакомиться с существом греческой трагедии и тем воспринять глубочайшее откровение эллинского гения: ибо лишь теперь, как полагал я, в моей власти были чары, дававшие мне силу преодолеть фразеологию нашей обычной эстетики и узреть духовно в живом образе изначальную проблему трагедии; тем самым мне был дарован такой своеобразный и сбивающий с толку взгляд на все эллинское, после которого я уже не мог отделаться от впечатления, что наша столь гордо выступающая классическая наука об эллинизме пробавлялась до сих пор главным образом лишь игрой теней да всякими внешними мелочами.

К этой коренной проблеме мы, пожалуй, могли бы подойти со следующим вопросом: какое эстетическое действие возникает, когда эти сами по себе разъединенные силы искусства — аполлоническое и дионисическое — вступают в совместную деятельность? Или короче: в каком отношении стоит музыка к образу и понятию? — Шопенгауэр, чье изложение именно этого пункта Рихард Вагнер восхваляет как неподражаемое по ясности и прозрачности, наиболее обстоятельно высказывается на сей счет в следующем месте, которое я приведу здесь целиком. «Мир, как воля и представление» I 309³³: «Вследствие всего этого мы можем рассматривать мир явлений, или природу, и музыку как два различных выражения одной и той же вещи, которая сама поэтому представляет единственное посредствующее звено в аналогии двух понятий, природы и музыки, и познать которую необходимо, если хочешь уразуметь эту аналогию. Музыка, стало быть, если рассматривать ее как выражение мира, есть в высшей степени обобщенный язык, который даже ко всеобщности понятий относится приблизительно так же, как эти последние к отдельным вещам. Но ее всеобщность не представляет никоим образом пустой всеобщности абстракции; она — совершенно другого рода и связана везде и всегда с ясной определенностью. В этом отношении она сходна с геометрическими фигурами и числами, которые,

как общие формы возможных объектов опыта, будучи применимы ко всем этим объектам а priori, тем не менее не абстрактны, но наглядны и во всех своих частях определены. Все возможные стремления, возбуждения и выражения воли, все те происходящие в человеке процессы, которые разум объединяет обширным отрицательным понятием «чувство», могут быть выражены путем бесконечного множества возможных мелодий, но всегда во всеобщности одной только формы, без вещества, всегда только как некое «в себе», не как явление, представляя как бы сокровеннейшую душу их, без тела. Из этого тесного соотношения, существующего между музыкой и истинной сущностью всех вещей, может объясняться и то, что, когда какая-либо сцена, действие, событие, обстановка сопровождаются подходящей музыкой, нам кажется, что эта последняя открывает нам сокровеннейший их смысл и выступает как самый верный и ясный комментарий к ним; равным образом и то, что человеку, безраздельно отдающемуся впечатлению какой-нибудь симфонии, представляется, словно мимо него проносятся всевозможные события жизни и мира; и все же, когда он одумается, он не может указать на какое-либо сходство между этой игрой звуков и теми вещами, которые пронесли в его уме. Ибо музыка, как сказано, тем и отличается от всех остальных искусств, что она не есть отображение явления или, вернее, адекватной объективности воли, но непосредственный образ самой воли и поэтому представляет по отношению ко всякому физическому началу мира — метафизическое начало, ко всякому явлению — вещь в себе. Сообразно с этим мир можно было бы с равным правом назвать как воплощенной музыкой, так и воплощенной волей; из чего понятно, почему музыка тотчас же придает повышенную значительность всякой сцене действительной жизни и мира; и это, конечно, тем более, чем более аналогична ее мелодия внутреннему духу данного явления. На этом основывается и то, что можно положить на музыку стихотворение в виде песни, или наглядное представление в виде пантомимы, или и то и другое в виде оперы. Такие отдельные картины человеческой жизни, переложенные на общий язык музыки, никогда не бывают во всех своих частях необходимо связаны с нею или необходимо соответствующими ей; но они стоят с ней лишь в той же связи, как любой частный пример с общим понятием: они изображают в определенных образах действительности то, что музыка высказывает в одних общих формах. Ибо мелодии представляют, подобно общим понятиям, абстракт действительности. Последняя, т. е. мир отдельных вещей, дает нам наглядное, обособленное и индивидуальное явление, отдельный случай как по отношению ко всеобщности понятий, так и по

отношению ко всеобщности мелодий, каковые две всеобщности, однако, в известном смысле противоположны друг другу; ибо понятия содержат в себе только отвлеченные от данного созерцания формы, как бы совлеченную с вещью внешнюю скорлупу их, а посему суть по существу абстрактны; тогда как музыка дает нам внутреннее предшествующее всякому приятию формы ядро, или сердце, вещей. Это отношение можно было бы отлично выразить на языке схоластиков, сказав: понятия суть *universalia post rem*, музыка же дает *universalia ante rem*, а действительность — *universalia in re*³⁴. — А что вообще возможно отношение между композицией и наглядным изображением, это покоится, как сказано, на том, что оба они суть лишь совершенно различные выражения одного и того же внутреннего существа мира. И когда в отдельном случае подобное отношение действительно имеется налицо и композитор сумел, следовательно, выразить на всеобщем языке музыки те движения воли, которые составляют ядро известного события, тогда мелодия песни, музыка оперы бывает выразительной. Подысканная же композитором аналогия между миром явлений и музыкой должна, бессознательно для его разума, истекать из непосредственного уразумения сущности мира и не должна быть сознательным и преднамеренным подражанием при посредстве понятий; иначе музыка выразит не внутреннюю сущность, не самое волю, а будет лишь неудовлетворительным подражанием ее явлению, — что и делает вся собственно подражательная музыка». —

Итак, мы понимаем, по учению Шопенгауэра, музыку как непосредственный язык воли и чувствуем потребность воссоздать нашей возбужденной фантазией и воплотить в аналогичном примере этот говорящий нам, незримый и все же столь полный жизни и движения мир духов. С другой стороны, образ и понятие получают, под воздействием действительно соответствующей им музыки, некоторую повышенную значительность. Таким образом, дионисическое искусство действует обычно на аполлонический художественный дар двояко: музыка побуждает к символическому созерцанию дионисической всеобщности, музыка затем придает этому символическому образу *высшую значительность*. Из этих самопонятных и не ускользающих от более глубокого наблюдения фактов я заключаю о способности музыки порождать *миф*, т. е. значительнейший пример, и именно *трагический миф*: миф, вещающий в подобиях о дионисическом познании. На феномене лирика я представил, как музыка борется в душе лирика, стремясь выразить свою сущность в аполлонических образах; и если мы допускаем, что музыка в ее высшем подъеме должна стремиться дать и свое высшее воплощение в образах, то мы вынуждены признать возможным

и то, что она сумела найти и для коренной своей дионисической мудрости символическое выражение; и где же нам искать этого выражения, как не в трагедии и понятии *трагического* вообще?

Из существа искусства, как оно обычно понимается на основании единственной категории иллюзии и красоты, честным образом трагедии не выведешь; лишь исходя из духа музыки, мы понимаем радость об уничтожении индивида. Ибо на отдельных примерах такого уничтожения нам лишь становится яснее вечный феномен дионисического искусства, выражающего волю в ее всемогуществе, как бы позади *principii individuationis*, вечную жизнь за пределами всякого явления и наперекор всякому уничтожению. Метафизическая радость о трагическом есть перевод инстинктивно бессознательной дионисической мудрости на язык образов: герой, высшее явление воли, на радость нам отрицается, ибо он все же только явление, и вечная жизнь воли не затронута его уничтожением. «Мы верим в вечную жизнь!» — так восклицает трагедия, между тем как музыка есть непосредственная идея этой жизни. Совершенно другую цель имеет пластическое искусство: в нем Аполлон преодолевает страдание индивида лучезарным прославлением *вечности явления*, здесь красота одерживает победу над присущим жизни страданием, скорбь в некотором смысле извирается прочь из черт природы. В дионисическом искусстве и его трагической символике та же природа говорит нам своим истинным, неизменным голосом: «Будьте подобны мне! В непрестанной смене явлений я — вечно творческая, вечно побуждающая к существованию, — вечно находящая себе удовлетворение в этой смене явлений Праматерь!»

17

И дионисическое искусство также хочет убедить нас в вечной радостности существования; но только искать эту радость мы должны не в явлениях, а за явлениями. Нам надлежит познать, что все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели; нас принуждают бросить взгляд на ужасы индивидуального существования — и все же мы не должны оцепенеть от этого видения: метафизическое утешение вырывает нас на миг из вихря изменяющихся образов. Мы действительно становимся на краткие мгновения самим Первосущим и чувствуем его неукротимое жадное стремление к жизни, его радость жизни; борьба, муки, уничтожение явлений нам кажутся теперь как бы необходимыми при этой чрезмерности бесчисленных стремящихся к жизни и сталкивающихся в ней форм существования, при этой через край бьющей плодовитости мировой

воли; свирепое жало этих мук пронзает нас в то самое мгновение, когда мы как бы слились в одно с безмерной изначальной радостью бытия и почувствовали в дионисическом восторге неразрушимость и вечность этой радости. Несмотря на страх и сострадание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей радостью которого мы слились.

История возникновения греческой трагедии говорит нам теперь с ясной определенностью, что создания трагического искусства греков действительно рождены из духа музыки; и эта мысль впервые, как мы думаем, дала нам возможность правильно понять первоначальный и столь удивительный смысл хора. Но вместе с тем мы должны признать, что установленное выше значение трагического мифа никогда не было с логической отчетливостью и полной ясностью осознано греческими поэтами, не говоря уже о греческих философах; их герои говорят в известном смысле поверхностнее, чем действуют; миф решительно не находит в словесной форме своей адекватной объективации. Связь сцен и созерцаемые образы обнаруживают более глубокую мудрость, чем та, которую сам поэт в силах охватить словами и понятиями; то же наблюдаем мы у Шекспира, Гамлет которого, например, в подобном же смысле поверхностнее говорит, чем действует, так что не из слов, а лишь глубже всматриваясь и озирая целое, можно извлечь упомянутую нами выше гамлетовскую доктрину. По отношению к греческой трагедии, которая, к сожалению, знакома нам лишь как словесная драма, я даже указывал, что это несовпадение мифа и слова легко может ввести нас в искушение считать ее более плоской и менее значительной по своему смыслу, чем она есть на самом деле, и вследствие этого предположить, что и действие ее было более поверхностным, чем оно, по-видимому, должно было быть, по свидетельству древних; ибо как легко забывается, что не удавшаяся творцу слов идеализация и высшее одухотворение мифа могли в каждую данную минуту удалиться ему как музыкальному творцу! Мы, правда, принуждены теперь чуть ли не путем ученых изысканий восстанавливать эту мощь музыкального действия, чтобы воспринять хоть долю того несравненного утешения, которое должно быть свойственно истинной трагедии. Но и эту музыкальную мощь мы ощутили бы как таковую лишь в том случае, если бы мы были греки; между тем как теперь во всем развитии греческой музыки нам слышится, по сравнению со знакомой и близкой нам неизмеримо более богатой музыкой, лишь песнь юности музыкального гения, которую он запекает в робком сознании своих сил. Греки, как говорили египетские жрецы, — вечные дети; они и в трагическом искусстве только дети, не знающие, что за величественная игрушка была создана их руками и затем — разбита.

Это упорное стремление духа музыки к откровению в образах и мифах, постоянно возрастая от начатков лирики и кончая аттической трагедией, вдруг прерывается, едва достигнув роскошного расцвета, и как бы исчезает с поверхности эллинского искусства; между тем как порожденное этим упорным стремлением дионисическое миропонимание продолжает и дальше жить в Мистериях и среди удивительнейших превращений и вырождений не перестает привлекать к себе более вдумчивые натуры. Не суждено ли ему когда-нибудь вновь восстать из своей мистической глубины в форме искусства?

Нас занимает здесь вопрос: имеет ли та сила, о противодействии которой разбилась трагедия, достаточно мощи во все времена, чтобы помешать художественному пробуждению трагедии и трагического миропонимания? Если древняя трагедия была выбита из своей колеи диалектическим порывом к знанию и оптимизму науки, то из этого факта можно было бы заключить о вечной борьбе между *теоретическим и трагическим миропониманиями*; и лишь когда дух науки дойдет до своих границ и его притязание на универсальное значение будет опровергнуто указанием на наличность этих границ, можно будет надеяться на возрождение трагедии; символом какой формы культуры мы могли бы счесть *отдавшегося музыке Сократа* в выше разобранном нами смысле. При этом противопоставлении я под духом науки понимаю упомянутую мною, впервые появившуюся на свет в лице Сократа веру в познаваемость природы и универсальную целебную силу знания.

Кто припомнит ближайшие последствия этого неумоимо стремящегося вперед духа науки, тот тотчас же ясно представит себе, как им уничтожен был *миф* и как путем этого уничтожения поэзия, лишенная отныне родины, была вытеснена с ее естественной идеальной почвы. Если мы по праву приписали музыке силу снова родить из себя миф, то нам придется проследить дух науки и на том пути, где он враждебно выступает против этой мифотворческой силы музыки. Это имеет место при развитии *нового аттического дифирамба*, музыка которого уже не выражала внутренней сущности, самой воли, а лишь неудовлетворительно воспроизводила явление, подражая при посредстве понятий; от подобной внутренне выродившейся музыки действительно музыкальные натуры сторонились с тем же отвращением, какое они испытывали и к убийственной для искусства тенденции Сократа. Верно схватывающий инстинкт Аристофана, конечно, не ошибся, когда он объединил в одинаковом чувстве ненависти самого Сократа, трагедию Еврипида и музыку новейших дифирамбиков и ощутил во всех трех феноменах признаки выродившейся культуры. В этом новейшем дифирамбе музыка преступным

образом была обращена в подражательную копию явления, например битвы, бури на море, и тем самым, конечно, окончательно лишена своей мифотворческой силы. Ибо если она пытается возбудить наше удовольствие только тем, что понуждает нас подмечать внешние аналогии между каким-либо событием в жизни и природе и известными ритмическими фигурами и характерными звуками в музыке, если наш разум должен удовлетворяться познаванием подобных аналогий, то мы тем самым низведены в сферу такого настроения, при котором зачатие мифа невозможно, ибо миф может наглядно восприниматься лишь как единичный пример некоторой всеобщности и истины, неуклонно обращающей взор свой в бесконечное. Действительно дионисическая музыка и является для нас таким всеобщим зеркалом мировой воли: наглядное событие, преломляющееся в этом зеркале, тотчас же расширяется для нашего чувства в отображение вечной истины. И наоборот, такое наглядное событие в подражательной и живописующей музыке новейшего дифирамба немедленно лишается всякого мифического характера; музыка стала теперь лишь скудным подобием явления, и тем самым она бесконечно беднее, чем само явление, а эта бедность принижает для нашего чувства и само явление, так что теперь подобное музыкальное подражание битве, например, исчерпывается шумом марша, звуками сигналов и т. д., а наша фантазия задерживается именно на этих поверхностных мелочах. Живопись звуками есть поэтому во всех отношениях нечто прямо противоположное мифотворческой силе истинной музыки: в ней явление становится еще беднее, чем оно есть на самом деле, между тем как в дионисической музыке отдельное явление обогащается и расширяется в картину мира. То была мощная победа недонисического духа, когда он в развитии новейшего дифирамба сделал музыку чуждой самой себе и низвел ее на степень рабыни явления. Еврипид, которого в некотором высшем смысле следует назвать решительно немusикальной натурой, именно поэтому и является страстным приверженцем новейшей дифирамбической музыки и с щедростью разбойника пользуется всеми ее эффектами и ужимками.

Сила этого недонисического духа и его деятельность, направленная против мифа, представятся нам с другой стороны, если мы направим наши взоры на преобладающую значимость *разработки характеров* в трагедии Софокла и на утонченность психологии в ней. Характер не должен уже более допускать расширения до вечного типа, но, например, давать такое индивидуальное впечатление путем внесения в него искусственных побочных черт и оттенков и тончайшей определенности всех линий, что зритель вообще воспринимает уже не миф, а могучую правдивость и естественность изображения и силу подра-

жания в художнике. И здесь мы замечаем победу явления над всеобщим и удовольствие, доставляемое частным случаем, как некоторым анатомическим препаратом; мы уже вдыхаем воздух теоретического мира, в котором научное познание стоит выше, чем художественное отражение мирового правила. Движение в направлении характеристического быстро идет вперед; в то время как еще Софокл рисует законченные характеры и в целях утонченного развития их впрягает миф в ярмо, Еврипид уже дает нам только отдельные крупные черты характеров, как они сказываются в сильных страстях; в новейшей аттической комедии остаются только маски с *одним определенным* выражением: легкомысленный старик, обманутый сводник, лукавые рабы — все это неумимо повторяется. Куда девался мифотворческий дух музыки? Все, что еще осталось теперь от музыки, это — либо волнующая, либо напоминающая музыка, т. е. либо средство для возбуждения притупленных и утомленных жизнью нервов, либо живопись звуками. Для первой становится собственно совершенно безразличным, какой текст к ней прилажен: уже у Еврипида, когда герой или хоры начинают петь, дело принимает довольно небрежный характер; можно представить себе, до чего оно могло дойти у его дерзких преемников!

Но яснее всего проявляется новый неднионисический дух в *развязках* новейших драм. В старой трагедии чувствовалось в конце метафизическое утешение, без которого вообще необъяснимо наслаждение трагедией; чаще всего, пожалуй, звучат эти примиряющие напевы из иного мира в «Эдипе в Колоне». Теперь, когда гений музыки бежал из трагедии, трагедия в строгом смысле мертва: ибо откуда мы могли бы теперь почерпнуть это метафизическое утешение? Стали поэтому искать земного решения трагического диссонанса; герой, после того как он в досталь был измучен судьбою, пожинал в благородном браке, в оказании ему божеских почестей заслуженную награду. Герой стал гладиатором, которому, когда он был основательно искалечен и изранен, при случае давали свободу. На место метафизического утешения вступил *deus ex machina*. Я не хочу этим сказать, что трагическое миропонимание было везде и вполне разрешено напором неднионисического духа; мы знаем только, что оно принуждено было бежать за пределы искусства, скрыться как бы в преисподнюю, выродившись в тайный культ. На обширной же поверхности эллинизма свирепствовало пожирающее дыхание того духа, проявление которого мы видим в особой форме «греческой веселости», о чем уже прежде была речь как о некоторой старческой, непроизводительной жизнерадостности; эта веселость контрастирует с чудной «наивностью» древнейших греков, которую, согласно данной нами характеристике, следует рассматривать как цветок аполлонической культуры,

выросший из мрака пропасти, как победу, одержанную эллинской волей через самоотражение в красоте над страданием и мудростью страдания. Благороднейшая же форма той другой формы «греческой веселости», александрийской, есть веселость *теоретического человека*; она имеет те же характерные признаки, которые мною только что были выведены из недioniсического духа, а именно: она борется с дioniсической мудростью и искусством; она стремится разложить миф; она ставит на место метафизического утешения земную гармонию, даже своего собственного *deus ex machina*, а именно бога машин и плавильных тиглей, т. е. познанные и обращенные на служение высшему эгоизму силы природных духов; она верит в возможность исправить мир при помощи знания, верит в жизнь, руководимую наукой, и действительно в состоянии замкнуть отдельного человека в наитеснейший круг разрешимых задач, где он весело обращается к жизни со словами: «я желаю тебя: ты достойна быть познанной».

18

Это извечный феномен: всегда алчная воля находит средство, окутав вещи дымкой иллюзии, удержать в жизни свои создания и понудить их жить и дальше. Одного пленяет сократическая радость познавания и мечта исцелить им вечную рану существования, другого обольщает веющий перед его очами пленительный покров красоты, вот этого, наконец,— метафизическое утешение, что под вихрем явлений неразруσιμο продолжает течь вечная жизнь, не говоря уже о чаще встречающихся и, пожалуй, даже более сильных иллюзиях, каковые воля всегда держит наготове. Названные выше три ступени иллюзии вообще пригодны только для более благородных по своим дарованиям натур, ощущающих вообще с более углубленным неудовольствием бремя и тяготы существования,— натур, в которых можно заглушить это чувство неудовольствия лишь изысканными возбуждательными средствами. Из этих возбуждательных средств состоит все то, что мы называем культурой; в зависимости от пропорции, в которой они смешаны, мы имеем или преимущественно *сократическую*, или *художественную*, или *трагическую* культуру; или, если взять исторические примеры, можно сказать, что существует либо александрийская, либо эллинская, либо буддийская культура.

Весь современный нам мир бьется в сетях александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки *теоретического человека*, первообразом и родоначальником которого является Сократ. Все наши средства воспитания имеют своей основной

целью этот идеал; всякий другой род существования принужден сторонкой пробиваться, как дозволенная, но не имевшаяся в виду форма существования. Есть нечто почти ужасающее в том, что образованный человек долгое время допускался здесь лишь в форме ученого; даже нашим поэтическим искусствам суждено было развиваться из ученых подражаний, и в главном эффекте рифмы заметно еще возникновение нашей поэтической формы из искусственных экспериментов над не родным, чисто ученым языком. Сколь непонятым должен был бы представиться настоящему греку самопонятный современный культурный человек *Фауст*, этот неудовлетворенный, мечущийся по всем факультетам, из-за стремления к знанию предавшийся магии и черту Фауст, которого стоит лишь для сравнения поставить рядом с Сократом, чтобы убедиться, как современный человек начинает уже сознавать в своем предчувствии границы этой сократической радости познания и стремится из широкого пустынного моря знания к какому-нибудь берегу. Когда однажды Гёте сказал Эккерману по поводу Наполеона: «Да, дорогой мой, бывает и продуктивность дела»³⁵, он в очаровательно наивной форме напомнил о том, что для современного человека нетеоретический человек есть нечто невероятное и вызывающее изумление, так что и тут понадобилась мудрость Гёте, чтобы найти понятной, и даже простительной, и эту столь чуждую нам форму существования.

Нельзя скрывать от себя, однако, всего того, что кроется в лоне этой сократической культуры! Оптимизм, мнящий себя безграничным! Раз так, то нечего и пугаться, когда созревают плоды этого оптимизма, когда общество, проквашенное вплоть до самых нижних слоев своих подобного рода культурой, мало-помалу начинает содрогаться от пышных вожделий и сладострастных волнений, когда вера в земное счастье для всех, когда вера в возможность этой всеобщей культуры знания постепенно переходит в грозное требование такого александрийского земного счастья, в заклинание еврипидовского *deus ex machina!* И заметьте себе: александрийская культура нуждается в сословии рабов, чтобы иметь прочное существование; но она отрицает, в своем оптимистическом взгляде на существование, необходимость такого сословия и идет поэтому мало-помалу навстречу ужасающей гибели, неминуемой, как только эффект ее прекрасных, соблазнительных и успокоительных речей о «достоинстве человека» и «достоинстве труда» будет окончательно использован. Нет ничего страшнее варварского сословия рабов, научившегося смотреть на свое существование как на некоторую несправедливость и принимающего меры к тому, чтобы отомстить не только за себя, но и за все предшествовавшие поколения. Кто осмелится, на фоне этих грозящих бурь, со спокойным духом апеллировать к нашим бледным, утомленным

религиям, которые сами в своих основах выродились в религии ученых, так что миф, необходимая предпосылка всякой религии, давно уже повсюду лежит в параличе, и даже на этой почве везде достиг господства тот оптимистический дух, который мы только что обозначили как зародыш гибели нашего общества?

Между тем как дремлющая в лоне теоретической культуры угроза начинает постепенно нагонять страх на современного человека и он в своем беспокойстве хватается за средства, выисканные в сокровищнице его опыта, чтобы предотвратить опасность, сам не очень уж веря в эти средства; между тем как он таким образом начинает чувствовать то, что воспоследует из него самого,— великие, широко одаренные натуры сумели воспользоваться этим самым оружием науки, чтобы вообще уяснить и представить нам границы и условность познания и тем решительно отвергнуть притязание науки на универсальное значение и универсальные цели; при каковом указании впервые была познана иллюзорность того представления, по которому дерзали считать возможным при помощи закона причинности проникнуть в сущность вещей. Огромному мужеству и мудрости *Канта* и *Шопенгауэра* удалось одержать труднейшую победу — победу над скрыто лежащим в существе логики оптимизмом, который в свою очередь представляет подпочву нашей культуры. В то время как этот оптимизм, опираясь на не подлежавшие в его глазах сомнению *aeternae veritates*³⁶, верил в познаваемость и разрешимость всех мировых загадок, а с пространством, временем и причинностью обращался как с совершенно безусловными и имеющими всеобщее значение законами, Кант открыл, что эти последние, собственно, служат лишь к тому, чтобы возвести голое явление, создание Майи, в степень единственной и высшей реальности и поставить его на место сокровеннейшей и истинной сущности вещей, а действительное познание этой последней сделать тем самым невозможным, т. е., по выражению *Шопенгауэра*, еще крепче усыпить спящего и грезящего («Мир, как воля и представление» I 498)³⁷. Этим прозрением положено начало культуры, которую я осмеливаюсь назвать трагической; ее важнейший признак есть то, что на место науки как высшей цели продвинулась мудрость, которая, не обманываясь и не поддаваясь соблазну уклониться в область отдельных наук, неуклонно направляет свой взор на общую картину мира и в ней, путем сочувствия и любви, стремится охватить вечное страдание как собственное страдание. Представим себе подрастающее поколение с этим бесстрашием взгляда, с этим героическим стремлением к чудовищному, представим себе отважную поступь этих истребителей драконов, гордую смелость, с которой они поворачиваются спиной ко всем этим слабосильным доктринам оптимизма, дабы в целом и в полноте

«жить с решительностью»: разве не представляется необходимым, чтобы трагический человек этой культуры, для самовоспитания к строгости и ужасу, возжелал нового искусства — искусства метафизического утешения, трагедии, как ему принадлежащей и предназначенной Елены, и воскликнул вместе с Фаустом:

Не должен разве я стремительною мощью
Единый вечный образ вызвать к жизни?

Но теперь, когда сократическая культура с двух сторон потрясена и скипетр непогрешимости уже дрожит в ее руках, — во-первых, из страха перед тем, что может воспоследовать из нее самой и о чем она только теперь начинает догадываться, а затем, ввиду того что она сама не испытывает уже прежнего наивного доверия к вечной непреложности своего основания, — перед нами открывается печальное зрелище: пляска ее мышления с вожделем кидается на все новые и новые образы, стремясь объять их, чтобы затем внезапно с содроганием отшатнуться от них, как Мефистофель от соблазнительных ламий. В том и признак этого «надлома», о котором все привыкли говорить как о коренном недуге современной культуры, что теоретический человек пугается того, что из него самого может воспоследовать, и, неудовлетворенный, не решается уже более верить себя страшному ледяному потоку бытия; перепуганный, бегаем он взад и вперед по берегу. Он не приемлет больше ничего во всей его полноте, во всей его неотделимости от природной жестокости вещей. Вот до чего изнежили его оптимистические воззрения. К тому же он чувствует, что культура, построенная на принципе науки, должна погибнуть, как только она начнет становиться *нелогичной*, т. е. бежать от своих собственных последствий. В нашем искусстве это всеобщее бедствие находит свое выражение; напрасно мы в своей подражательности ищем опоры во всех великих продуктивных периодах и натурах, напрасно мы окружаем современного человека для его утешения всей «мировой культурой» и ставим его среди художественных стилей и художников всех времен, дабы он мог, как Адам зверям, дать каждому его имя: он все же остается вечно голодающим, «критиком» бессильным и безрадостным, александрийским человеком, который в глубине души своей библиотекарь и корректор и жалко слепнет от книжной пыли и опечаток.

19

Едва ли можно острее выразить внутреннее содержание сократической культуры, чем назвав ее *культурой оперы*; ибо в этой последней области названная культура с особой наивностью обнаружила свои намерения и познания, что способно

лишь удивить, если мы сопоставим генезис оперы и факты ее развития с вечными истинами аполлонического и дионисического начал. Я напомним прежде всего возникновение *stilo rappresentativo*³⁸ и речитатива. Можно ли поверить, что эту совершенно сведенную к внешнему, неспособную вызвать благоговейное настроение музыку оперы встречали восторженным приветом и лелеяли ее, видя в ней возрождение всей истинной музыки, в то самое время, когда только что возникла невыразимо возвышенная и священная музыка Палестрины? И кто, с другой стороны, решился бы возложить ответственность за эту столь неистово распространяющуюся страсть к опере исключительно на погоню за роскошью развлечений известных флорентийских кругов и тщеславие их драматических певцов? Что в одно и то же время и даже в одном и том же народе рядом с возвышающимися сводами палестриновских гармоний, в сооружении которых участвовало все христианское Средневековье, могла пробудиться эта страсть к полумузыкальному способу речи, это я могу себе объяснить только из некоторой попутно действующей, скрытой в существе речитатива, *внехудожественной тенденции*.

Слушателя, желающего отчетливо слышать слова во время пения, певец удовлетворяет тем, что он больше говорит, чем поет, и в этом полупении патетически подчеркивает смысл слов: этим обострением пафоса он облегчает понимание слов и преодолевает ту другую, еще оставшуюся половину музыки. Действительная опасность, которая ему теперь угрожает, заключается в том, что он при случае не вовремя дает перевес музыке, отчего тотчас же должен пропасть пафос речи и отчетливость слова; между тем как, с другой стороны, он все время чувствует потребность музыкального разряжения и виртуозной постановки своего голоса. Здесь ему на помощь приходит «поэт», умеющий дать ему достаточно поводов для лирических междометий, повторений слов и целых фраз и т. д., на каковых местах певец может теперь отдохнуть в чисто музыкальном элементе, не обращая внимания на слово. Это чередование эмоционально впечатлительной, но лишь наполовину пропетой речи и вполне пропетых междометий лежит в существе *stilo rappresentativo*; это быстро сменяющееся старание действовать попеременно, то на понятие и представление, то на музыкальное нутро слушателя, есть нечто столь противоестественное и столь противоречащее внутренне как дионисическому, так и в равной мере аполлоническому художественному стремлению, что приходится прийти к заключению о таком происхождении речитатива, которое нимало не связано с какими бы то ни было художественными инстинктами. Речитатив, согласно данному нами описанию, может быть определен как смешение эпической и лири-

ческой декламации, и притом никоим образом не как внутренне устойчивая смесь, недостижимая при столь разнородных веществе-ствах, но лишь как внешняя спайка, на манер мозаики, т. е. нечто, решительно не имеющее себе подобия и образца в области природы и опыта. *Но не так смотрели на дело изобретатели речитатива*: они, а за ними и вся их эпоха, полагали, напротив, что этим *stilo rappresentativo* разрешалась тайна античной музыки и вместе с тем найдено было единственное возможное объяснение необычайного впечатления, производимого каким-нибудь Орфеем, Амфионом и, пожалуй, даже греческой трагедией. Новый стиль слыл воскрешением наиболее впечатлительной музыки — древнегреческой; мало того, при всеобщем и крайне популярном взгляде на гомеровский мир как на некоторый *первобытный мир* можно было даже отдаться грезе о возвращении назад, к райским началам человечества, когда и музыка необходимо должна была иметь ту беспримерную чистоту, мощь и невинность, о которой так трогательно повествуют поэты в своих пасторалях. Здесь мы имеем возможность бросить взгляд на сокровеннейшие стороны того процесса, результатом которого явилась эта, во всех отношениях современная, форма искусства — опера; известный род искусства возникает здесь под напором могучей потребности, но сама эта потребность носит неэстетический характер: она сводится к тоске по идиллии, к вере в первобытное существование доброго и одаренного художественными наклонностями человека. Речитатив слыл за новооткрытый язык этого первобытного человека, опера — за вновь обретенную родину этого идиллически или героически доброго существа, которое вместе с тем во всех своих действиях покоряется природному художественному влечению; причем всякий раз, как оно имеет что-нибудь сказать, оно слегка напевает, чтобы, при малейшем движении чувства, немедленно запеть во весь голос. Для нас теперь безразлично то обстоятельство, что тогдашние гуманисты, выстав-ляя новосозданный образ райского художника, имели в виду борьбу против старинного церковного представления о греховном по своей природе и погибшем человеке; так что оперу приходится понимать как оппозиционную догму о добром человеке, представляющую одновременно и средство к утешению, направленное против пессимизма, к которому, при ужасающей неустойчивости и отсутствии безопасности в тогдашней жизни, так склонны были наиболее серьезно настроенные люди эпохи. Достаточно, если нам стало известным, что обаяние, а с ним и генезис этой новой художественной формы лежат по существу в удовлетворении некоторой совершенно неэстетической потребности, в оптимистическом возвеличении человека в себе и во взгляде на первобытного человека как на существо, от природы

доброе и одаренное художественными наклонностями; каковой принцип оперы мало-помалу превратился в грозное и ужасное *требование*, которое мы, на фоне социалистических движений современности, не можем уже более пропускать мимо ушей. «Добрый первобытный человек» претендует на права; какие райские виды на будущее!

Я приведу попутно еще одно столь же ясное подтверждение моего взгляда, что опера воздвигнута на тех же основаниях, что и наша александрийская культура. Опера есть порождение теоретического человека, критически настроенного любителя, а не художника; это — один из самых поразительных фактов в истории искусства вообще. Только на редкость немзыкальные слушатели могли выдвинуть требование, чтобы прежде всего были понятны слова; так что возрождение музыкального искусства могло ожидаться лишь в случае открытия какого-либо нового способа пения, при котором текст слов мог бы распоряжаться контрапунктом, как господин слугою. Ибо предполагалось, что слова настолько же благороднее сопровождающей их гармонической системы, насколько душа благороднее тела. Отправляясь от этой дилетантской, немзыкальной грубости взглядов, трактовали с первых же шагов оперы и соединение в одно целое музыки, образа и слова; первые опыты в духе этой эстетики были произведены в знатных дилетантских кругах Флоренции поэтами и певцами при покровительстве названных кругов. Бессильный в искусстве человек создает себе некоторое подобие искусства, характерное именно тем, что оно есть произведение по существу нехудожественного человека. Так как он даже и не подозревает дионисической глубины музыки, то он и сводит музыкальное наслаждение к рассудочной риторике страсти, переложенной в слова и в звуки, в характере *stilo rappresentativo*, а также к наслаждению техникой пения; так как личное видение ему недоступно, то он требует услуг от механика и декораторов; так как он не в силах понять истинной сущности художника, то его фантазия рисует ему, сообразно его вкусам, «художественно одаренного первобытного человека», т. е. такого человека, который под влиянием страсти поет и говорит стихами. Он старается перенестись мечтой в те времена, когда достаточно было почувствовать страсть, чтобы тут же и создать стихи и песни; словно аффект когда-нибудь был в состоянии создать что-либо художественное. Предпосылка оперы есть укоренившееся ложное представление о процессе художественного творчества, а именно та идиллическая вера, что в сущности каждый чувствующий человек — художник. По смыслу этой веры опера есть выражение взглядов на искусство публики, дилетантизма в искусстве, диктующего, с веселым оптимизмом теоретического человека, свои законы.

Если бы мы пожелали подвести под одно общее понятие те два только что описанных представления, результатом действия которых явилась опера,— то мы могли бы это сделать, только поведя речь об *идиллической тенденции оперы*; причем нам в этом случае достаточно будет воспользоваться терминологией Шиллера и его толкованием предмета. Природа и идеал, говорит он, либо составляют предмет печали, если первая изображается как утраченная, а второй — как недостижимый; либо и она и он являются предметом радости, если их представляют данными в действительности. В первом случае получается элегия в узком, во втором — идиллия в широком смысле. Здесь следует с первых же шагов обратить внимание на общий отличительный признак указанных двух представлений, возникающих при рассмотрении генезиса оперы,— а именно что в них идеал сознается не как недоступный, а природа — не как утраченная. Согласно такому сознанию, существовала некогда первобытная эпоха, когда человек возлежал на лоне природы и в этом состоянии естественности возвышался вместе с тем и до идеала человечности в райской доброте и художественном творчестве; предполагалось, что все мы произошли от этого совершенного первобытного человека и даже можем считаться его верным подобием; только нам следует для этого кое-что сбросить с себя, и тогда, добровольно отказавшись от излишней учености и чрезмерно богатой культуры, мы вновь опознаем в себе этого первобытного человека. Образованный человек эпохи Возрождения видел в созданном им оперном подобии греческой трагедии возможность такой природы и идеала, путь к некоторой идиллической действительности; он пользовался этой трагедией, как Данте пользовался Вергилием, чтобы достигнуть врат рая; а здесь он мог уже самостоятельно идти дальше и от подражания высшей художественной форме греков перейти к «восстановлению всех вещей», к воспроизведению первоначального художественного мира человека. Такое ничем не смущаемое добродушие этих отважных стремлений, да еще при полной погруженности в теоретическую культуру, может быть объяснимо только утешительной верой, что «человек в себе» и есть именно этот неуклонно добродетельный оперный герой, вечно наигрывающий на флейте и поющий пастух, который в конце концов неизбежно должен опознать себя таковым, даже если он при случае и сбился как-нибудь с пути; здесь мы имеем исключительно плод того оптимизма, который подымется из глубины сократического миропонимания, как приторный и дурманящий столб ароматов.

Итак, в чертах оперы никоим образом не замечается элегической печали о вечной утрате, а скорее радость вечного обретения, ничем не смущаемое наслаждение идиллической действите-

льностью. которую по крайней мере можно представлять себе как данную в каждое мгновение. хотя, пожалуй, можно при случае и догадаться, что эта мнимая действительность есть не что иное, как фантастически нелепая бредня и шалость. которой всякий, кому довелось примерить ее к ужасающей серьезности истинной природы и сравнить ее с действительными сценами в первоистории древнейшего человечества, должен крикнуть: исчезни, призрак! Тем не менее было бы ошибочно думать, что такое шаловливое существо, как опера, можно спугнуть попросту одним решительным криком, точно привидение. Кто хочет уничтожить оперу, тот должен решиться на борьбу с самой александрийской веселостью, которая столь наивно высказывает в ней свои любимые представления и находит в ней свою истинную художественную форму. Но чего можно ждать для самого искусства от действия художественной формы. источники которой вообще не лежат в пределах эстетики? от художественной формы, которая скорее прокралась в область искусства из некоторой полуморальной сферы и только при случае изредка способна обманывать нас по части своего полукровного происхождения? Какими же соками питается это паразитическое существо — опера, если не соками истинного искусства? Разве нельзя предвидеть, что, под действием его идиллических соблазнов, под влиянием его льстивых александрийских ухищрений, верховная и единственно заслуживающая серьезного к себе отношения задача искусства — спасти наши взоры от открывающихся им ужасов ночи и врачевать душу, охваченную судорогами волевых возбуждений, бальзамом иллюзии — выродится в пустую и развлекательную забаву? Что станет с вечными истинами дионисического и аполлонического начал при том смешении стилей, на которое я уже указывал как на сущность этого *stilo rappresentativo*, где музыка рассматривается как служанка, а текст — как хозяин, где музыка уподоблена телу, а текст — душе? где высшим заданием в лучшем случае будет некоторая описательная живопись звуками, подобно тому как это имело место некогда в новом аттическом дифирамбе? где музыка окончательно теряет свое истинное достоинство — быть дионисическим зеркалом мира, так что ей остается лишь, как рабе явления, подражать ходу форм этого явления и игрой линий и пропорций возбуждать чисто внешнее удовольствие? При строгом взгляде на дело это роковое влияние оперы на музыку прямо-таки совпадает с развитием музыки вообще в новейшие времена; скрытому в генезисе оперы и в существе представляемой ею культуры оптимизму удалось с ужасающей быстротой совлечь с музыки ее дионисическое мировое предназначение и придать ей характер чего-то увеселительного, некоторой игры форм: с каковой переменной можно сравнить

разве что метаморфозу эсхиловского человека в александрийского весельчака.

Но если мы в приведенном здесь примере с полным правом связали исчезновение дионисического духа с резко бросающимся в глаза, но до сих пор не объясненным превращением и вырождением греческого человека, — то какие же надежды должны ожить в нас, раз несомненнейшие предзнаменования дают нам ручательство в том, что в современном нам мире происходит *обратный процесс постепенного пробуждения дионисического духа!* Немыслимо, чтобы божественная мощь Геракла вечно растрчивала свои силы в сладострастном рабстве у Омфалы. Из дионисических основ немецкого духа возникла сила, не имевшая ничего общего с первоусловиями сократической культуры и не находящая в них ни своего объяснения, ни своего оправдания; напротив, она ощущалась этой культурой как нечто необъяснимо ужасное и враждебно мощное; то была *немецкая музыка*, причем под нею надо понимать главным образом могучий солнечный бег от Баха к Бетховену и от Бетховена к Вагнеру. Что может поделаться лакомая до познания сократика наших дней даже в лучшем случае с этим демоном, восстающим из неисчерпаемых глубин? Ни из сплетения зигзагов и арабесок оперной мелодии, ни при помощи арифметических счетов фуги и контрапунктической диалектики не выведешь формулы, при трижды могучем свете которой можно было бы подчинить себе этого демона и заставить его заговорить. И что за зрелище представляют теперь наши эстетики, когда они с сачком «красоты» собственного изобретения гоняются и бегают за носящимся перед ними с непостижимой жизненностью музыкальным гением, причем их движения так же мало определяются вечной красотой, как и понятием о возвышенном! Пусть только понаблюдают при случае этих благосклонных покровителей музыки живьем и поближе, когда они без усталости восклицают: красота, красота! Похожи ли они при этом на взлелеянных на лоне красоты баловней и любимых чад природы, и не ищут ли они скорее какой-нибудь обманной формы прикрытия для своей собственной грубости и эстетического предлога для своей бедной ощущениями трезвости; причем мне приходит на память, например, Отто Ян³⁹. Но пусть лжецы и лицемеры поостерегутся немецкой музыки; ибо среди всей нашей культуры именно она есть тот единственный непорочный, чистый и очистительный дух огня, из которого и в который, как в учении великого Гераклита Эфесского, движутся все вещи, пробегая двойной круговой путь; все, что мы зовем теперь культурой, образованием, цивилизацией, должно будет в свое время предстать перед безошибочным судьей — Дионисом.

Припомним затем, как бьющему из тех же источников духу *немецкой философии* дана была возможность, благодаря Канту

и Шопенгауэру, уничтожить спокойную жизнерадостность научной сократики ссылкой на ее пределы и указанием таковых, как этим указанием было положено начало бесконечно более глубокому и серьезному рассмотрению этических вопросов и искусства; каковое рассмотрение мы смело можем назвать облеченной в понятия *дионисической мудростью*. На что указывает нам это таинственное единство немецкой музыки и немецкой философии, как не на новую форму существования, с содержанием которой мы можем познакомиться только предположительно из эллинских аналогий? Ибо для нас, стоящих на рубеже двух различных форм существования, эллинский прообраз сохраняет ту неизмеримую ценность, что в нем в классически-поучительной форме отчеканены и все упомянутые переходы и битвы; разве что мы переживаем главнейшие эпохи жизни эллинского духа как бы в *обратном* порядке и теперь как бы переходим из александрийского периода назад, к эпохе трагедии. При этом в нас живо чувство, что рождение трагического века для немецкого духа означает лишь возвращение его к самому себе, блаженное обретение себя, после того как долгое время непроборимые чужеродные силы держали его, жившего в беспомощном варварстве формы, под ярмом своих собственных форм. Теперь ему дана наконец возможность вернуться к первоисточнику своего существа и выступить свободно и смело перед лицом всех народов без помочей романской цивилизации, если только он сумеет при этом неукоснительно воспользоваться уроками того народа, учиться у которого вообще есть уже высокая честь и выдающаяся редкость, а именно уроками греков. И когда же нам учиться у этих величайших наставников, как не теперь, когда мы переживаем *возрождение трагедии* и подвержены опасности не знать, откуда она явится, и не быть в состоянии истолковать себе, куда она стремится!

20

Следовало бы когда-нибудь перед лицом неподкупного судьи взвесить, в какое именно время и в лице каких людей немецкий дух сильнее всего боролся за право учиться у греков; и если мы с уверенностью признаем, что эта единственная в своем роде похвала должна быть присуждена благороднейшей борьбе за просвещение, которую вели Гёте, Шиллер и Винкельман, то придется прибавить во всяком случае, что с того времени и со времени ближайших последствий этой борьбы стремление одним и тем же путем прийти к просвещению и к грекам — непостижимым образом становится все слабее и слабее. Не следует ли нам, во избежание совершенного отча-

яния в судьбах немецкого духа, заключить отсюда, что и этим борцам в каком-то важном пункте не удалось проникнуть в самое ядро эллинского существа и установить прочный союз любви между немецкой и эллинской культурой? Если так, то, быть может, бессознательное усмотрение этого недочета и пробудило в более вдумчивых натурах безнадежное сомнение в их личной способности, после таких предшественников, продвигнуться вперед по этому пути к образованию и вообще достигнуть намеченной цели. Поэтому и заметно с того времени, что суждение о культурной значимости греков постоянно вырождается; приходится слышать выражение соболезнающего превосходства в самых разнообразных станах разума и неразумия; с других сторон пробавляются совершенно бесплодным прекрасноречием о «греческой гармонии», «греческой красоте», «греческой веселости». И именно в тех кругах, которые должны были бы считать своей честью неустанно черпать из греческого потока на благо немецкому образованию, в кругах преподавателей высших учебных заведений, лучше всего сумели своевременно и удобно отделаться от греков, доходя зачастую до скептического отказа от эллинского идеала и до полного извращения действительной цели всякого изучения древности. Тот, кто в этих кругах еще не растратил вообще всей своей силы в старании быть надежным корректором старинных текстов или естественноисторическим микроскопистом языка,— тот ищет, пожалуй, еще и возможности «исторически» овладеть греческой древностью наряду с другими древностями. но во всяком случае по методу нашей современной образованной историографии и усвоив себе ее манеру превосходства. Если поэтому собственно образовательная сила высших учебных заведений никогда еще не стояла у нас так низко и не была так ослаблена, как в настоящее время; если «журналист», этот бумажный раб дня, во всех сферах образования одержал победу над профессором и последнему остается лишь обычная теперь метаморфоза — самому писать в манере журналиста и порхать со свойственным этой сфере «легким изяществом» в качестве веселого и образованного мотылька,— то с каким же мучительным смущением должны люди подобного образования, да к тому же еще в такое время, как наше, смотреть на феномен, который мог бы быть понят разве только путем аналогии из глубочайших основ до сих пор еще не постигнутого эллинского гения,— на новое пробуждение дионисического духа, на возрождение трагедии? Мы не знаем другого периода искусства, в котором так называемое образование и действительное искусство были бы столь же чужды друг другу и стояли бы в столь же враждебных отношениях, как это наблюдается в настоящее время. Нам понятно, почему такое расслабленное образование ненавидит истинное

искусство: оно видит в нем свою гибель. Но не отжила ли уже вся эта форма культуры, а именно сократическо-александрийская, свой век, раз она могла сойтись столь нарядным, но хрупким клином, каковой представляет из себя современное образование? Если уж таким героям, как Шиллер и Гёте, не удалось взломать заколдованные ворота, ведущие в волшебную гору эллинизма, если, при их мужественной борьбе, дело не пошло дальше того тоскующего взгляда, который гётевская Ифигения шлет из варварской Тавриды чрез море на родину, — на что же оставалось бы надеяться эпигонам таких героев, если бы пред ними внезапно на другой стороне, еще не затронутой всеми усилиями предшествовавшей культуры, не открывались сами собой те ворота — под мистические звуки вновь пробужденной музыки трагедии?

Пусть никто не старается ослабить в нас веру в еще предстоящее возрождение эллинской древности; ибо этой верой питается вся наша надежда на обновление и очищение немецкого духа чарами музыкального огня. На что иное сумели бы мы еще указать, что среди запустения и изнеможения современной культуры пробудило бы в нас хоть какое-нибудь утешительное ожидание в грядущем? Напрасно ищут наши взоры хоть одного-единственного крепко разросшегося корня, хоть одного клочка плодоносной и здоровой почвы: везде пыль, песок, оцепенение, вымирание. И безнадежно одинокому человеку не найти себе лучшего символа, чем «рыцаря со смертью и дьяволом», как его изобразил нам Дюрер, закованного в броню рыцаря со стальным, твердым взглядом, умеющего среди окружающих его ужасов найти свою дорогу, не смущаемого странными спутниками, но все же безнадежного, одинокого на своем коне и со своей собакой. Таким дюреровским рыцарем был наш Шопенгауэр: он потерял всякую надежду, но он жаждал истины. Нет ему равного. —

Но как изменяется вдруг эта, в таких мрачных красках описанная нами, заросль нашей утомленной культуры, как только ее коснутся дионисические чары! Бурный вихрь схватывает все отжившее, гнилое, разбитое, захиревшее, крутя, объемлет его красным облаком пыли и, как коршун, уносит его ввысь. В смущении ищут наши взоры исчезнувшее: ибо то, что они видят, как бы вышло из глубин, где оно было скрыто, к золотому свету, во всей своей зеленой полноте, с такой роскошью жизни, такое безмерное в своем стремительном порыве. Среди этого преизбытка жизни, страдания и радости восседает Трагедия в величественном восторге, она прислушивается к отдаленному скорбному напеву: он повествует о Матерях бытия, коим имена: Мечта, Воля, Скорбь. — Да, друзья мои, уверуйте вместе со мной в дионисическую жизнь и в возрождение трагедии.

Время сократического человека миновало: возложите на себя венки из плюща, возьмите тирсы в руки ваши и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь, прильнут к вашим коленям. Имейте только мужество стать теперь трагическими людьми. ибо вас ждет искупление. Вам предстоит сопровождать торжественное шествие Диониса из Индии в Грецию! Готовьтесь к жестокому бою, но верьте в чудеса вашего бога!

21

Оставляя этот увещательный тон и нисходя до настроения, приличествующего созерцающему, я повторю, что только у греков мы можем научиться тому значению, которое имеет для сокровеннейших жизненных глубин народа подобное, чудесное в своей внезапности, пробуждение трагедии. Народ, сражавшийся с персами на полях битв, был народом трагических Мистерий; и, с другой стороны, народу, который вел эти войны, необходима трагедия, как целительный напиток. Кто бы заподозрил именно в этом народе, после того как он в целом ряде поколений был до глубины потрясаем конвульсиями дионисического демона,— способность к такому равномерному и сильному проявлению простейшего политического чувства, естественных патриотических инстинктов, первобытной, мужественной воинственности? Ведь при всяком значительном распространении дионисических возбуждений заметно, как дионисическое освобождение от оков индивида прежде всего дает себя чувствовать в доходящем до безразличия и даже до враждебности умалении политических инстинктов; и, с другой стороны, несомненно и то, что градозизждущий Аполлон есть также и гений *principii individuationis*, а государство и патриотизм не могут жить без утверждения личности. Из оргиазма для народа есть только один путь — путь к индийскому буддизму, который, чтобы вообще при его стремлении в Ничто быть сносным, нуждается в указанных редких экстатических состояниях, возносящих над пространством, временем и индивидом; а эти состояния в свою очередь обуславливают необходимость философии, учащей преодолевать посредством представления неопишумую тягость промежуточных состояний. С той же необходимостью народ, исходящий из безусловного признания политических **стремлений**, попадает на путь крайнего обмирщения. самым грандиозным, но зато и самым ужасающим выражением которого служит римское *imperium*.

Поставленные между Индией и Римом и постоянно побуждаемые к соблазну выбора между ними, греки сумели в дополнение к упомянутым двум формам изобрести третью, чистую

в своей классичности; им самим, правда, недолго пришлось пользоваться ею, но потому она и бессмертна. Ибо слово, что любимцы богов умирают рано, имеет силу для всех вещей; но также несомненно и то, что после этого они вместе с богами живут вечно. Нельзя же требовать от наиболее благороднейших предметов, чтобы они имели прочность дубленой кожи; грубая устойчивость, как она была, например, свойственна римскому национализму, едва ли принадлежит к необходимым атрибутам совершенства. Если же мы спросим, с помощью каких целебных средств грекам удалось в великую эпоху их существования, при необычайной напряженности их дионисических и политических стремлений, не только не истощить своих сил в экстатическом самоуглублении или в изнурительной погоне за мировым могуществом и мировой славой, но даже достигнуть того дивного смещения, какое свойственно благородному, одновременно и возбуждающему и созерцательно настраивающему вину, — то придется вспомнить о необычайной, взволновавшей всю народную жизнь, очищающей и разряжающей силе *трагедии*, высшая ценность которой станет нам отчасти ясна лишь тогда, когда она и нам предстанет, как и грекам, совокупностью всех предохраняющих целебных сил и державной посредницей между сильнейшими, но по существу своему и наиболее роковыми свойствами народа.

Трагедия всасывает в себя высший музыкальный оргиазм и тем самым приводит именно музыку, как у греков, так и у нас, к совершенству; но затем она ставит рядом с этим трагический миф и трагического героя, а этот последний, подобно могучему титану, приемлет на рамена свои весь дионисический мир и снимает с нас тяготу его; между тем как, с другой стороны, она, при посредстве того же трагического мифа, в лице трагического героя способствует нашему освобождению от алчного стремления к этому существованию, напоминая нам о другом бытии и высшей радости, к которой борющийся и полный предчувствий герой приуготовляется своей гибелью, а не своими победами. Трагедия ставит между универсальным значением своей музыки и дионисически восприимчивым зрителем некоторое возвышенное подобие, миф, и возбуждает в зрителе иллюзию, будто музыка есть лишь высшее изобразительное средство для придания жизни пластическому миру мифа. Опираясь на этот благородный обман, она может теперь дать волю своим членам в дифирамбической пляске и, не задумываясь, отдаться оргиастическому чувству свободы, — на что она, будучи только музыкой и не располагая указанным обманом, не могла бы решиться. Миф обороняет нас от музыки — и, с другой стороны, только он и придает ей высшую свободу. В благодарность за это музыка приносит в дар трагическому мифу такую всепроникающую и убедительную метафизическую значительность, ка-

кой слово и образ, без этой единственной в своем роде помощи, никогда не могли бы достигнуть; и в особенности при ее посредстве трагическим зрителем овладевает именно то, упомянутое нами выше, уверенное предчувствие высшей радости, путь к которой ведет через гибель и отрицание, так что ему чудится, словно с ним внятно говорит сокровеннейшая бездна вещей.

Если в приведенных рассуждениях я, быть может, сумел дать лишь предварительное и только для немногих сразу понятное выражение этому трудному представлению, то именно теперь я не могу не сделать еще одну попытку толкования и не обратиться к моим друзьям с просьбой — подготовиться к разумению общего положения рассмотрением отдельного примера, известного нам всем по опыту. При разборе этого примера я не могу сослаться на тех, кто пользуется картинами сценических событий, словами и аффектами действующих лиц, чтобы с их помощью ближе подойти к восприятию музыки: ибо для всех подобных людей музыка не есть родной язык, и они даже при этой помощи не проникают дальше преддверья музыки, никогда не смея коснуться ее сокровеннейших святынь, а некоторые из них, как Гервинус⁴⁰, не достигают этим путем даже и преддверья. Нет, я обращаюсь лишь к тем, кто, непосредственно сроднившись с музыкой, имеют в ней как бы свое материнское лоно и связаны с вещами почти исключительно при посредстве бессознательных музыкальных отношений. К этим подлинным знатокам музыки обращаю я вопрос: могут ли они представить себе человека, который был бы способен воспринять третий акт «Тристана и Изольды» без всякого пособия слова и образа, в чистом виде, как огромную симфоническую композицию, и не задохнуться от судорожного напряжения всех крыльев души? Человек, который, как в данном случае, словно бы приложил ухо к самому сердцу мировой воли и слышит, как из него бешеное желание существования изливается по всем жилам мира — то как гремящий поток, то как нежный, распыленный ручей, — да разве такой человек не был бы сокрушен в одно мгновение? Да разве он мог бы в жалкой стеклянной оболочке человеческого индивида вынести этот отзвук бесчисленных криков радости и боли, несущихся к нему из «необъятных пространств мировой ночи», и не устремиться неудержимо при звуках этого пастушьего напева метафизики к своей изначальной родине? И если тем не менее подобное произведение может быть воспринято в целом без отрицания индивидуального существования, если подобное творение могло быть создано и не сокрушило своего творца — то в чем можем мы найти разгадку такого противоречия?

Здесь, в сущности, между нашим высшим музыкальным возбуждением и упомянутой музыкой продвигается трагический

миф и трагический герой, лишь как символ наиболее универсальных фактов, о которых непосредственно может говорить только музыка. Но в качестве такого символа миф — если бы мы ощущали как чисто дионисические существа — остался бы совершенно в стороне от нас, не замеченным нами и лишенным всякого действия, и мы ни на минуту не были бы отвлечены им от внимания отзвуку *universalia ante rem*. Однако тут-то и пробивается вперед *аполлоническая* сила, направленная на восстановление уже почти расколотого индивида, с целебным бальзамом упоительного обмана: нам внезапно кажется, что мы видим перед собой только одного Тристана, слышим, как он, недвижимый, глухо вопрошает себя: «Старый напев; зачем разбудил он меня?» И то, что прежде производило на нас впечатлительные глухих вздохов, вырывающихся из средоточия бытия, теперь говорит нам только, что «пустынна морская даль». И где, казалось, мы должны были, бездыханные, угаснуть в судорожном напряжении всех чувств и лишь немного еще связывало нас с этим существованием, — мы теперь видим и слышим там лишь насмерть раненого и все же неумирающего героя, с его отчаянным зовом: «Стремиться! Жажда! В смерти изнемогать от стремлений, не умирать от тоски желаний!» И если прежде ликующие звуки рога после такой безмерности и такого преизбытка пожирающих мук резали нам сердце почти как высшая мука, то теперь между нами и этим «ликованием в себе» стоит ликующий Курвенал, обращенный лицом к кораблю, несущему Изольду. Как ни сильно проникает нас сострадание, в известном смысле это сострадание все же спасает нас от изначального страдания мира, как символический образ мифа спасает нас от непосредственного созерцания высшей идеи мира, а мысль и слово — от несдержанного излияния бессознательной воли. Благодаря этому дивному аполлоническому обману нам кажется, словно здесь само царство звуков встает перед нами, подобно образам пластического мира, — словно и в нем, как в наинейшем и наилучшем для выражения материале, оформлена и пластически выкована все только та же история судьбы Тристана и Изольды.

Таким образом аполлоническое начало вырывает нас из всеобщности дионисического и внушает нам восторженные чувства к индивидам; к ним приковывает оно наше чувство сострадания, ими удовлетворяет оно жаждущее великих и возвышенных форм чувство красоты; оно проводит мимо нас картины жизни и возбуждает нас к вдумчивому восприятию сокрытого в них жизненного зерна. Необычайной мощью образа, понятия, этического учения, симпатического порыва — аполлоническое начало вырывает человека из его оргиастического самоуничтожения и обманывает его относительно всеобщ-

ности дионисического процесса мечтой, что он видит отдельную картину мира, например Тристана и Изольду, и что *музыка служит для того*, чтобы он мог возможно лучше и сокровеннее ее видеть. На что только не способны чары мудрого целителя Аполлона, раз он в состоянии даже вызвать в нас иллюзию, что дионисическое начало, служа аполлоническому, может усилить действия последнего и что музыка есть по существу та форма искусства, в которую отливается аполлоническое содержание?

При этой предустановленной гармонии, объединяющей совершенную драму и ее музыку, драма достигает высшей степени образной наглядности, вне этого недоступной словесной драме. Как все живые образы сцены в самостоятельно движущихся мелодических линиях упрощаются пред нами до резкой отчетливости волнистой черты, так совокупность этих линий звучит нам в смене гармоний, с тончайшей симпатией передающих текущий ход событий; эта смена гармоний делает нам непосредственно понятными отношения вещей в чувственно воспринимаемых, но ничуть не абстрактных формах; равным образом в ней мы познаем, что только в этих отношениях раскрывается во всей ее чистоте сущность какого-либо характера и мелодической линии. И между тем как музыка заставляет нас таким образом видеть больше и глубже, чем мы обычно видим, и обращать сценическое действие в нежную и тонкую ткань,— самый мир сцены для нашего одухотворенного, обращенного внутрь взора столь же бесконечно расширяется, как и освещается изнутри. Что мог бы нам дать аналогичного словотворец, сияющий посредством гораздо более совершенного механизма, косвенным путем, исходя из слова и понятия, достигнуть этого внутреннего расширения созерцаемого нами сценического мира и внутреннего освещения его? Если же и музыкальная трагедия тоже опирается на слово, то ведь она может одновременно обнаружить подпочву и место рождения слова и выяснить нам внутренний процесс его возникновения.

Но о только что описанном процессе позволительно с одинаковой уверенностью сказать, что он является лишь блестящей иллюзией, а именно тем упомянутым выше аполлоническим *обманом*, задача которого лежит в освобождении нас от дионисического напора и чрезмерности. В сущности отношение музыки к драме как раз обратное: музыка есть подлинная идея мира, драма же только отблеск этой идеи, отдельная брошенная ею тень. Упомянутая нами тождественность мелодической линии и живого образа, гармонии и соотношения характеров этого образа справедлива в смысле, обратном тому, который мог нам показаться при взгляде на музыкальную трагедию. Как бы наглядно мы ни двигали, ни оживляли и ни освещали изнутри образ, он всегда остается лишь явлением, от которого нет моста, ведущего в истинную реальность, в сердце мира. А из

этого-то сердца и говорит музыка; и бесчисленные явления подобного рода могут сопутствовать одной и той же музыке, но им никогда не исчерпать ее сущности, и всегда они останутся только ее внешними отображениями. Популярным и совершенно ложным противоположением души и тела не много поможешь при объяснении трудных для понимания соотношений между музыкой и драмой, а только все спутаешь; но нефилософская грубость упомянутого противоположения стала, по-видимому, именно у наших эстетиков — кто знает, в силу каких причин, — излюбленным догматом, между тем как о противоположении явления и вещи в себе они ничего не знают или, тоже по неизвестным причинам, знать не хотят.

Если даже при нашем анализе выяснилось, что аполлоническое начало в трагедии путем обмана одержало решительную победу над дионисическим первоэлементом музыки и использовало эту последнюю в своих целях, а именно для доведения драмы до высшей степени ясности, — то к этому следует прибавить, однако, весьма важное ограничение: в наисущественнейшей точке этот аполлонический обман прорван и уничтожен. Драма, развертывающаяся перед нами, при помощи музыки, с такой внутренне освещенной четкостью всех движений и образов, что нам кажется, словно мы видим возникновение ткани на ткацком станке и то поднимающиеся, то опускающиеся нити основы и утка, — в целом достигает действия, лежащего *по ту сторону всех аполлонических художественных воздействий*. В совокупном действии трагедии дионисическое начало вновь приобретает перевес; она заканчивается такими звуками, которые никогда не могли бы донестись из области аполлонического искусства. И тем самым аполлонический обман оказывается тем, что он и есть, т. е. прикрытием, на время хода трагедии, собственно дионисического действия, которое, однако, настолько могущественно, что побуждает в конце самое аполлоническую драму вступить в такую сферу, где она начинает говорить с дионисической мудростью и отказывается от самой себя и своей аполлонической видимости. Таким образом трудное для понимания отношение аполлонического и дионисического начал в трагедии могло бы действительно быть выражено в символе братского союза обоих божеств: Дионис говорит языком Аполлона, Аполлон же, в конце концов, языком Диониса, чем и достигнута высшая цель трагедии и искусства вообще.

22

Пусть внимательный друг ⁴¹, опираясь на собственный опыт, представит себе теперь действие истинной музыкальной трагедии во всей его чистоте и без всякой посторонней примеси. Мне сдается, что я так описал феномен этого действия с обеих его сторон, что теперь он сумеет истолковать себе свой опыт. Он

вспомнит именно, как он, при взгляде на движущийся перед ним миф, чувствовал себя возвышающимся до некоторого рода всеведения, словно сила зрения его глаз не только плоскостная сила, но может проникать и внутрь вещей, словно он теперь, при помощи музыки, как бы чувственными очами, видит перед собой порывы воли, борьбу мотивов, все прибывающий поток страстей в форме целого множества живых и подвижных линий и фигур, словно он получил тем самым способность погружаться в утонченнейшие тайны бессознательных душевных движений. Между тем как он таким образом сознает в себе высший подъем своих направленных к наглядности и внутреннему просветлению стремлений, — он, однако, с не меньшей определенностью чувствует и то, что этот длинный ряд аполлонических художественных воздействий все же дает ему *не* то блаженное пребывание в безвольном созерцании, которое пластик и эпический поэт, как аполлонические художники по существу, порождали в нем своими художественными произведениями; другими словами, он не достигает в указанном созерцании оправдания мира *индивидуации*, представляющего вершину и внутренний смысл аполлонического искусства. Он взирает на просветленный мир сцены и все же отрицает его. Он видит перед собой трагического героя в эпической отчетливости и красоте и все же радуется его гибели. Он во всей глубине понимает происходящее на сцене и все же охотно бежит в непостижимое. Он чувствует оправданность действий героя, и все же строй души его подымается еще выше, когда эти самые действия уничтожают своего виновника. Он содрогается перед страданиями, постигшими героя, и все же чувствует в них залог высшей, бесконечно более могущественной радости. Он видит больше и глубже, чем когда-либо, и все же желал бы ослепнуть. Из чего могли бы мы вывести это удивительное самораздвоение, этот перелом аполлонического острия, как не из *дионисических* чар, которые, создавая видимость крайнего перевозбуждения аполлонических порывов, все же в силах покорить и заставить служить себе даже и этот преизбыток аполлонической силы? *Трагический миф* может быть понят лишь как воплощение в образах дионисической мудрости аполлоническими средствами искусства; он приводит мир явления к тем границам, где последний отрицает самого себя и снова ищет убежища в лоне истинной и единой реальности; а там он вместе с Изольдой как бы запекает ее метафизическую лебединую песню:

В нарастании волн,
В этой песне стихий,
В беспредельном дыханье миров
Растаять,
Исчезнуть,
Все забыть...
О, восторг!..⁴²

Таким, опираясь на опыты подлинно эстетического слушателя, представляем мы себе самого трагического художника, как он, подобно щедрому божеству индивидуации, создает свои образы, в каковом смысле его дело вряд ли можно понимать как «подражание природе»,— как затем, однако, его могучее дионисическое стремление поглощает весь этот мир явлений, чтобы за ним и путем его уничтожения дать нам предчувствие высшей художественной прарадости в лоне Первоединого. Правда, об этом возвращении на древнюю изначальную родину, о братском союзе обоих богов искусства в трагедии и об одновременно аполлоническом и дионисическом возбуждении слушателя наши эстетики ничего нам рассказать не могут, между тем как они неустанно занимаются характеристикой трагизма, находя его сущность в борьбе героя с судьбою, в победе нравственного миропорядка или в достигаемом трагедией разрядении аффектов; каковая их невозмутимость наводит меня на мысль, что они, пожалуй, вообще эстетически невозмутимые люди и по отношению к созерцанию трагедии могут быть приняты в расчет лишь как моральные существа. Еще никогда, начиная со времен Аристотеля, не было дано такого объяснения трагического действия, исходя из которого можно было бы заключить о художественных состояниях и эстетической деятельности слушателя. Порой предполагается, что сострадание и страх приводятся к облегчающему душу разрядению строгой значительностью изображаемых событий; иногда же имеются в виду чувства подъема и воодушевления, в смысле некоторого нравственного миропонимания, вызываемые в нас победою добрых и благородных принципов и принесением в жертву героя; и насколько я убежден, что для весьма многих людей именно в этом, и только в этом, заключается все действие, производимое на них трагедией, настолько же ясно следует из сказанного, что все подобные люди, вкупе с их эстетиками-истолкователями, ровно ничего не поняли в трагедии как высшем *искусстве*. Упомянутое патологическое разрядение, катарсис Аристотеля, о котором филологи еще не знают толком, следует ли его причислить к медицинским или к моральным феноменам, напоминает мне одну замечательную догадку Гёте. «Без живого патологического интереса,— говорит он,— и мне никогда не удавалось обработать какое-либо трагическое положение, почему я охотнее избегал, чем отыскивал его. Не было ли, пожалуй, одним из преимуществ древних, что и высший пафос был у них лишь эстетической игрой, между тем как мы принуждены пускаться в ход естественность, верность природе, чтобы создать нечто подобное?»⁴³ На этот последний столь глубокомысленный вопрос мы вправе ответить теперь, основываясь на наших дивных опытах, утвердительно, после того как нам именно на музыкальной трагедии с изумлением пришлось испытать, как высший пафос все

же может быть лишь эстетической игрой, почему мы и считаем себя вправе полагать, что лишь теперь первофеномен трагизма описан с некоторым успехом. Кто и теперь еще умеет толковать только об упомянутых выше подсобных воздействиях из внеэстетических сфер и не чувствует себя подъятым выше патолого-морального процесса,— тому остается только махнуть рукой на свою эстетическую природу; причем мы можем рекомендовать ему в качестве невинного суррогата интерпретацию Шекспира, на манер Гервинуса, и прилежное выискивание «поэтической справедливости».

Таким образом с возрождением трагедии возродился и *эстетический слушатель*, на месте которого до сих пор сидело в театральных залах некоторое достопримечательное *Quidproquo*⁴⁴, с полуморальными, полуучеными претензиями,— «критик». В занимаемой им до сих пор сфере все было искусственно и лишь покрашено некоторой видимостью жизни. Сценический художник на самом деле не знал уже больше, что ему делать с таким слушателем, прикидывающимся критиком, и, вместе с вдохновляющим его драматургом или оперным композитором, тревожно разыскивал какие-либо остатки жизни в этом претенциозно пустом и не способном к наслаждению существе. А подобные «критики» составляли до сих пор публику; студент, школьник, даже безвреднейшее существо женского пола — все уже были против своей воли подготовлены воспитанием и периодической прессой к подобному восприятию художественного произведения. Более благородные натуры среди художников рассчитывали при такой публике на возбуждение морально-религиозных сил, и обращение к «нравственному миропорядку» являлось, как нечто замещающее, там, где собственно могучие чары искусства должны были бы привести в восторг подлинного слушателя. А то еще бывало, что драматург излагал слушателям какую-либо величественную или по меньшей мере способную возбудить их современную политическую и социальную тенденцию, так что они могли отвлечься от своего критического истощения и предаться аффектам вроде тех, которые они испытывали в патриотические и воинственные минуты, или перед ораторской трибуной парламента, или при осуждении преступления и порока; каковое отчуждение от подлинных целей искусства, как тут, так и там, должно было привести к прямому культу тенденции. Но здесь наступило то, что всегда наступало при всяких искусственных искусствах,— стремительно быстрая порча названных тенденций, так что, например, тенденция пользоваться театром как учреждением для морального воспитания народа, которая во времена Шиллера еще имела серьезный смысл, теперь причисляется к курьезным остаткам старины и уже пережитой ступени образования. С той минуты, как критик начал властвовать в театре и концер-

те, журналист в школе, пресса в обществе,— искусство выродилось в предмет забавы низшего сорта, и эстетическая критика стала служить связующим средством для тщеславного, рассеянного, себялюбивого, да к тому же еще и бедного оригинальностью общества, внутренний смысл которого раскрывает нам шопенгауэровская притча о дикобразах⁴⁵; так что никогда еще столько не болтали об искусстве и в то же время так низко не ценили его. И встретишь ли теперь еще человека, с которым можно было бы потолковать о Бетховене и Шекспире? Пусть каждый сообразно своему чувству ответит на этот вопрос: он во всяком случае докажет своим ответом, как он представляет себе «образование»,—предположив, конечно, что он вообще пытается дать себе отчет по этому вопросу и не онемел еще от его неожиданности.

С другой стороны, кое-кто из числа благородных и более тонко одаренных натур, хотя бы он и был уже вышеописанным способом мало-помалу обращен в критического варвара, сумеет порассказать нам о столь же неожиданном, сколь и совершенно непонятном ему действии, которое произвело на него, ну хотя бы, к примеру, удачное исполнение «Лоэнгрина»; только ему недоставало, пожалуй, при этом направляющей и указующей руки, так что и это непостижимо многообразное и ни с чем не сравнимое чувство, которое потрясло его тогда, осталось случайным и, как загадочное светило, угасло после краткого блеска. Но в те минуты он предчувствовал, что значит быть действительно эстетическим слушателем.

23

Кто хочет в точности испытать себя, насколько он родствен действительно эстетическому слушателю, или принадлежит к сообществу сократически-критических людей, тот пусть искренно спросит себя о чувстве, с каким он встречает изображаемое на сцене *чудо*: оскорблено ли при этом его историческое чувство, направленное на строго психологическую причинность, допускает ли он это чудо в виде доброжелательной уступки, как понятный детскому возрасту, но ему чуждый феномен, или его чувства носят при этом какой-либо другой характер. Именно это даст ему возможность измерить, насколько он вообще способен понимать *миф*, этот сосредоточенный образ мира, который, как аббревиатура явления, не может обходиться без чуда. Наиболее вероятным представляется, что почти каждый, при строгой проверке, почувствует себя настолько разложенным критико-историческим духом нашего образования, что он только путем ученых кон-

струкций и посредствующих абстракций сможет уверовать в существование мифа в далеком прошлом. А без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер природной силы: лишь обставленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некоторое законченное целое. Все силы фантазии и аполлонических грез только мифом спасаются от бесцельного блуждания. Образы мифа должны незаметными вездесущими демонами стоять на страже; под их охраной подрастает молодая душа, по знамениям их муж истолковывает себе жизнь свою и битвы свои; и даже государство не ведает более могущественных неписанных законов, чем эта мифическая основа, ручающаяся за его связь с религией, за то, что оно выросло из мифических представлений.

Поставим теперь рядом с этим абстрактного, не руководимого мифами человека, абстрактное воспитание, абстрактные нравы, абстрактное правдѣ, абстрактное государство; представим себе неупорядоченное, не сдержанное никаким родным мифом блуждание художественной фантазии; вообразим себе культуру, не имеющую никакого твердого, священного, коренного устоя, но осужденную на то, чтобы истощать всяческие возможности и скудно питаться всеми культурами,— такова наша современность, как результат сократизма, направленного на уничтожение мифа сократизма. И вот он стоит, этот лишенный мифа человек, вечно голодный, среди всего минувшего и роет и копается в поисках корней, хотя бы ему и приходилось для этого раскапывать отдаленнейшую древность. На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, это собирание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, утрату мифической родины, мифического материнского лона? Спросите сами себя, может ли лихорадочная и жуткая подвижность этой культуры быть чем-либо другим, кроме жадного хватанья и ловли пищи голодающим,— и кто станет давать еще что-нибудь подобной культуре, которая не насыщается всем тем, что она уже поглотила, и для которой самая укрепляющая и целебная пища обычно обращается в «историю и критику».

Пришлось бы горько отчаяться в сущности и нашего немецкого народа, если бы он уже был в такой же степени неразрывно спутан со своей культурой и даже слит с ней воедино, как мы это, к нашему ужасу, можем наблюдать в цивилизованной Франции; и то, что долгое время было великим преимуществом Франции и причиной ее огромного превосходства, именно это единство народа и культуры могло бы понудить нас, при взгляде на него, превозносить как счастье то обстоятельство, что наша столь сомнительная культура не имеет до сих пор

ничего общего с благодородным ядром нашего народного характера. И все наши надежды в страстном порыве устремлены скорее к тому, чтобы убедиться, какая чудная, внутренне здоровая и первобытная сила еще скрывается под этой беспокойно мечущейся культурной жизнью, под этими судорогами образования; хотя и правда, что подымается она во всем своем размахе лишь кое-когда, в исключительные по своей значительности минуты, чтобы затем вновь уснуть и грезить о грядущем пробуждении. Из этой бездны выросла немецкая Реформация, в хорале которой впервые прозвучал напев будущей немецкой музыки. Так глубок, мужествен и задушевен был этот лютеровский хорал, такой безмерной добротой и нежностью проникнуты были эти звуки, словно первый манящий дионисический зов, вырывающийся из пустой заросли кустов при приближении весны! И наперебой отвечали ему отклики того священного, торжественного и дерзновенно-смелого шествия одержимых Дионисом, которым мы обязаны немецкой музыкой — и которым мы будем обязаны *возрождением немецкого мифа!*

Я знаю, что должен повести теперь участливо следующего за мной друга на высокую вершину уединенного созерцания, где он найдет лишь немногих спутников, и хочу ободрить его призывом крепче держаться греков, наших лучезарных проводников. У них пришлось нам позаимствовать до сих пор, для очищения нашего эстетического познания, те два образа божеств, из коих каждое правит своей обособленной областью и о взаимных отношениях которых, сопровождаемых взаимным подъемом, мы составили себе некоторое понятие по греческой трагедии. Гибель греческой трагедии должна была представиться нам результатом достопримечательного разрыва этих двух коренных художественных стремлений; в полном согласии с этим последним процессом шло вырождение и перерождение греческого народного характера, вызывая нас на серьезное размышление о том, насколько необходимо и тесно срастаются в своих основах искусство и народ, миф и нравы, трагедия и государство. Эта гибель трагедии была вместе с тем и гибелью мифа. До тех пор греки были невольно принуждены связывать непосредственно все ими переживаемое со своими мифами и даже объяснять себе свои переживания исключительно из этой связи, благодаря чему и ближайшее настоящее должно было немедленно являться им *sub specie aeterni*⁴⁶ и в известном смысле вневременным. А в этот поток вневременного погружалось как государство, так и искусство, ища в нем покоя от гнета и алчности мгновенья. И всякий народ — как, впрочем, и всякий человек — представляет собою ценность ровно лишь постольку, поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности; ибо этим он как бы обезмирщивается и выявляет свое

бессознательное внутреннее убеждение в относительности времени и в вечном, т. е. метафизическом значении жизни. Обратное явление наступает тогда, когда народ начинает понимать себя исторически и сокрушать вокруг себя мифические валы и ограды, с чем обычно соединяется решительное обмирщение, разрыв с бессознательной метафизикой его прежнего существования во всех этических выводах. Греческое искусство и главным образом греческая трагедия задерживали прежде всего уничтожение мифа; нужно было уничтожить также и их, чтобы, оторвавшись от родной почвы, иметь возможность без всякой удержки вести жизнь среди запустения мысли, нравов и дела. Метафизическое стремление и теперь еще пытается создать себе некоторую, хотя и ослабленную, форму просветления в пробиравшемся к жизни сократизме науки; но на более низких ступенях то же стремление привело лишь к лихорадочному исканию, мало-помалу запутавшемуся в пандемониуме отовсюду натасканных в одну кучу мифов и суеверий; среди этого пандемониума все еще с неудовлетворенной душой восседал эллин, пока он не приобрел наконец способности с греческой веселостью и греческим легкомыслием, как *graeculus*, маскировать эту лихорадку или заглушать в себе последний остаток чувства каким-нибудь удушливым восточным суеверием.

Со времени возрождения александрийско-римской древности в пятнадцатом столетии, после длинного трудноописуемого антракта, мы настолько приблизились теперь к вышеописанному состоянию, что это прямо бросается в глаза. На верхах та же безмерная любознательность, та же ненасытная лихорадка поиска, то же невероятное обмирщение; рядом с этим бездомное скитание, жадное стремление протолкаться к чужим столам, легкомысленное обоготворение современности или тупое, безразличное отвращение от всего, и все это *sub specie saeculi*⁴⁷, «настоящего времени»; каковы тождественные симптомы позволяют догадываться и о тождественном недостатке в сердце этой культуры, об уничтожении мифа. Едва ли представляется возможным с прочным успехом привить чужой миф, не повредив безнадежно дерева этой прививкой; случается, что дерево бывает столь сильно и здорово, что после страшной борьбы вытесняет чуждый ему элемент, но обычно оно замирает и хирет или истощается в болезненных ростках. Мы настолько высоко ставим чистое и крепкое ядро немецкого существа, что смеем ожидать именно с его стороны этого выделения насильственно привитых чуждых элементов, и считаем возможным, что немецкий дух одумается и вспомнит о себе. Кому-нибудь может показаться, что этот дух должен начать свою борьбу с выделения всего романского; внешнюю подготовку и поощрение к этому он мог бы усмотреть в победоносном мужестве и кровавой

славе последней войны⁴⁸; внутреннее же побуждение к тому он должен искать в чувстве соревнования, в стремлении быть всегда достойным своих великих предшественников и соратников на этом пути — Лютера, а также наших великих художников и поэтов. Но пусть не приходит ему в голову, будто он может вести подобную борьбу помимо своих домашних богов, помимо своей мифической родины, помимо «возвращения» всего немецкого! И если бы немец стал робко оглядываться и искать себе вождя, способного снова ввести его в давно утраченную родину, пути и тропы в которую он только еле помнит,— то пусть прислушается он к радостно манящему зову дионисической птицы, она носится над ним и готова указать ему дорогу туда⁴⁹.

24

Нам пришлось среди характерных художественных воздействий музыкальной трагедии отметить аполлонический *обман*, имеющий своей целью спасти нас от непосредственного слияния с дионисической музыкой, причем наше музыкальное возбуждение имеет возможность разрядиться в аполлонической области, в некотором промежуточном видимом мире. При этом нам казалось, что мы подметили, как именно путем подобного разряжения этот промежуточный мир сценических событий, вообще драма становится внутренне озаренной и понятной в степени, недостижимой для всех других форм аполлонического искусства; так что данное явление, где это искусство как бы окрылено и вознесено духом музыки, мы принуждены были признать за высший подъем его силы и вместе с тем в этом братском союзе Аполлона и Диониса усмотреть вершину как аполлонических, так и дионисических художественных стремлений.

Правда, аполлонический лучезарный образ именно при этом внутреннем освещении его музыкой не достигал своеобразного действия, свойственного более слабым степеням аполлонического искусства; то, что мог совершить эпос или одухотворенный камень, а именно принудить созерцающее око к спокойному восхищению миром *индивидуации*, этого, несмотря на большую одухотворенность и отчетливость, здесь достигнуть не удавалось. Мы созерцали драму, упорно проникали испытующим взором во внутренний подвижный мир ее мотивов, и все же нам казалось, что мимо нас проходит только некоторый символический образ; нам казалось, что мы почти что угадывали его глубочайший смысл, но все же нам хотелось отдернуть его, как завесу, чтобы увидеть за ней первообраз. Необычайная, светлая четкость образа не удовлетворяла нас: ибо этот последний, казалось, столько же открывает нам нечто, сколько и скрывает;

и между тем как он своим символическим откровением как бы вызывал нас сорвать покрывало и разоблачить таинственный задний план, он в то же время зачаровывал взор своей лучезарной всевидимостью и возбранял ему проникать глубже.

Кому не довелось на себе пережить этой необходимости видеть и в то же время стремиться куда-то за пределы видимого, тот едва ли может представить себе, как определенно и ярко проходят рядом и ощущаются рядом эти оба процесса при созерцании трагического мифа; между тем как действительно эстетические зрители подтвердят, что между характерными действиями трагедии это параллельное следование является наиболее примечательным. Стоит только перенести этот феномен эстетического зрителя в аналогичный процесс, имеющий место в трагическом художнике, и мы поймем генезис *трагического мифа*. Он разделяет с аполлонической сферой искусства полную радость по поводу иллюзии и возможности созерцания, и вместе с тем он отрицает эту радость и находит еще более высокое удовлетворение в уничтожении видимого мира — мира иллюзии. Содержанием трагического мифа ближайшим образом является некоторое эпическое событие с прославлением борца-героя; но в чем же коренится та сама по себе загадочная черта, что страдания в судьбе героя, скорбнейшие преодоления, мучительнейшие противоположности мотивов — короче, проведение на примерах упоминавшейся нами выше мудрости Силена — или, выражаясь эстетически, безобразное и дисгармоническое — все снова и снова изображается в бесчисленных формах с каким-то особенным пристрастием к нему и как раз среди народа, находящегося в пышном расцвете своей юности? Чем объясняется это, если все сказанное не служит к восприятию некоторой высшей радости?

Ибо тот факт, что жизнь действительно складывается так трагично, меньше всего мог бы служить объяснением возникновения какой-нибудь формы искусства; если только искусство не есть исключительно подражание природной действительности, а как раз метафизическое дополнение этой действительности, поставленное рядом с ней для ее преодоления. Трагический миф, поскольку он вообще относится к искусству, принимает и полное участие в этой метафизической задаче просветления искусства вообще; что же он просветляет, представляя мир явлений образом страдающего героя? Меньше всего «реальность» этого мира явлений, ибо он напрямик говорит нам: «Взгляните! Попристальнее взгляните! Вот она, ваша жизнь! Вот что показывает стрелка на часах вашего существования!»

И эту жизнь показывал миф, чтобы тем самым явить ее нам в просветленном виде? А если нет, то в чем же лежит эстетическое наслаждение, которое мы испытываем, когда те образы

проносятся перед нами? Я ставлю вопрос об эстетическом наслаждении и отлично знаю, что многие из этих картин, кроме того, могут при случае вызвать еще и моральное упоение, в форме сострадания что ли, или некоторого морального триумфа. Но тот, кто захочет вывести действие трагедии исключительно из этих моральных источников—что, правда, было уже слишком долгое время распространенным в эстетике обычаем,— тот пусть не полагает только, что он этим принесет какую-нибудь пользу искусству, которое прежде всего должно добиваться в своей области чистоты. Для объяснения трагического мифа первое требование—искать причину доставляемого им наслаждения в чисто эстетической сфере, не захватывая области сострадания, страха, нравственного возвышения. Как может безобразное и дисгармоничное, представляющее содержание трагического мифа, возбуждать эстетическое удовольствие?

Теперь нам становится необходимым смело и с разбега броситься в метафизику искусства, причем я повторю уже высказанное мною раньше положение, что лишь как эстетический феномен существование и мир представляются оправданными; понятая так, задача трагического мифа и заключается в том, чтобы убедить нас, что даже безобразное и дисгармоничное есть художественная игра, в которую Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою. Этот трудно постигаемый первофеномен дионисического искусства делается, однако, понятным прямым путем и непосредственно постигается в удивительном значении *музыкального диссонанса*; как и вообще музыка, поставленная рядом с миром, одна только может дать нам понятие о том, что следует понимать под оправданием мира как некоторого эстетического феномена. Радость, порождаемая трагическим мифом, имеет одинаковую родину с радостным ощущением диссонанса в музыке. Дионисизм, с его изначальной радостью, воспринимаемой даже от скорби и мук, есть общее материнское лоно музыки и трагического мифа.

Не правда ли, что попутно благодаря тому, что мы призвали на помощь музыкальное соотношение диссонанса, изложенная выше трудная проблема трагического действия существенно облегчилась? Ведь мы понимаем теперь, что значит в трагедии—желать созерцания и в то же время стремиться к чему-то лежащему за пределами этого созерцания, каковое состояние мы по отношению к художественно примененному диссонансу могли бы охарактеризовать в том же духе, сказав, что мы хотим слушать и в то же время стремимся к чему-то лежащему за пределами слышимого. Это стремление в Бесконечное, этот взмах крыльев тоскующей души, рядом с высшей радостью об отчетливо воспринятой действительности, напоминают нам, что мы в обоих состояниях должны признать дионисический феномен, все снова и снова раскрывающий нам в игре созидания и разрушения

индивидуального мира эманацию некоторой изначальной радости, подобно тому как у Гераклита Темного мирообразующая сила сравнивается с ребенком, который, играя, расставляет шашки, насыпает кучки песка и снова рассыпает их.

Итак, чтобы верно оценить дионисическую способность того или другого народа, нам следует иметь в виду не только музыку этого народа, но с одинаковой необходимостью и его трагический миф как второго свидетеля этой способности. При близком же родстве музыки и мифа мы будем иметь право предположить равным образом и то, что с вырождением и извращением последнего связано захирение первой,— коль скоро вообще в ослаблении мифа проявляется и некоторое частичное ослабление дионисической способности. Но по отношению и к тому и к другому взгляд на развитие немецкого духа не может оставить в нас никаких сомнений: как в опере, так и в абстрактном характере нашего лишенного мифов существования, как в искусстве, павшем до забавы, так и в жизни, руководимой понятием, нам вполне открылась столь же нехудожественная, сколь и жизневраждебная природа сократовского оптимизма. К нашему утешению, однако, оказались и признаки того, что немецкий дух, несмотря ни на что, не сокрушенный в своем дивном здоровье, глубине и дионисической силе, подобно склонившемуся в дремоте рыцарю, покоится и грезит в не доступной никому пропасти; из нее-то и доносится до нас дионисическая песня, давая понять нам, что этому немецкому рыцарю и теперь еще в блаженно-строгих видениях снится стародавний дионисический миф. Пусть никто не думает, что немецкий дух навеки утратил свою мифическую родину, раз он еще так ясно понимает голоса птиц, рассказывающих ему об этой родине. Будет день, и проснется он во всей утренней свежести, стряхнув свой долгий, тяжелый сон; тогда убьет он драконов, уничтожит коварных карлов и разбудит Брунгильду; и даже копьё Вотана не в силах будет преградить ему путь⁵⁰.

Друзья мои, вы, верующие в дионисическую музыку, вы знаете также и то, что значит для нас трагедия. В ней мы имеем трагический миф, возрожденный из музыки,— а с ним вам дана надежда на все и забвение мучительнейших скорбей! Но самая мучительная скорбь для нас всех — та долгая, лишенная всякого достоинства жизнь, которую немецкий гений, отчужденный от дома и родины, вел на службе у коварных карлов. Вы понимаете это слово — как в заключение вы поймете и надежды мои.

25

Музыка и трагический миф в одинаковой мере суть выражение дионисической способности народа и неотделимы друг от

друга. Они совместно коренятся в области искусства, лежащей по ту сторону аполлонизма; они наполняют своим светом страну, в радостных аккордах которой пленительно замирает диссонанс и рассеивается ужасающий образ мира; они играют с жалом скорби, доверяя безмерной мощи своих чар; они оправдывают этой игрой существование даже «наихудшего мира». Здесь дионисическое начало, если сопоставить его с аполлоническим, является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений: в этом мире почувствовалась необходимость в новой, просветляющей и преображающей иллюзии, задача которой была удержать в жизни этот подвижный и живой мир индивидуации. Если бы мы могли представить себе вочеловечение диссонанса,— а что же иное и представляет собою человек?— то такому диссонансу для возможности жить потребовалась бы какая-нибудь дивная иллюзия, набрасывающая перед ним покров красоты на собственное его существо. В этом и лежит действительное художественное намерение Аполлона: в имени его мы объединяем все те бесчисленные иллюзии прекрасного кажущегося, которые в каждое данное мгновение делают существование вообще достойным признания и ценностью и побуждают нас пережить и ближайшее мгновение.

При этом в сознании человеческого индивида эта основа всяческого существования, это дионисическое подполье мира может и должно выступать как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлонической просветляющей и преображающей силой, так что оба этих художественных стремления принуждены, по закону вечной справедливости, развивать свои силы в строгом соотношении. Там, где дионисические силы так неистово вздымаются, как мы это видим теперь в жизни, там уже, наверное, и Аполлон снизошел к нам, скрытый в облаке; и грядущее поколение, конечно, увидит воздействие красоты его во всей его роскоши.

А что это воздействие необходимо, это каждый может всего вернее ощутить при посредстве интуиции, если он хоть раз, хотя бы во сне, перенесется чувством в древнеэллиническое существование; бродя под высокими ионическими колоннадами, подымая взоры к горизонту, очерченному чистыми и благородными линиями, окруженный отображениями своего просветленного образа в сияющем мраморе, среди торжественно шествующих или с тонкой изящностью движущихся людей, с их гармонически звучащей речью и ритмическим языком жестов,— разве не возденет он рук к Аполлону и не воскликнет под напором этой волны прекрасного: «Блаженный народ эллинов! Как велик должен быть между вами Дионис, если делосский бог счел нужными такие чары для исцеления вас от дифирамбичес-

кого безумия!»— А настроенному так человеку престарелый афинянин мог бы возразить, бросив на него возвышенный взор Эсхила: «Но скажи и то, странный чужеземец: что должен был выстрадать этот народ, чтобы стать таким прекрасным! А теперь последуй за мной к трагедии и принеси со мной вместе жертву в храме обоих божеств!»

**О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ
ИСТОРИИ
ДЛЯ
ЖИЗНИ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Мне, во всяком случае, ненавистно все, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности»¹. Эти слова Гёте, это его задушевное *ceterum censeo*² могло бы служить вступлением к нашему рассуждению о положительной или отрицательной ценности истории. Ибо в этом рассуждении мы намерены показать, почему поучение без оживления, почему знание, сопряженное с ослаблением деятельности, почему история, как драгоценный избыток знания и роскошь, нам должны быть, по выражению Гёте, серьезно ненавистны,— а именно потому, что мы нуждаемся еще в самом необходимом, и потому, что все излишнее есть враг необходимого. Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания, с каким бы высокомерным пренебрежением последний ни смотрел на наши грубые и незыщные потребности и нужды. Это значит, что она нужна нам для жизни и деятельности, а не для удобного уклонения от жизни и деятельности или тем менее для оправдания себялюбивой жизни и трусливой и дурной деятельности. Лишь поскольку история служит жизни, постольку мы сами согласны ей служить; а между тем существует такой способ служения истории и такая оценка ее, которые ведут к захирению и вырождению жизни: явление, исследовать которое в связи с выдающимися симптомами нашего времени теперь настолько же необходимо, насколько, может быть, это и тягостно.

Я стремился изобразить чувство, которое неоднократно меня мучило; моей мезтью ему пусть будет то, что я его теперь предаю гласности. Может быть, это изображение побудит кого-нибудь заявить мне, что и он тоже испытал это чувство, но что мне оно известно не в его чистом, первоначальном виде и что я выразил его далеко не с подобающей уверенностью и зрелостью понимания. Таково, может быть, мнение некоторых; большинство же скажет мне, что это— совершенно извращенное, неестественное, отвратительное и просто непозволительное чувство или даже что я показал себя в нем недостойным того могущественного тяготения нашего времени к истории, которое, как известно, ясно обнаружилось за последние два положе-

ния, в особенности среди немцев. Но во всяком случае тем, что я беру на себя смелость дать точное описание природы моего чувства, я скорее способствую охране господствующих приличий, чем подрываю их, ибо я таким образом доставляю возможность многим рассыпаться в комплиментах перед подобным направлением времени. Я же приобретаю для себя еще нечто, что для меня гораздо дороже, чем общественное благоприличие, именно, возможность получить публичное поучение и строгое наставление насчет смысла нашего времени.

Несвоевременным я считаю также и это рассуждение, ибо я делаю в нем попытку объяснить нечто, чем наше время не без основания гордится, именно, его историческое образование, как зло, недуг и недостаток, свойственные времени, ибо я думаю даже, что мы все страдаем изнурительной исторической лихорадкой и должны были бы по крайней мере сознаться в том, что мы страдаем ею. Если же Гёте был прав, когда утверждал, что, культивируя наши добродетели, мы культивируем также и наши пороки³, и если, как это известно всем, гипертрофированная добродетель — каковой представляется мне историческое чувство нашего времени — может сделаться столь же губительной для народа, как и гипертрофированный порок, — то почему бы не дать мне возможности сказать то, что я думаю? К моему оправданию, не умолчу также и о том, что наблюдения, вызвавшие во мне упомянутые выше мучительные ощущения, сделаны мною в значительной части над самим собою и только в целях сравнения над другими и что я, оставаясь сыном своего времени, пришел к столь несвоевременным выводам лишь в той мере, в какой я вместе с тем являюсь питомцем прежних эпох, особенно греческой. Некоторое право на это дает мне, как мне думается, также и моя специальность классического филолога: ибо я не знаю, какой еще смысл могла бы иметь классическая филология в наше время, как не тот, чтобы действовать несвоевременно, т. е. вразрез с нашим временем, и благодаря этому влиять на него, — нужно надеяться, в интересах грядущей эпохи.

Погляди на стадо, которое пасется около тебя: оно не знает, что такое вчера, что такое сегодня, оно скачет, жует траву, отдыхает, переваривает пищу, снова скачет, и так с утра до ночи и изо дня в день, тесно привязанное в своей радости и в своем страдании к столбу мгновения и потому не зная ни меланхолии, ни пресыщения. Зрелище это для человека очень тягостно, так как он гордится перед животным тем, что он человек, и в то же время ревнивым оком смотрит на его счастье — ибо он, подобно животному, желает только одного: жить, не зная ни пресыщения, ни боли, но стремится к этому безуспешно, ибо желает он этого не так, как животное. Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоём счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать», — но тут же оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека.

Но человек удивляется также и самому себе, тому, что он не может научиться забвению и что он навсегда прикован к прошлому; как бы далеко и как бы быстро он ни бежал, цепь бежит вместе с ним. Не чудо ли, что мгновение, которое столь же быстролетно появляется, как и исчезает, которое возникает из ничего и превращается в ничто, что это мгновение тем не менее возвращается снова, как призрак, и нарушает покой другого, позднейшего мгновения. Непрерывно от свитка времени отделяются отдельные листы, выпадают и улетают прочь, чтобы внезапно снова упасть в самого человека. Тогда человек говорит: «Я вспоминаю» — и завидует животному, которое сейчас же забывает и для которого каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасая навсегда. Столь *неисторически* живет животное: оно растворяется в настоящем, как целое число, не оставляя по себе никаких странных дробей, оно не умеет притворяться, ничего не скрывает и в каждый данный момент является вполне тем, что оно есть, и потому не может не быть честным. Человек же, напротив, должен всячески упираться против громадной, все увеличивающейся тяжести прошлого; последняя или пригибает его вниз, или отклоняет его в сторону, она затрудняет его движение, как невидимая и темная ноша, от которой он для виду готов иногда отречься, как это он слишком охотно и делает в обществе равных себе, чтобы возбудить в них зависть. Поэтому-то его волнует, как воспоминание об утраченном рае, зрелище пасущегося стада или более знакомое зрелище ребенка, которому еще нет надобности отрекаться от какого-либо прошлого и который в блаженном

неведении играет между гранями прошедшего и будущего. И все же играм ребенка также наступает конец: слишком рано отнимается у него способность забвения. Тогда научается он понимать значение слова «было», того рокового слова, которое, знаменуя для человека борьбу, страдание и пресыщение, напоминает ему, что его существование, в корне, есть никогда не завершающееся Imperfectum. Когда же смерть приносит наконец желанное забвение, то она похищает одновременно и настоящее вместе с жизнью человека и этим прикладывает свою печать к той истине, что наше существование есть непрерывный уход в прошлое, т. е. вещь, которая живет постоянным самоотрицанием, самопожиранием и самопротиворечием.

Если счастье, если погоня за новым счастьем в каком бы то ни было смысле есть то, что привязывает живущего к жизни и побуждает его жить дальше, то может быть циник ближе к истине, чем всякий другой философ, ибо счастье животного, как самого совершенного циника, служит живым доказательством истинности цинизма. Самое крошечное счастье, если только оно непрерывно и делает человека счастливым, конечно, есть несравненно большее счастье, чем величайшее счастье, которое появляется только как эпизод или, так сказать, как мимолетное настроение, как безумный каприз среди постоянных страданий, страстей и лишений. Но как для самого маленького, так и для самого большого счастья существует только одно условие, которое делает счастье счастьем: способность забвения, или, выражаясь более научно, способность в течение того времени, пока длится это счастье, чувствовать *неисторически*. Кто не может замереть на пороге мгновения, забыв все прошлое, кто не может без головокружения и страха стоять на одной точке, подобно богине победы, тот никогда не будет знать, что такое счастье, или, еще хуже: он никогда не сумеет совершить того, что делает счастливыми других. Представьте себе как крайний пример человека, который был бы совершенно лишен способности забывать, который был бы осужден видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в свое собственное бытие, в себя самого, для такого человека все расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления: подобно верному ученику Гераклита, он в конце концов не нашел бы в себе мужества пошевелить пальцем. Всякая деятельность нуждается в забвении, подобно тому как всякая органическая жизнь нуждается не только в свете, но и в темноте. Человек, который пожелал бы переживать все только исторически, был бы похож на того, кто вынужден воздерживаться от сна, или же на животное, осужденное жить только все новым и новым пережевыванием одной и той же жвачки. Таким образом, жить почти без воспоминаний,

и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного; но совершенно и безусловно немислимо *жить* без возможности забвения вообще. Или, чтобы еще проще выразить мою мысль: *существует такая степень бессонницы, постоянного пережевывания жвачки, такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели, будет ли то отдельный человек, или народ, или культура.*

Чтобы найти эту степень и при помощи ее определить границу, за пределами которой прошедшее подлежит забвению, если мы не желаем, чтобы оно стало могильщиком настоящего, необходимо знать в точности, как велика *пластическая сила* человека, народа или культуры; я разумею силу своеобразно расти из себя самого, претворять и поглощать прошедшее и чужое и излечивать раны, возмещать утраченное и восстанавливать из себя самого разбитые формы. Существуют люди, которые обладают этой силой в столь незначительной степени, что они исходят безнадежно кровью от одного какого-нибудь переживания, от одного какого-либо страдания, часто даже от одной какой-нибудь легкой несправедливости, как от совершенно незаметной кровавой ранки; с другой же стороны, есть и такие, которых самые нелепые и самые ужасные невзгоды или даже их собственные злые деяния столь мало трогают, что они даже среди всего этого или вскоре после этого достигают сравнительного благополучия и некоторого спокойствия совести. Чем глубже у данного человека заложены корни его внутренней природы, тем бóльшую часть прошлого способен он усвоить себе или переработать по-своему; и если бы мы пожелали представить себе наиболее могучую и наиболее необузданную натуру, то мы могли бы узнать ее по тому, что для нее историческое чувство не имело бы никакой границы, за которой оно могло бы оказывать вредное или разрушительное влияние; она все прошедшее, принадлежи это последнее ей или будь оно совершенно ей чуждо, привлекала бы к себе, усвояла и претворяла бы, так сказать, в свою кровь. То, чего такая натура не может подчинить себе, она сумела бы забыть; оно бы не существовало для нее, горизонт ее был бы замкнут и закончен, и ничто не могло бы напомнить ей, что по ту сторону этого горизонта существуют люди, страсти, учения, цели. И это всеобщий закон: все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; если же оно не способно ограничить себя известным горизонтом и в то же время слишком себялюбиво, чтобы проникнуть взором в пределы чужого, то оно истощается, медленно ослабевая, или порывисто идет к преждевременной гибели. Веселость, спокойная

совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему — все это зависит как у отдельного человека, так и у народа от того, существует ли для него линия, которая отделяет доступное зрению и светлое от непроницаемого для света и темного, зависит от того, умеет ли он одинаково хорошо вовремя забывать, как и вовремя вспоминать, от способности здравого инстинкта определять, когда нужно ощущать исторически и когда — неисторически. Отсюда положение, к рассмотрению которого я приглашаю читателя: *историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры.*

Относительно сказанного каждый ближайшим образом может сделать следующее наблюдение: исторические знание и чувство известного человека могут быть весьма ограничены, его горизонт может быть так же сужен, как горизонт обитателя альпийской долины, в каждое суждение он может вкладывать какую-нибудь несправедливость, в каждый опыт — ложное убеждение, что он первый его сделал, — и, несмотря на всю свою несправедливость и все свои ошибки, он будет стоять перед нами в своем неискоренимом здоровье и полной силе и радовать все взоры, в то время как рядом с ним несравненно более справедливый и образованный человек болеет и падает вследствие того, что линии его горизонта постоянно беспокойно передвигаются и что он поэтому никак не может выпутаться из несравненно более тонкой сети своей справедливости и истины, чтобы снова вернуться к непосредственным желаниям и влечениям. С другой стороны, мы видели животное, которое, будучи совершенно лишено исторического чувства и заключено внутри горизонта, сводящегося чуть ли не к одной точке, наслаждается тем не менее известным счастьем или по крайней мере живет, не зная пресыщения и притворства; поэтому мы должны считать способность чувствовать в известных пределах неисторически более важной и более первоначальной, поскольку она является фундаментом, на котором только вообще и может быть построено нечто правильное, здоровое и великое, нечто подлинно человеческое. Неисторическое подобно окутывающей атмосфере, в которой жизнь создается лишь с тем, чтобы исчезнуть вновь с уничтожением этой атмосферы. Правда, только благодаря тому, что человек может ввести в границы этот неисторический элемент при помощи мысли, передумывания, сравнения, отделения и соединения, только благодаря тому, что это обволакивающее, ограничивающее туманное облако прорезывается ярким, молниеносным лучом света, — т. е. только благодаря способности использовать прошедшее для жизни и бывшее вновь превращать в историю, человек делается человеком; но в избытке истории человек снова перестает быть человеком,

а без упомянутой оболочки неисторического он никогда бы не начал и не отважился бы начать человеческого существования. Где мы найдем те деяния, которые человек мог бы совершить, не войдя предварительно в туманную полосу неисторического? Или, оставляя в стороне образы и прибегая для иллюстрации этой мысли к примеру, представим себе человека, которого бросает во все стороны и влечет какая-нибудь сильная страсть к женщине или к великой идее: как изменяется для него его мир! Оглядываясь назад, он чувствует себя слепым; когда он прислушивается к чему-нибудь со стороны, все чужое кажется ему глухим шумом, лишенным всякого значения; все же, что он вообще способен теперь воспринимать, никогда он еще не воспринимал столь ощутительно близким, столь красочным, звучащим, освещенным, как бы действующим на все его чувства одновременно. Все его оценки подверглись изменению или потеряли прежнее значение; многого он совсем не может более ценить, ибо почти вовсе не ощущает его: он спрашивает себя, неужели он так долго был рабом чужих слов, чужих мнений; он удивляется тому, что его память неумоимо возвращается все в том же круге и в то же время слишком слаба и утомлена, чтобы хоть раз решиться сделать скачок за пределы этого круга. Это самое несправедливое на свете состояние, ограниченное, неблагоприятное к прошлому, слепое к опасностям, глухое к предупреждениям, маленький живой водоворот в мертвом море ночи и забвения; и все-таки это состояние — будучи глубоко неисторическим и антиисторическим — является лоном, порождающим не только несправедливое, но, скорее, всякое действительное деяние, и ни один художник никогда не напишет своей картины, ни один полководец не одержит победы, ни один народ не завоеует свободы, если все они в подобном неисторическом состоянии предварительно не жаждали этой цели и не стремились к ней. Как всякий деятель, по выражению Гёте, всегда бессовестен⁴, так же он и чужд знанию, он забывает все остальное, чтобы достигнуть одного, он несправедлив к тому, что лежит позади его, и знает только одно право — право того, что в данную минуту должно совершиться. Поэтому каждый деятель любит свое деяние в бесконечно большей степени, чем оно этого заслуживает; и лучшие деяния совершаются при таком избытке любви, которого они во всяком случае не могут заслуживать, как бы неизмеримо велика ни была вообще их ценность.

Если бы кто получил возможность в целом ряде случаев проникнуть в ту неисторическую атмосферу, в которой возникает каждое великое историческое событие, и подышать ею некоторое время, то такой человек сумел бы, может быть, как познающее существо, возвыситься до *над-исторической* точки

зрения, на которую Нибур однажды указал как на возможный результат исторических размышлений. «Для одной цели, по крайней мере,— говорит он,— пригодна история, ясно и основательно понятая: она показывает, что даже величайшие и гениальнейшие представители нашего человеческого рода не сознают, насколько случайно их глаз принял ту форму, через которую они не только сами смотрят, но и насильственно заставляют смотреть всех других,— насильственно потому, что интенсивность их сознания необыкновенно велика. Кто не знает и не понял этого совершенно определенно и на основании целого ряда случаев, того поработает явление могучего духа, вкладывающего в данную форму высшее напряжение страсти»⁵. Над-исторической мы могли бы назвать эту точку зрения потому, что тот, кто стоит на ней, мог бы навсегда потерять охоту жить дольше и участвовать в исторической работе, постигнув с полной ясностью важнейшее условие всякой деятельности, именно ту слепоту и ту несправедливость, которые царствуют в душе каждого деятеля; он был бы даже излечен от чрезмерного уважения к истории: ведь он научился бы по поводу каждого человека, по поводу каждого события греческой или турецкой истории времен первого или девятнадцатого столетия давать себе ответ на вопрос, как и для чего мы живем. Тот, кто вздумал бы спросить своих знакомых, желали бы они еще раз пережить последние десять или двадцать лет, мог бы легко подметить, кто из них имеет задатки для той над-исторической точки зрения, о которой мы упоминали выше; правда, что они все ответили бы, вероятно, на этот вопрос: «нет», но они указали бы различные основания для этого «нет». Одни, может быть, для своего утешения скажут: «Следующие двадцать будут лучше». Это те, о которых Дэвид Юм насмешливо замечает:

And from the dregs of life hope to receive,
What the first sprightly running could not give⁶.

Таких людей мы назовем историческими; всякое обращение к прошлому вызывает в них стремление к будущему, распаляет в них решимость продолжать жизненную борьбу, воспаляет в них надежду на то, что нужное еще придет, что счастье скрывается за той горой, к которой они направляют свой путь. Эти исторические люди верят, что смысл существования будет все более раскрываться в течение *процесса* существования, они оглядываются назад только затем, чтобы путем изучения предшествующих стадий процесса понять его настоящее и научиться энергичнее желать будущего; они не знают вовсе, насколько неисторически они мыслят и действуют, несмотря на весь свой историзм, и в какой степени их занятия историей являются служением не чистому познанию, но жизни.

Но тот же вопрос, на который мы получили первый ответ, может вызвать иногда и другой ответ. Правда, и этот ответ сведется к тому же «нет!» — но к иначе обоснованному «нет», именно к «нет» над-исторического человека, который видит спасение не в процессе, но для которого мир в каждое отдельное мгновение представляется как бы остановившимся и законченным. Чему, в самом деле, могли бы еще научить новые десять лет такого человека, если это не удалось сделать предыдущим десяти годам!

Заключается ли смысл исторического поучения в счастье или в резиньяции, в добродетели или в покаянии, в этом над-исторические люди никогда не были согласны между собой; но, в противоположность всем историческим точкам зрения на прошлое, все они с полным единодушием приходят к одному выводу: прошлое и настоящее — это одно и то же, именно нечто, при всем видимом разнообразии типически одинаковое и, как постоянное повторение непреходящих типов, представляющее собой неподвижный образ неизменной ценности и вечно одинакового значения. Сотни различных языков соответствуют тем же типически прочным потребностям человека, так что тот, кто понял бы сущность этих потребностей, не мог бы из всех этих языков узнать ничего нового; точно так же над-исторический мыслитель освещает себе изнутри всю историю народов и отдельных личностей, восстанавливая в своем ясновидении первоначальный смысл различных исторических иероглифов и постепенно даже уклоняясь от утомляющего притока все новых и новых письмен: ибо бесконечный переизбыток развертывающихся пред ним событий не может не вызывать в нем в конце концов чувства сытости, пресыщения и даже отвращения! Поэтому даже самый смелый между ними в конечном счете, может быть, готов сказать своему сердцу вместе с Джакомо Леопарди: «Среди живущего нет ничего, что было бы достойно твоего сочувствия, и земля не стоит твоего вздоха. Наше существование есть страдание и скука, а мир не что иное, как грязь. Успокойся»⁷.

Но оставим над-историческим людям их отвращение и их мудрость: давайте лучше радоваться сегодня от всего сердца нашему неразумию и приветствовать в лице себя тех, кто деятельно идет вперед и поклоняется процессу. Пусть наша оценка исторического есть только предрассудок Запада — лишь бы мы в пределах этих предубеждений шли вперед, а не стояли на месте! Если бы только мы могли постоянно делать успехи в одном — именно в изучении истории для целей *жизни*! Мы охотно будем тогда готовы признать, что над-исторические люди обладают бóльшим запасом мудрости, чем мы, если только мы могли бы быть уверены, что у нас больше жизни.

чем у них: ибо тогда наше неразумие имеет во всяком случае больше будущности, чем их мудрость. И чтобы не оставить никаких сомнений в значении этой противоположности между жизнью и мудростью, я, пользуясь издавна известным и применявшимся всегда с успехом приемом, прямо выставлю несколько тезисов.

Историческое явление, всесторонне познанное в его чистом виде и претворенное в познавательный феномен, представляется для того, кто познал его, мертвым: ибо он узнал в нем заблуждение, несправедливость, слепую страсть и вообще весь темный земной горизонт этого явления и вместе с тем научился видеть именно в этом его историческую силу. Эта сила сделалась теперь бессильной для него, как познавшего, но, может быть, еще не сделалась таковой для него, как живущего.

История понимается как чистая наука и, ставшая самодержавной, представляет собой для человечества род окончательного расчета с жизнью. Историческое образование может считаться целительным и обеспечивающим будущее, только когда оно сопровождается новым могучим жизненным течением, например нарождающейся культурой, т. е. когда оно находится во власти и в распоряжении какой-нибудь высшей силы, а не владеет и распоряжается самостоятельно.

История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена неисторической власти и потому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики. Вопрос же, в какой степени жизнь вообще нуждается в услугах истории, есть один из важнейших вопросов, связанных с заботой о здоровье человека, народа и культуры. Ибо при некотором избытке истории жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается под конец и сама история.

2

Что тем не менее жизнь нуждается в услугах истории, это должно быть понято с тою же ясностью, как и другое положение, которое будет доказано дальше, именно, что избыток истории вредит жизни. История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать *монументальный, антикварный и критический* род истории.

История принадлежит прежде всего деятельному и мощному, тому, кто ведет великую борьбу, кто нуждается в об-

разцах, учителях, утешителях и не может найти таковых между своими современниками и в настоящем. Так принадлежала история Шиллеру: ибо наше время, по словам Гёте, так худо, что поэт не встречает более в окружающей его жизни нужной ему натуры. Имея в виду деятельные натуры, Полибий, например, называет политическую историю действительной школой для подготовки к управлению государством и превосходным учителем, который помогает нам мужественно выносить смены счастья, напоминая о несчастьях других. Кто научился усматривать именно в этом смысл истории, тому должно быть крайне досадно видеть, как любопытные путешественники или педантичные микрологи карабкаются по пирамидам великих эпох прошлого; там, где он находит стимулы к раздражению и усовершенствованию, ему противно встретить жадного до развлечений и сенсации туриста, который фланирует среди исторических событий, как среди накопленных сокровищ картинной галереи. Деятельная натура, чтобы не потерять окончательно мужества и не почувствовать отвращения среди дряблых и безнадежных празднолюбцев, среди мнимо деятельных, в действительности же только волнующихся и барахтающихся современников, оглядывается назад и прерывает свой стремительный бег к поставленной цели, чтобы немного перевести дух. Целью же своей деятель всегда избирает какое-либо счастье, если не свое собственное, то счастье целого народа или всего человечества; он бежит от резиньяции и пользуется историей как средством против резиньяции. Большею частью его не ждет никакая награда, а разве только слава, т. е. право на почетное место в храме истории, где он может, в свою очередь, быть для следующих поколений учителем, утешителем и предостерегателем. Ибо его заповедь гласит: то, что однажды помогло развернуть и наполнить еще более прекрасным содержанием понятие «человек», то должно быть сохранено навеки, чтобы вечно выполнять это назначение. Что великие моменты в борьбе единиц образуют одну цепь, что эти моменты, соединяясь в одно целое, знаменуют подъем человечества на вершины развития в ходе тысячелетий, что для меня вершина подобного давно минувшего момента сохраняется во всей своей живости, яркости и величии,— в этом именно и находит свое выражение основная мысль той веры в человечество, которая вызывает требование *монументальной* истории. Но именно вокруг требования, чтобы великое было вечным, и разгорается наиболее ожесточенная борьба. Ибо все остальное, что живет, громко протестует против этого. Монументальное не должно появляться — вот обратный лозунг. Тупая привычка, все мелкое и низкое, заполняющее все уголки мира и окутывающее тяжелым земным туманом все великое, становится

поперек пути, которым шествует это великое к бессмертию; воздвигая всяческие препятствия, наводя на ложный след и выделяя удушливые испарения. Путь же этот идет через мозг людей, через головы затравленных и скоропреходящих животных, которые снова и снова появляются на поверхности жизни для тех же бед и с трудом поддерживают некоторое время свое существование. Ибо они прежде всего хотят одного: жить во что бы то ни стало. Кто мог бы предположить, что между ними происходит то упорное состязание в беге с факелами, устраиваемое монументальной историей, которым только и может жить дальше великое! И все-таки снова и снова просыпаются единицы, которые, оглядываясь на прошлое величие и подкрепленные созерцанием его, испытывают такое блаженство, словно человеческая жизнь — великолепное дело, а самым прекрасным плодом этого горького растения является сознание, что некогда люди, совершая круг своего существования, кто — гордо и мощно, кто — глубокомысленно, кто — полный сострадания и готовности помочь другим, — все завещали потомству одно учение: наиболее прекрасна жизнь того, кто не печется о ней. Тогда как обыкновенный человек относится к отведенному ему сроку существования с глубочайшей серьезностью и страстностью, те, о которых мы только что говорили, сумели, напротив, подняться в своем шествии к бессмертию и монументальной истории до олимпийского смеха или, по крайней мере, до снисходительного презрения; они нередко сходили в могилу с иронической улыбкой, ибо, в самом деле, что могло быть в них похоронено! Разве только то, что всегда угнетало их, как нечистый нарост тщеславия и животных инстинктов, и что осуждено теперь на забвение, будучи уже давно заклеено их собственным презрением. Но одно будет жить — это монограмма их сокровеннейшего существа, их произведения, их деяния, редкие проблески их вдохновения, их творения; это будет жить, ибо ни одно из позднейших поколений не может обойтись без него. В этом просветленном виде слава является все-таки чем-то бóльшим, чем простым лакомым блюдом нашего себялюбия, как ее характеризовал Шопенгауэр, ибо она есть вера в тесную связь и непрерывность великого всех эпох, она есть протест против непрестанной смены поколений и изменчивости вещей.

Чем же, в таком случае, может быть полезно современному человеку монументальное воззрение на прошлое, т. е. изучение того, что является классическим и редким в прежних эпохах? Тем, что он научается понимать, что то великое, которое некогда существовало, было, во всяком случае, хоть раз *возможно*, и что поэтому оно может стать возможным когда-нибудь еще раз; он совершает свой путь с бóльшим мужеством, ибо теперь

сомнения в осуществимости его желаний, овладевающие им в минуты слабости, лишаются всякой почвы. Предположим, что кто-нибудь поверил, что для основательного искоренения вошедшей ныне в моду в Германии образованности достаточно сотни продуктивных, воспитанных в новом духе и деятельных людей — как сильно может ободрить его тот факт, что культура эпохи Возрождения была вынесена на плечах такой же кучкой в сто умов.

И все-таки — чтобы на основании этого примера получить сейчас же некоторые новые выводы — насколько расплывчато и неустойчиво, насколько неточно было бы такое уподобление, сколь многое приходится игнорировать в целях этого укрепляющего действия! К какому насилию приходится прибегать, чтобы втиснуть индивидуальность прошлого в одну общую форму и в целях полного соответствия обломать все ее острые углы и линии! В сущности, то, что было возможно однажды, могло бы снова сделаться возможным во второй раз лишь в том случае, если справедливо убеждение пифагорейцев, что при одинаковой констелляции небесных тел должны повторяться на земле одинаковые положения вещей вплоть до отдельных, незначительных мелочей; так что всякий раз, как звезды занимали бы известное положение, стоик соединялся бы с эпикурейцем для того, чтобы убить Цезаря, а при другом положении Колумб открывал бы Америку. Только в том случае, если бы земля каждый раз разыгрывала сызнова свою пьесу после пятого акта, если бы с точностью установлено было, что будут возвращаться снова через определенные промежутки времени то же сплетение мотивов, тот же *deus ex machina*, та же катастрофа, могучий человек мог бы пожелать этой монументальной истории в ее полной иконической *истинности*, т. е. каждого факта в его точно установленной особенности и индивидуальности; вероятно, поэтому не прежде, чем астрономы снова превратятся в астрологов. Но до наступления этого момента монументальная история не может нуждаться в такой полной *истинности*: она всегда будет сближать разнородные элементы, обобщать и, наконец, отождествлять их; она всегда будет смягчать различия мотивов и побуждений, чтобы за счет *causae* представить *effectus* в монументальном виде, именно как нечто типичное и достойное подражания; ввиду того что она по возможности игнорирует причины, ее можно было бы назвать почти без преувеличения собранием «эффектов в себе», т. е. таких событий, которые будут всегда и везде производить эффект. То, что празднует народ в своих празднествах или во время религиозных или военных годовщин, и есть, в сущности, такой «эффект в себе»; именно он не дает спать честолюбивым людям, его, как амулет, носят на сердце предприимчивые на-

туры, а вовсе не действительное историческое *сплетение* причин и следствий, которое, всесторонне исследованное, могло бы служить только доказательством того, что в азартной игре будущего и случая никогда не повторяется вполне одинаковая комбинация.

До тех пор пока душа исторического описания будет заключаться в тех великих *побуждениях*, которые почерпает из него могучая личность, пока прошлое будет изображаться как нечто достойное подражания и как доступное подражанию и могущее повториться еще раз,— до тех пор истории, конечно, грозит опасность подвергнуться некоторому искажению, приукрашиванию и в силу этого сближению со свободным вымыслом; мало того, были эпохи, которые совершенно не могли провести границу между монументальным прошлым и мифического характера фикцией; ибо как из того, так и из другого мира могут быть извлечены одинаковые стимулы. Если поэтому монументалистское изображение прошлого *господствует* над остальными способами исторического описания, т. е. над антикварным и критическим, то от этого *страдает* прежде всего само прошлое: целые значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению и образуют как бы серый, однообразный поток, среди которого возвышаются, как острова, отдельные разукрашенные факты; в редких личностях, которые выделяются на этом фоне, бросается в глаза нечто неестественное и чудесное вроде золотого бедра, которое ученики Пифагора мнили видеть у своего учителя. Монументальная история вводит в заблуждение при помощи аналогий: мужественных она путем соблазнительных параллелей воодушевляет на подвиги отчаянной смелости, а одушевление превращает в фанатизм; когда такого рода история западает в головы способных эгоистов и мечтательных злодеев, то в результате подвергаются разрушению царства, убиваются властители, возникают войны и революции, и число исторических «эффектов в себе», т. е. следствий без достаточных причин, снова увеличивается. До сих пор шла речь о бедах, которые может натворить монументальная история в среде могучих и деятельных натур, безразлично, будут ли эти последние добрыми или злыми; но можно себе представить, каким окажется ее влияние, если ею завладеют и постараются ее использовать бессильные и малодеятельные натуры!

Возьмем самый простой и наиболее часто встречающийся пример. Представим себе нехудожественные и малохудожественные натуры во всеоружии средств, которые может дать монументальная история искусства. Против кого они обратят теперь свое оружие? Против своих наследственных врагов, против людей с сильно выраженной художественной индивидуаль-

ностью, т. е. против тех, которые одни были бы в состоянии у этого рода истории действительно научиться, т. е. научиться тому, что нужно для жизни, и могли бы претворить воспринятое в более высокую практику. Но им-то и преграждают путь, им-то и заслоняют свет, кружась с необыкновенным усердием в какой-то идолопоклоннической пляске вокруг плохо понятого монумента какого-нибудь великого прошлого и как бы желая тем сказать им: «Смотрите, вот истинное и настоящее искусство; не обращайтесь никакого внимания на тех, кто чего-то ищет, к чему-то стремится!» По-видимому, эта пляшущая толпа присвоила себе даже привилегию «хорошего вкуса»: ибо всегда творческие натуры отеснялись теми, кто были только зрителями и сами не прикладывали рук к делу, точно так же как во все эпохи политические болтуны казались умнее, справедливее и рассудительнее, чем стоявшие во главе правительства государственные люди. Если же мы перенесем в область искусства обычай всенародного голосования и преобладание численного большинства и заставим художника защищать свое дело как бы перед трибуналом эстетических бездельников, то можно заранее поклясться, что он будет осужден, и осужден не вопреки, а именно *благодаря* тому, что судьи его торжественно провозгласили канон монументального искусства (т. е. того искусства, которое, в согласии с предыдущим объяснением, во все времена «производило эффект»): ведь у них нет ни потребности, ни бескорыстной склонности к современному искусству, т. е. к еще не успевшему сделаться монументальным и не освященному для них авторитетом истории искусству. Напротив, их инстинкт подсказывает им, что искусство может быть убито искусством же: монументальное не должно ни в каком случае вновь возникать, а для этой цели именно пригодно то, что однажды уже заручилось в прошлом авторитетом монументального. Таким образом, они — ценители искусства потому, что они вообще хотели бы упразднить искусство; они выдают себя за врачей, тогда как они в сущности задаются целью отравить искусство; они совершенствуют свой язык и свой вкус только для того, чтобы в своей изошренности найти оправдание упорному отказу от предлагаемых им питательных художественных блюд. Ибо они вовсе не хотят, чтобы было создано что-нибудь великое: средством для них служит фраза: «Смотрите, великое уже существует!» В действительности их так же мало трогает то великое, которое уже существует, как и то, которое возникает; об этом свидетельствует вся их жизнь. Монументальная история есть то маскарадное платье, под которым их ненависть к могучим и великим личностям их эпохи выдает себя за удовлетворенное преклонение пред великими и могучими личностями прошедших времен; этот маскарад нужен также для

того, чтобы истинный смысл этого способа исторического рассмотрения подменить противоположным: сознают ли они это ясно или нет, но во всяком случае действуют они так, как будто девиз их был: «Пусть мертвые погребают живых»⁸.

Каждый из существующих трех типов истории может закономерно развиваться лишь на известной почве и в известном климате, на всякой другой почве он вырождается в сорную траву, заглушающую здоровые побеги. Если человек, желающий создать нечто великое, вообще нуждается в прошлом, то он овладевает им при помощи монументальной истории; кто, напротив, желает оставаться в пределах привычного и освященного преданием, тот смотрит на прошлое глазами историка-антиквария, и только тот, чью грудь теснит забота о нуждах настоящего и кто задался целью сбросить с себя какую бы то ни было цену угнетающую его тягость, чувствует потребность в критической, т. е. судящей и осуждающей, истории. Бесцельное пересаживание растений порождает немало зла: критик помимо нужды, антикварий без пиэтета, знаток великого без способности к великому суть именно такие заросшие сорной травой, оторванные от родной почвы и поэтому выродившиеся растения.

3

Итак, история, во вторую очередь, принадлежит тому, кто охраняет и почитает прошлое, кто с верностью и любовью обращает свой взор туда, откуда он появился, где он стал тем, что он есть; этим благоговеющим отношением он как бы погашает долг благодарности за самый факт своего существования. Заботливой рукой оберегая издавна существующее, он стремится сохранить в неприкосновенности условия, среди которых он развился, для тех, которые должны прийти после него,—и в этом выражается его служение жизни. В такой душе домашняя обстановка предков получает совершенно иной смысл: если предки владели ею, то теперь она владеет этой душой. Все мелкое, ограниченное, подгнившее и устарелое приобретает свою особую, независимую ценность и право на неприкосновенность вследствие того, что консервативная и благочестивая душа антикварного человека как бы переселяется в эти вещи и устраивается в них, как в уютном гнезде. История родного города становится его собственной историей; городские стены, башни на городских воротах, постановления городской думы, народные празднества ему так же знакомы и близки, как украшенный картинками дневник его юности; он открывает самого себя во всем этом, свою силу, свое усердие, свои удовольствия, свои суждения, свою глупость и свои причуды. Здесь жилось

недурно, говорит он, ибо и сейчас живется недурно; здесь можно будет жить недурно и в будущем, ибо мы достаточно упорны и с нами не так-то легко справиться. При помощи этого «мы» он поднимается над уровнем преходящего загадочного индивидуального существования и представляется самому себе гением своего дома, рода и города. По временам он даже за длинным рядом затемняющих и затрудняющих понимание столетий приветствует душу своего народа, как свою собственную душу; способность проникать в сокровенный смысл событий, предчувствовать этот смысл, способность идти по почти стершимся следам, инстинктивное умение правильно читать закрывающие друг друга письма прошлого, быстрое расшифровывание палимпсестов и даже полипсестов — вот его таланты и добродетели. Во всеоружии последних стоял некогда Гёте пред памятником Эрвина фон Штейнбаха; в буре овладевших его душой чувств порвалась историческая туманная завеса, отделявшая его от той эпохи; он в первый раз снова увидел создание немецкого духа, «выросшее из сильной и суровой немецкой души»⁹. Такой же инстинкт и такие же чутье и влечение руководили итальянцами эпохи Возрождения и пробудили в их поэтах античный гений Италии к новой жизни, к «чудесному новому звону древней музыки струн», как выразился Якоб Буркхардт¹⁰. Но наивысшую ценность имеет такой исторически-антикварный инстинкт благоговения там, где он озаряет скромные, суровые и даже убогие условия, в которых живет отдельный человек или народность, светом простого, трогательного чувства удовлетворения и довольства; Нибур, например, с искренней прямоотой сознается в том, что он чувствует себя прекрасно среди степей и болот, у свободных крестьян, создавших свою историю, и нисколько не страдает от отсутствия искусства¹¹. Чем могла бы история лучше служить жизни, как не тем, что она привязывает даже и менее избалованные судьбой поколения и народности к их родине и родным обычаям, делает их более оседлыми и удерживает от стремления искать счастья на чужбине и бороться за него с другими? По временам кажется даже, что только упрямство и неразумие могут как бы пригвоздить отдельную личность к этому обществу, к этой обстановке, к этому исполненному лишений привычному существованию, к этим голым утесам; но в действительности это — спасительное и в высшей степени полезное с точки зрения интереса общества неразумие, как это хорошо известно каждому, кто ясно представляет себе ужасные последствия страсти к переселениям, в особенности когда она овладевает целыми группами народов, или кто наблюдал вблизи состояние народа, потерявшего преданность своему прошлому и ставшего жертвой неумолимых космополитических поисков

новых форм. Противоположное этому чувство, чувство благополучия дерева, пустившего прочные корни, счастье, связанное с сознанием, что твое существование не есть дело случайности и произвола, но есть наследство, цвет и плод известного прошлого и что оно в этом находит свое извинение и даже оправдание,— вот что теперь предпочитают называть истинным историческим чувством.

Разумеется, это не есть то состояние, в котором человек наиболее способен переработать прошлое в чистое знание, так что мы и тут можем наблюдать то же, что мы наблюдали и в области монументальной истории: само прошлое неизбежно подвергается искажению, пока история призвана служить жизни и пока она подчинена власти жизненных инстинктов. Или, прибегая к несколько вольному сравнению: дерево скорее чувствует свои корни, чем видит их, сила же этого чувства измеряется для него величиной и мощностью видимых для него ветвей. Разумеется, дерево при этом очень часто становится жертвой ошибки, но можно себе представить, как велики ошибки дерева, когда дело идет об окружающем его лесе, о котором оно знает и присутствие которого ощущает, лишь поскольку этот лес задерживает его собственный рост или способствует ему—но и только. Антикварное чувство отдельной личности, городской общины или целого народа ограничено очень тесными горизонтами; многого они вовсе не замечают, а то немногое, что входит в круг их зрения, они видят слишком близко и слишком изолированно; они не находят подходящего масштаба для последнего, считают поэтому все одинаково важным и тем придают слишком большое значение каждому отдельному явлению. В отношении фактов прошлого в этом случае не существует никаких различий в ценности и пропорции, которые были бы вполне пригодны для сравнения этих фактов друг с другом, но всегда лишь меры и пропорции, определяющие отношения этих фактов к личности или народам, изучающим прошлое с антикварной точки зрения.

Но тут всегда близка одна опасность: в конце концов все старое и прошлое, раз оно только попадает в круг нашего зрения, объявляется без дальнейших рассуждений равно достойным уважения, а все, что не соглашается преклониться перед этим старым, т. е. все новое и возникающее, заподозревается и отклоняется. Так, даже греки мирились с существованием гиератического стиля в их изобразительном искусстве наряду с существованием свободного и великого стиля, а впоследствии они не только мирились с острыми носами и ледяной улыбкой, но даже усматривали в них особую изысканность вкуса. Когда чувства народа делаются настолько грубыми, когда история служит минувшей жизни так, что подрывает дальнейшую

жизнь, и в особенности высшие ее формы, когда историческое чувство народа не сохраняет, а бальзамирует жизнь,— тогда дерево умирает, и притом, вразрез с естественным порядком вещей, умирает постепенно, начиная от вершины и кончая корнями, которые обыкновенно также в конце концов погибают. Сама антикварная история вырождается, когда живая современная жизнь перестает ее одухотворять и одушевлять. Тогда умирает благоговейное отношение к истории, остается только известный ученый навык, эгоистически самодовольно вращающийся вокруг своего центра. Тут-то нашим взорам открывается отвратительное зрелище слепой страсти к собиранию фактов, неутомимого накапливания всего, что когда-либо существовало. Человек окружает себя атмосферой затхлости; ему удается благодаря антикварной манере низвести даже более выдающиеся способности и более благородную потребность на уровень ненасытного любопытства к новому или, точнее, любопытства к старому и всезнайства; часто же он падает так низко, что под конец довольствуется всякой пищей и с удовольствием глотает даже пыль библиографических мелочей.

Но даже когда такое вырождение не наблюдается, когда антикварная история не теряет из-под ног почвы, на которой она только и может произрастать на благо жизни, все-таки опасность еще не может считаться совершенно устраненной, именно если антикварная история развивается слишком пышно и своим ростом заглушает развитие других методов изучения прошлого. Ведь она способна только *сохранять* жизнь, а не порождать ее, поэтому она всегда приуменьшает значение нарождающегося, не обладая для правильной оценки его тем чутким инстинктом, каким располагает, например, монументальная история. Благодаря этому она задерживает энергичную решимость на новое, парализует силы деятеля, который в качестве такового всегда будет и должен оскорблять некоторые святыни. Самый факт, что известная вещь успела состариться, порождает теперь требование признать за ней право на бессмертие: ибо если подсчитать все, что такой обломок старины — старый обычай отцов, религиозное верование, унаследованная политическая привилегия — переиспытал в течение своего существования, если подсчитать сумму благоговения и поклонения, которыми он окружался со стороны отдельных лиц или поколений, то представляется большой дерзостью или даже кощунством требовать замены подобной старины какой-либо новизной, а такому громадному скоплению благоговений и поклонений противопоставлять единицы нового и современного.

Не ясно ли теперь, насколько необходим подчас человеку наряду с монументальным и антикварным способами изучения прошлого также *третий* способ — *критический*, но и в этом

случае только в целях служения жизни. Человек должен обладать и от времени до времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше; этой цели достигает он тем, что привлекает прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор; но всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным — ибо таковы уж все человеческие дела: всегда в них мощно сказывались человеческая сила и человеческая слабость. Не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как некая темная, влекущая, ненасытно и страстно сама себя ищущая сила. Ее приговоры всегда немилостивы, всегда пристрастны, ибо они никогда не проистекают из чистого источника познания; но если бы даже приговоры были продиктованы самой справедливостью, то в громадном большинстве случаев они не были бы иными. «Ибо все, что возникает, *достойно* гибели. Поэтому было бы лучше, если бы ничто не возникало»¹². Нужно очень много силы, чтобы быть в состоянии жить и забывать, в какой мере жить и быть несправедливым есть одно и то же. Даже Лютер выразился однажды, что мир обязан своим возникновением забывчивости Бога: дело в том, что если бы Бог вспомнил о «дальнобойном оружии», то он не сотворил бы мира. Но по временам та же самая жизнь, которая нуждается в забвении, требует временного прекращения способности забвения; это происходит, когда необходимо пролить свет на то, сколько несправедливости заключается в существовании какой-нибудь вещи, например известной привилегии, известной касты, известной династии, и насколько эта самая вещь достойна гибели. Тогда прошлое ее подвергается критическому рассмотрению, тогда подступают с ножом к ее корням, тогда жестоко попираются все святыни. Но это всегда очень опасная операция, опасная именно для самой жизни, а те люди или эпохи, которые служат жизни этим способом, т. е. привлекая прошлое на суд и разрушая его, суть опасные и сами подвергающиеся опасности люди и эпохи. Ибо так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти заблуждения и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением. В лучшем случае мы приходим к конфликту между унаследованными нами, приращенными нам свойствами и нашим познанием, может быть, к борьбе между новой, суровой дисциплиной и усвоенным воспитанием и врожденными навыками, мы стараемся вырастить в себе известную новую привычку, новый инстинкт, вто-

рую натуру, чтобы таким образом искоренить первую натуру. Это как бы попытка создать себе а posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно происходим,— попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой. Очень часто дело ограничивается одним пониманием того, что хорошо, без осуществления его на деле, ибо мы иногда знаем то, что является лучшим, не будучи в состоянии перейти от этого сознания к делу. Но от времени до времени победа все-таки удается, а для борющихся, для тех, кто пользуется критической историей для целей жизни, остается даже своеобразное утешение: знать, что та первая природа также некогда была второй природой и что каждая вторая природа, одерживающая верх в борьбе, становится первой.

4

Таковы услуги, которые может оказать жизни история; каждый человек и каждый народ нуждается, смотря по его целям, силам и потребностям, в известном знакомстве с прошлым, в форме то монументальной, то антикварной, то критической истории, но нуждается в этом не как сборище чистых мыслителей, ограничивающихся одним созерцанием жизни, и даже не как отдельные единицы, которые в жажде познания могут удовлетвориться только познанием и для которых расширение этого последнего является самоцелью, но всегда в виду жизни, а следовательно, всегда под властью и верховным руководством этой жизни. Что таково естественное отношение известной эпохи, известной культуры, известного народа к истории— вызываемое голодом, регулируемое степенью потребности, удерживаемое в известных границах внутренней пластической силой,— что, далее, знание прошлого во все времена признавалось желательным только в интересах будущего и настоящего, а не для ослабления современности, не для подрывания устоев жизнеспособной будущности,— это все очень просто, как проста сама истина, и ясно до очевидности и для того, кто не считает необходимым требовать и по этому поводу исторических доказательств.

А теперь попробуем бросить беглый взгляд на наше время! Мы испуганы, мы готовы бежать прочь: куда исчезла вся ясность, вся естественность и чистота упомянутого отношения жизни к истории, сколь запутанной, сколь непомерно раздутой, сколь беспокойно колеблющейся является теперь эта проблема

нашему взору! Быть может, в этом виноваты мы — исследователи? Или на самом деле констелляция жизни и истории изменилась благодаря тому, что между ними встала какая-то могучая и враждебная звезда? Пусть другие доказывают, что наше зрение обманывает нас; мы расскажем то, что мы видим. Такая звезда, звезда сверкающая и великолепная, действительно встала между жизнью и историей, констелляция действительно изменилась, и изменилась *благодаря науке, благодаря требованию, чтобы история сделалась наукой*. Теперь не одна жизнь царствует и подчиняет себе знание прошлого — нет, пограничные столбы сброшены, и все, что когда-либо было, обрушивается на человека. Все перспективы отодвигаются назад, к началу всякого развития, т. е. в бесконечность. Ни перед одним поколением не открывалось еще такого необозримого зрелища, какое развертывает перед нами теперь наука о всеобщем развитии — история; правда, она руководится при этом весьма смелым, но опасным девизом: *fiat veritas, pereat vita* ¹³.

Попытаемся теперь составить себе представление о том духовном процессе, который возникает при этом в душе современного человека. Словно из неиссякаемого источника, изливаются на человека все новые и новые потоки исторического знания, чуждое и лишненное связи надвигается на него, память широко отворяет свои двери, все же не будучи в состоянии вместить всего, природа прилагает все усилия, чтобы достойным образом принять, разместить и почтить чужестранных гостей, но эти последние враждуют между собой, и, по-видимому, она должна одолеть и подчинить себе всех их, чтобы не погибнуть самой в их столкновении. Привычка к такому беспорядочному, бурному и воинственному хозяйничанью становится постепенно второй натурой, хотя уже с самого начала ясно, что эта вторая натура гораздо слабее, гораздо беспокойнее и во всех отношениях менее здорова, чем первая. Современный человек вынужден под конец всюду таскать с собой невероятное количество неудобоваримых камней знаний, которые впоследствии при случае могут, как говорится в сказке, «изрядно стучать в желудке». Эта стукотня выдает существенное свойство современного человека — удивительное противоречие между внутренней сущностью, которой не соответствует ничто внешнее, и внешностью, которой не соответствует никакая внутренняя сущность, — противоречие, которого не знали древние народы. Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек со странной гордостью считает свойственной ему лично «духовностью». В таких случа-

ях обыкновенно говорят: содержание у нас есть, нам не хватает только формы; но для всего живого это совершенно недопустимое противоречие. Наша современная культура именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия, или, говоря иначе, она, в сущности, и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это — мысль о культуре, чувство культуры, она не претворяется в культуру-решимость. То же, что на самом деле действует как мотив, проявляясь в поступке, то является часто не более как безразличной условностью, жалким подражанием или даже грубой гримасой. Внутреннее чувство в этом случае покоится, подобно той змее, которая, проглотив целого кролика, спокойно укладывается на солнце, избегая всяких движений, кроме самых необходимых. Внутренний процесс становится теперь самоцелью: он и есть истинная «культура». Такая культура может вызвать у каждого наблюдателя со стороны лишь одно пожелание — чтобы она не погибла от неудобоваримости своего содержания. Если мы представим себе, что в роли такого наблюдателя является грек, то последний, наверно, пришел бы к заключению, что для новых людей понятия «образованный» и «исторически образованный» переплелись так тесно между собой, как будто бы они были тождественны и отличались друг от друга только числом слов. Если бы он далее к этому прибавил еще, что можно быть очень образованным и не иметь в то же время никакого исторического образования, то многие подумали бы, что они ослышались, и, наверно, в ответ на это только покачали бы головой. Одна довольно известная небольшая народность не очень отдаленного прошлого — я разумею греков — в период своего величайшего могущества сумела упорно сохранить присутствующее ей неисторическое чувство; если бы современный человек каким-нибудь чудом был перенесен в эту атмосферу, он, по всей вероятности, нашел бы греков очень «необразованными», чем, правда, была бы раскрыта и отдана на всеобщее посмешище столь тщательно скрываемая тайна современного образования, ибо мы, современные, ничего не имеем своего; только благодаря тому, что мы нагружаем и перегружаем себя чужими эпохами, нравами, искусствами, философскими учениями, религиями, знаниями, мы становимся чем-то достойным внимания, а именно, ходячими энциклопедиями, за которые, может быть, нас и принял бы древний эллин, перенесенный в нашу эпоху. Ценность же энциклопедий заключена только в их содержании, т. е. в том, что в них написано, а не в том, что напечатано на обложке, не во внешней оболочке, не в переплете; точно так же и сущность всего современного образования заключается в его содержимом; на обложке же его переплетчик напечатал что-то

вроде: «руководство по внутреннему образованию для варваров по внешности». Мало того, это противоречие между внешним и внутренним делает внешнее еще более варварским, чем оно было бы, если бы дело шло о каком-нибудь некультурном народе, развивающемся только из себя сообразно своим грубым потребностям. Ибо, в самом деле, какое средство остается природе, чтобы одолеть массу с излишком притекающего материала? Конечно, только одно — воспринимать этот материал насколько можно легче, чтобы потом тем скорее снова устранить его и от него отделаться. Отсюда возникает привычка относиться к действительным вещам несерьезно; на этой почве образуется «слабая личность», вследствие чего действительное, существующее производит только незначительное впечатление; по внешности люди становятся все более пассивными и индифферентными, причем опасная пропасть между содержанием и формой все расширяется до тех пор, пока человек не делается совершенно нечувствительным к проявлениям варварства, при условии, однако, чтобы память постоянно возбуждалась, чтобы не прекращался приток новых интересных явлений, которые могли бы быть опрятно разложены по ящикам этой памяти. Культура известного народа, взятая в ее противоположности варварству, была однажды определена не без некоторого основания как единство художественного стиля во всех проявлениях жизни этого народа¹⁴; определение это, однако, не должно быть понимаемо в том смысле, что здесь имеется в виду противоположность между варварством и *прекрасным* стилем; народ, за которым признается право на известную культуру, должен только представлять собой в действительности известное живое единство и не распадаться столь безобразно на внешнюю и внутреннюю стороны, на содержание и форму. Кто стремится к развитию культуры известного народа или желает содействовать ей, тот должен стремиться к этому высшему единству и содействовать ему, работая над вытеснением современной образованности истинным образованием; он должен иметь смелость поставить себе ясно вопрос, каким образом может быть восстановлено подорванное историей здоровье народа и как последнему снова обрести свои инстинкты и вместе с ними свою честность.

Я имею в виду при этом главным образом нас, современных немцев, страдающих, более чем какой-либо другой народ, упомянутой слабостью личности и противоречием между содержанием и формой. Форма в глазах наших является лишь простой условностью, как некоторая маска или притворство, и потому она если не внушает прямой ненависти, то, во всяком случае, не пользуется любовью. Еще правильнее было бы сказать, что мы испытываем какой-то необыкновенный страх перед словом «условность». да и перед самим фактом условности. Из-за

этого страха немец ушел из школы французов: ибо он хотел стать более естественным и, следовательно, более немцем. Но, по-видимому, он просчитался в этом «следовательно»: освободившись от школы условности, он побрел, как и куда ему казалось более приятным, а проделывал теперь, в сущности неряшливо и безалаберно и как бы спросонья, то же, чему он прежде столь старательно и часто безуспешно подражал. Так живем мы, по сравнению с прежними временами, и поныне еще среди какой-то развязно-некорректной французской условности, как об этом свидетельствует вся наша манера ходить, стоять, беседовать, одеваться и жить. Думая возвратиться назад, к естественности, мы, в сущности, усвоили себе какую-то халатность, распущенность, желание как можно меньше утруждать себя. Стоит только пройтись по улицам немецкого города, чтобы увидеть, что вся наша условность, в сравнении с национальными особенностями иностранных городов, сказывается только на отрицательной стороне дела — все бесцветно, затаскано, плохо скопировано, небрежно. Каждый действует в силу своего собственного усмотрения, но не в силу мощного продуманного усмотрения, а по правилам, подсказанным прежде всего всеобщей торопливостью и затем всеобщим стремлением не очень обременять себя. Какая-нибудь одежда, изобретение которой не требует особенных усилий мысли, а надевание — особенной затраты времени, другими словами, одежда, заимствованная у иностранцев и сшитая по их образцу возможно небрежно, у немцев сейчас же сходит за *дополнение* к немецкому национальному костюму. Чувство формы отрицается немцами чуть ли не с насмешкой — ибо ведь у них есть *чувство содержания*: недаром они славятся как народ внутренней содержательности.

Но эта внутренняя содержательность связана и с одной очень известной опасностью: само содержание, которое, согласно предположению, не проявляется ни в чем вовне, может при случае совершенно улетучиться, а между тем снаружи отсутствие его совершенно не было бы заметно, как незаметно было раньше его присутствие. Но допустим, что немецкий народ очень далек от этой опасности; все-таки иностранцы всегда до известной степени правы, когда они упрекают нас в том, что наша внутренняя содержательность слишком слаба и неупорядоченна, чтобы проявить себя вовне и вылиться в определенную форму. Тем не менее этот внутренний мир может отличаться в высокой степени тонкой восприимчивостью, серьезностью, глубиной, искренностью, добротой и, быть может, более богат, чем у других народов; но как целое он остается слабым, ибо все эти прекрасные отдельные волокна не сплетаются в один мощный узел; поэтому видимое внешнее действие не может считаться проявлением и откровением целого внутреннего мира, а только слабой или грубой попыткой одного такого отдельного

волокна выдать себя за целое. Поэтому о немце совершенно нельзя судить по одному его поступку, и индивидуальность его может и после этого поступка оставаться совершенно скрытой. Как известно, немца нужно судить по его мыслям и чувствам, а эти последние высказываются им в настоящее время в его книгах. Если бы только эти самые книги не возбуждали за последнее время, более чем когда-либо, сомнения, продолжает ли действительно эта знаменитая внутренняя содержательность гнездиться в своем недоступном маленьком храме; а то возможна ужасная мысль, что эта внутренняя содержательность в один прекрасный день исчезла и что осталась только одна внешность — та высокомерно неуклюжая и униженно развязная внешность, которая составляет характерную особенность немца. Это было бы почти столь же ужасно, как если бы внутренний мир незаметно был в своем храме подменен другим, поддельным, подкрашенным и покрашенным, и превратился бы в комедианта, если не во что-либо еще худшее; так склонен был, например, думать на основании своего театрально-драматического опыта Грильпарцер, этот созерцательно-спокойный сторонний наблюдатель. «Мы ощущаем с помощью абстракций,— говорит он,— и мы едва ли можем себе представить, как выражается ощущение у наших современников; мы заставляем его проделывать скачки, которых оно теперь само не делает. Шекспир испортил всех нас, новейших писателей»¹⁵.

Это — единичный и, может быть, слишком быстро обобщенный факт; но как ужасно было бы, если бы мы действительно имели право обобщить его, если бы единичные факты такого рода слишком часто попадались на глаза наблюдателю, — каким отчаянием тогда звучал бы вывод: мы, немцы, ощущаем с помощью абстракции, мы все испорчены историей, — вывод, который мог бы подорвать в самом корне всякую надежду на грядущую национальную культуру: ибо всякая подобная надежда является продуктом веры в неподдельность и непосредственность немецкого чувства, веры в нетронутость внутреннего мира. К чему еще надеяться, к чему верить, когда самый источник веры и надежды замутился; когда наша внутренняя природа научилась делать скачки, плясать, румяниться, проявлять себя в абстрактной форме и с известным расчетом, постепенно утрачивая способность находить самое себя! И как может великий продуктивный ум долго выдержать среди народа, который не уверен больше в единстве своего внутреннего мира и который распался на две половины: на образованных с искаженным и запутанным внутренним миром и на необразованных с недоступным внутренним миром! Как может он это выдержать, когда единство народного чувства утрачено, когда

он, кроме того, знает, что именно чувства той части народа, которая называет себя образованной и заявляет претензии на представительство национального художественного духа, поддельны и подкрашены. Пусть даже в отдельных случаях суждение и вкус единиц сделались более утонченными и изощренными,— это не может его вознаградить: не мучительно ли для него чувствовать, что ему приходится говорить как бы для какой-то кучки сектантов и что он более не нужен в среде своего народа. Может быть, ему было бы приятнее теперь закопать в землю свои сокровища, ибо ему противно высокомерное покровительство секты в то время, когда его сердце полно любви ко всем. Инстинкт народа уже больше не идет ему навстречу; бесполезно раскрывать ему со страстной надеждой свои объятия. Что остается ему теперь делать, как не направить всю силу своей ненависти против этого связывающего его заклęcia, против препятствий, воздвигаемых на его пути так называемой культурой его народа, чтобы заклеить, по крайней мере в качестве судьи, то, что для него, живого и творящего жизнь, означает разрушение и осквернение: таким образом он вынужден променять божественную радость творчества и содействия на глубокое сознание неотвратимости своей судьбы и окончить свое существование, как одинокий мыслитель и пресыщенный знаниями мудрец. Это — тягостнейшее из всех зрелищ: в каждом наблюдателе оно пробуждает чувство священной обязанности; он скажет себе: здесь нужна твоя помощь, ибо то высшее единство в природе и душе народа должно быть восстановлено и разрыв между внутренним и внешним должен исчезнуть под ударами молота нужды. К каким же средствам он должен теперь обратиться? Что ему остается опять-таки, кроме глубокого понимания? Высказывая свое убеждение, распространяя его, сея его щедрой рукой, он надеется взрастить известную потребность, а сильная потребность когда-нибудь породит мощное дело. И чтобы не было никаких сомнений, в чем я вижу эту нужду, эту потребность, это познание, о котором я говорил только что,—я удостоверяю здесь определенно, что то единство, к которому мы стремимся, и стремимся с большей страстностью, чем к политическому объединению, есть *немецкое единство, единство немецкого духа и жизни, основанное на устранении противоположности между формой и содержанием, внутренним миром и условностью.*

5

В пяти отношениях представляется мне опасным и вредным для жизни перенасыщение известной эпохи историей: избытком истории порождается описанный выше контраст между внешним

и внутренним и ослабляется тем самым личность; этот избыток создает для известной эпохи иллюзию, будто она в большей степени, чем всякая другая, обладает редчайшей из всех добродетелей — справедливостью: избытком этим нарушаются инстинкты народа, задерживается созревание как отдельных личностей, так и целого; на почве этого избытка вырастает вредная при всех условиях вера в старость человечества — вера в то, что наше поколение есть запоздалое поколение эпигонов; благодаря тому же избытку известная эпоха усваивает себе опасное настроение иронии к самой себе, которое в свою очередь влечет за собой еще более опасное настроение цинизма, а это последнее способствует все большему развитию расчетливой эгоистической практики, парализующей и в конце концов подрывающей жизненные силы.

А теперь возвратимся к нашему первоначальному положению: современный человек страдает ослаблением личности. Римлянин императорского периода, зная, что к услугам его целый мир, перестал быть римлянином и среди нахлынувшего на него потока чуждых ему элементов утратил способность быть самим собой и выродился под влиянием космополитического карнавала религий, нравов и искусств; эта же участь, очевидно, ждет и современного человека, который устраивает себе при помощи художников истории непрерывный праздник всемирной выставки; он превратился в наслаждающегося и бродячего зрителя и переживает такое состояние, из которого даже великие войны и революции могут вывести его разве только на одно мгновение. Война еще не кончилась, а ее уже успели сто тысяч раз переработать в печатную бумагу, она уже предлагается как новейшее средство для возбуждения испорченного аппетита обжиралам истории. И кажется почти невозможным извлечь сильный и полный тон даже при помощи сильнейшего удара по струнам: он сейчас же слабеет и в следующее же мгновение звучит исторически-нежно и в бессилии замирает. Выражаясь на языке морали, вы не умеете удержаться на почве возвышенного, ваши деяния суть внезапные удары, а не раскаты грома. Даже если вам удастся совершить нечто грандиозное и удивительное — оно все же без песни и без звуков нисходит в Орк. Ибо искусство сейчас же обращается в бегство, как только вы приступаете к возведению исторического шатра над вашими подвигами. Тот, кто стремится в один миг понять, рассчитать и постигнуть там, где он, глубоко потрясенный, должен был бы стараться удержать непонятное, ибо оно возвышенно, может быть назван рассудительным, но только в том смысле, в котором Шиллер говорит о рассудке рассудительных¹⁶; он не видит кое-чего, что видит ребенок, он не слышит кое-чего, что слышит ребенок; но это кое-что и есть именно самое важное; а так как оно ему не

понятно, то его понимание оказывается более ребячливым, чем ребенок, и более нескладным, чем нескладность,— несмотря на все хитрые складки в пергаментных чертах его лица и виртуозное искусство, обнаруживаемое его пальцами в деле распутывания запутанного. Это значит: он уничтожил и утратил свой инстинкт, он не может по-прежнему, отпустив поводья, ввериться «божественному зверю» в тех случаях, когда разум ему изменяет, а путь идет через пустыни. От этого индивид делается робким, нерешительным и не смеет больше рассчитывать на самого себя. Он погружается в самого себя, в свой внутренний мир, т. е. в беспорядочную грудку накопленного знания, которое не проявляет себя ничем вовне, и образования, которое не претворяется в жизнь. Если мы обратим внимание на внешнее, то мы заметим, что подавление инстинктов историей превратило людей почти в сплошные abstractis и тени: никто не осмеливается проявить свою личность, но каждый носит маску или образованного человека, или ученого, или поэта, или политика. Когда же кто-нибудь вздумает напасть на эти маски в полной уверенности, что это не шутовская комедия, а серьезное дело,— ибо все они выставляют на вид свою серьезность,— то в руках у него внезапно оказываются только лохмотья и пестрые лоскутья. Поэтому не следует поддаваться обману, но нужно прикрикнуть: «Или снимите ваши маскарадные уборы, или будьте тем, чем вы кажетесь». Каждый по природе серьезный человек не должен делаться Дон-Кихотом, ибо у него есть лучшее занятие, чем борьба с такими мнимыми реальностями. Во всяком случае он должен зорко вглядываться в окружающее, при виде замаскированных людей он должен кричать: «Стой, кто тут?»— и срывать с них личины. Странно! История должна была бы прежде всего сообщать людям мужество быть *честными*, хотя бы даже честными глупцами; и таково было действительно всегда ее влияние, но только не теперь! Мы видим одновременное господство исторического образования и универсального буржуазного сюртука. Между тем еще никогда не говорилось с таким пафосом о «свободной личности», как теперь, мы не видим не только свободных, но даже просто личностей, а только боязливо закутанных универсальных людей. Индивид притаился в своем внутреннем мире: снаружи его совершенно незаметно, причем позволительно усомниться, могут ли вообще существовать причины без следствий. Или, может быть, необходимо поколение евнухов для охраны великого всемирно-исторического гарема? Им, конечно, чистая объективность очень к лицу. Дело похоже на то, что задача сводится к охране истории, с тем чтобы из нее получались лишь разные «истории», а не действительные события, и к предотвращению

возможности для личности сделаться при посредстве истории «свободной», т. е. правдивой в отношении себя самой, правдивой в отношении других, и притом не только на словах, но и на деле. Только благодаря такой правдивости обнаружатся убожество и внутренняя нищета современного человека, а на место тщательно все прикрывающей условности и маскарада могут появиться в качестве истинных спасителей искусство и религия, чтобы общими силами создать такую культуру, которая отвечала бы истинным потребностям человека и которая не учила бы нас только, подобно современному общему образованию, обманывать самих себя относительно этих потребностей и превращаться таким образом в ходячую ложь.

В какие неестественные, искусственные и во всяком случае недостойные положения приходится попадать в эпоху, страдающую недугом общего образования, правдивейшей из всех наук, честной, нагой Богине Философии! В этом мире вынужденного, внешнего однообразия она остается лишь ученым монологом одинокого скитальца, случайной добычей отдельного охотника, скрытой кабинетной тайной или неопасной болтовней между академическими старцами и детьми. Никто не осмеливается применить к самому себе закон философии, никто не решается жить как философ, обнаруживая ту простую верность мужа, которая заставляла античного мыслителя вести себя, как приличествовало стоику, где бы он ни находился и что бы ни делал, если только он однажды присягнул на верность стоической философии. Все же современное философствование носит политический и полицейский характер и осуждено правительствами, церковью, академиями, нравами и людской трусостью на роль только ученой внешности; оно ограничивается или вздохом: «о, если бы...», или же сознанием: «это было некогда». Философия теряет свой смысл при историческом образовании, если только она хочет быть чем-то большим, чем задержанным внутри человека знанием без внешнего действия: если бы современный человек вообще мог быть мужественным и решительным, если бы он не был даже в своих антипатиях существом исключительно внутренним, он отрекся бы от такой философии; теперь же он довольствуется тем, что стыдливо прикрывает ее наготу. Да, можно думать, писать, говорить, учить философски,— все это еще, пожалуй, разрешается; только в области действия, в так называемой жизни, дело обстоит иначе: тут позволено только что-нибудь одно, а все остальное просто невозможно; так угодно историческому образованию. Да и люди ли это действительно, спрашиваешь себя тогда, или, может быть, только думающие, пишущие и говорящие машины?

Гёте говорит где-то о Шекспире: «Никто не ставил так низко материального наряда, как он; он отлично знал внутренний

человеческий наряд, а в этой области все похожи друг на друга. Говорят, что он хорошо изобразил римлян; я этого не нахожу, его римляне — все кровные англичане, но они, конечно, люди, люди до мозга костей, и, как таковым, им может быть впору и римская тога»¹⁷. Теперь я спрашиваю, мыслимо ли изобразить наших теперешних литераторов, представителей народа, чиновников и политиков в виде римлян: это безусловно недостижимо, ибо они не люди, а только воплощенные учебники и, так сказать, конкретные абстракции. Если даже у них имеются характер и своеобразность, то они запрятаны настолько глубоко, что их невозможно извлечь на свет Божий: если они и могут считаться людьми, то только для того, кто «испытует утробы». Для всякого другого они нечто другое: не люди, не боги, не животные, а продукты исторического образования, одно сплошное образование, образ, форма без сколько-нибудь заметного содержания, и, к сожалению, лишь плохая форма, к тому же еще и униформа. И в этом смысле должно быть понято и оценено мое положение: *историю могут вынести только сильные личности, слабых же она совершенно подавляет*. Причина лежит в том, что она сбивает с толку наши чувства и ощущения в тех случаях, когда эти последние недостаточно мощны, чтобы помериться с прошлым. Тот, кто не осмеливается больше полагаться на самого себя, но невольно для определения своего чувства обращается к истории за советом: «как мне в этом случае ощущать?», тот из трусости постепенно превращается в актера и играет какую-нибудь роль, большей частью даже несколько ролей, и потому играет каждую из них так плохо и так плоско. Постепенно исчезает всякое соответствие между человеком и областью его исторических изысканий; мы видим, что мелкие самоуверенные юнцы обращаются с римлянами запанибрата, они копаются, роются в останках греческих поэтов так, как будто и эти соgroга сохранились только для их хирургических операций и были бы *vilia*¹⁸, подобно их собственным литературным соgroга. Если, положим, кто-нибудь занимается изучением Демокрита, то мне всегда хочется спросить: почему именно Демокритом? почему не Гераклитом? или Филоном? или Бэконом? или Декартом? и так дальше по усмотрению. И далее: почему именно философом? почему не поэтом, не оратором? И почему вообще греком, почему не англичанином, турком? Разве прошлое не достаточно обширно, чтобы в нем не нашлось и для вас чего-нибудь, что не делало бы ваш выбор столь случайным и смешным? Но как уже сказано, это — поколение евнухов: ибо для евнухов все женщины одинаковы, для них женщина есть женщина вообще, женщина в себе, вечно недоступное — и потому совершенно безразлично, чем бы вы ни занимались, лишь бы только история могла сохранить

свою прекрасную «объективность», именно благодаря усилиям тех, кто никогда бы не мог сам делать историю. И так как вас никогда не будет притягивать к себе вечно-женственное, то вы его низводите до себя и, будучи сами среднего рода, трактуете и историю как нечто среднего рода. Но чтобы кто-нибудь не подумал, что я всерьез сравниваю историю с вечно-женственным, считаю нужным подчеркнуть, что я рассматриваю историю скорее как нечто вечно-мужественное; для тех же, кто насквозь пропитан «историческим образованием», довольно безразлично, должна ли история рассматриваться как первое или второе; ведь они сами и не женщины, и не мужчины, и даже не *сommunia*, а всегда только средний род, или, выражаясь на языке «образованных», только вечно объективное.

А раз личности выветрились описанным выше путем до полной бессубъективности, или, как говорят, объективности, то уже ничто больше не может на них действовать; пусть совершается что-либо благое и полезное в области практики, поэзии или музыки, такой выхолощенный носитель образования сейчас же, не обращая внимания на самое дело, начинает интересоваться только историей автора. Если последний успел уже создать что-нибудь раньше, то критик стремится сейчас же уяснить себе как прежний, так и вероятный будущий ход его развития, сейчас же автор сопоставляется с другими авторами в целях сравнения, анатомируется в отношении выбора материала и способа его трактования, разрывается на части, которые потом мудро вновь соединяются в целое, а вообще автор получает наставление и наставляется на путь истинный. Какие бы изумительные вещи ни совершались, всегда появляется толпа исторически нейтральных людей, готовых уже издали обозреть автора. И сейчас же эхо дает свой ответ, но всегда только как «критика», хотя еще за минуту до того критику и не снилась даже самая возможность совершающегося. Но нигде в этих случаях мы не видим практических результатов, а всегда только одну «критику»; и сама критика не производит какого-нибудь практического действия, а порождает опять только критику. При этом вошло в обычай рассматривать обилие критики как успех, а незначительное число ее или отсутствие — как неуспех. В сущности же все остается даже при наличии такого «успеха» по-старому: поболтают, правда, некоторое время о чем-то новом, а затем опять о другом новом, но продолжают делать тем временем то же, что всегда делалось раньше. Историческое образование наших критиков совершенно не допускает более, чтобы получился какой-нибудь практический результат в действительном значении этого слова, именно, в смысле известного воздействия на жизнь и деятельность людей: на самое четкое черным по белому они тотчас накладывают свою промокатель-

ную бумагу, самый изящный рисунок они пачкают жирными штрихами своей кисти, которые выдают за поправки,— и дело сделано. Но их критическое перо никогда не прекращает своей работы, ибо они утратили власть над ним: скорее оно владеет ими, чем они им. Как раз в этой безудержности их критических излияний, в отсутствии способности владеть собой, в том, что римляне называли *impotentia*, и сказывается слабость современной личности.

6

Но оставим эту слабость. Обратимся лучше к одной из прославленных способностей современного человека с вопросом, правда несколько щекотливым: дает ли ему его знаменитая историческая «объективность» право называться сильным, точнее, *справедливым*, и справедливым в большей степени, чем люди других эпох? Верно ли, что эта объективность имеет своим источником повышенную потребность в справедливости и стремление к ней? Или же она, будучи действием совсем других причин, только по внешности производит такое впечатление, как будто справедливость служит истинной причиной этого действия? Не создает ли она, быть может, вредный предвзгляд о превосходстве современного человека, вредный в силу того, что он является слишком для него лестным? — Сократ считал болезнью, близкой к помешательству, уверенность человека в обладании такой добродетелью, которой у него в действительности нет; и на самом деле такая иллюзия опаснее, чем противоположное заблуждение, заключающееся в приписывании себе мнимых недостатков или пороков. Ибо при последнем заблуждении человек еще не лишен возможности сделаться лучше: упомянутая же выше иллюзия делает человека или известную эпоху с каждым днем все хуже и хуже, т. е.— в данном случае — несправедливее.

Поистине, никто не имеет больших прав на наше уважение, чем тот, кто хочет и может быть справедливым. Ибо в справедливости совмещаются и скрываются высшие и редчайшие добродетели, как в море, принимающем и поглощающем в своей неизведанной глубине впадающие в него со всех сторон реки. Рука справедливого, уполномоченного творить суд, уже не дрожит больше, когда ей приходится держать весы правосудия; неумолимый к самому себе, кладет он гирию за гирей, взор его не омрачается, когда чаша весов поднимается и опускается, а голос его не звучит ни излишней суровостью, ни излишней мягкостью, когда он провозглашает приговор. Если бы он был просто холодным демоном познания, то он распространял бы вокруг себя ледяную атмосферу

сверхчеловечески ужасного величия, которой мы должны были бы страшиться, а не почитать ее; но что он, оставаясь человеком, пытается от поверхностного сомнения подняться к строгой достоверности, от мягкой терпимости к императиву «ты должен», от редкой добродетели великодушия к редчайшей добродетели справедливости,— что он теперь имеет сходство с тем демоном, будучи, однако, с самого начала не чем иным, как слабым человеком,— и прежде всего что он в каждый отдельный момент должен искуплять в самом себе свою человечность и трагически изнемогать в стремлении к невозможной добродетели— все это возносит его на одинокую высоту как *достойный уважения* экземпляр человеческой породы: ибо истины желает он, но не как холодного, самодовлеющего познания, а как упорядочивающего и карающего судьи; он стремится к истине не как к эгоистическому предмету обладания для отдельного лица, но как к священному праву передвигать все грани эгоистических владений,— словом, к истине как к вселенскому суду, а отнюдь не как к пойманной добыче и радости одинокого охотника. Лишь поскольку правдивый человек обладает безусловной решимостью быть справедливым, постольку можно видеть нечто великое в столь бессмысленно всегда восхваляемом стремлении к истине; тогда как для более тупого взора с этим стремлением к истине, имеющим свои корни в справедливости, сливается обыкновенно целый ряд самых разнообразных инстинктов, как-то: любопытство, бегство от скуки, зависть, тщеславие, страсть к игре— инстинкты, которые не имеют ничего общего с истиной. Поэтому, хотя мир кажется переполненным людьми, которые «служат истине», тем не менее добродетель справедливости встречается очень редко, еще реже признается и почти всегда возбуждает смертельную ненависть к себе, между тем как толпа мнимых добродетелей всегда совершала свое шествие, окруженная почтением и блеском. Мало кто воистину служит истине, ибо лишь немногие обладают чистою волей быть справедливыми, и из числа последних лишь совсем немногие достаточно сильны, чтобы на деле быть справедливыми. Совершенно недостаточно обладать только волей к истине; и наиболее ужасные страдания выпадают на долю людей, обладающих стремлением к справедливости, но без достаточной силы суждения; поэтому интересы общего благосостояния требуют прежде всего самого широкого посева способности суждения, которая позволила бы нам отличить фанатика от судьи и слепую страсть творить суд от сознательной уверенности в праве судить. Но где найти средство для культивации такой способности суждения! Поэтому люди, когда им говорят об истине и справедливости, обречены

испытывать вечно боязливую неуверенность в том, говорит ли с ними фанатик или судья. Ввиду этого им следует простить, если они всегда с особой благосклонностью приветствовали тех «служителей истины», которые не обладают ни волей, ни способностью судить и ограничиваются задачей найти «чистое, самодовлеющее» познание или, точнее, истину, ни к чему не приводящую. Существует масса безразличных истин; существуют проблемы, для правильного решения которых не нужно никакого усилия над собой, не говоря уже о самопожертвовании. В этой безвредной области безразличия человеку, пожалуй, и удастся иногда делаться холодным демоном познания; и все-таки, даже когда, в особенно счастливые эпохи, целые когорты ученых и исследователей превращаются в таких демонов, не исключена, к сожалению, возможность, что эта эпоха будет страдать недостатком строгой и возвышенной справедливости, короче — отсутствием благороднейшей сердцевины так называемого инстинкта истины.

Допустим теперь, что мы имеем перед собой исторического виртуоза современности; может ли он считаться справедливейшим человеком своего времени? Совершенно верно, что он выработал в себе такую тонкость и возбудимость ощущения, что ничто человеческое не остается ему чуждо; самые разнообразные эпохи и личности находят себе немедленно отголосок в родственных звуках его лиры: он сделался пассивным эхом, которое своими отзвуками в свою очередь действует на другие подобные пассивные отголоски, пока наконец вся атмосфера данной эпохи не переполнится такими переплетающимися нежными и родственными отзвуками. Но мне кажется, что при этом мы слышим только как бы обертоны каждого оригинального исторического основного тона: крепость и мощь оригинала не находят себе выражения в этом небесно-прозрачном и остром звоне струн. Если основной тон вызывал в нас большей частью мысль о делах, нуждах, ужасах, то это эхо убаюкивает нас и превращает в изнеженных сибаритов; словно кто-то переложил героическую симфонию для двух флейт и приспособил ее к вкусам погруженных в свои грезы курильщикова опиума. Уже отсюда можно видеть, насколько эти виртуозы способны осуществить верховные притязания современного человека, именно притязания на более возвышенную и чистую справедливость, ибо эта последняя добродетель не знает мягких приемов и ей чужды нежные волнения; она сурова и ужасна. Как низко в сравнении с ней стоит на лестнице добродетели великодушье, — великодушье, которое может считаться преимуществом лишь некоторых, и притом весьма редких, историков! Но большинству удастся подняться лишь до терпимости, до признания того, что не

может быть оспорено, до приспособления и умеренно-благо-склонного приукрашивания; они исходят при этом из вполне основательного предположения, что когда прошлое излагается без суровых нот в голосе и без выражения ненависти, то для неопытного читателя это может сойти за добродетель справедливости. Но творить суд может только превосходящая сила, слабость должна быть терпимой, если она не хочет симулировать силу и превращать в комедию суд, творимый справедливостью. И вот же, остается еще одна ужасная разновидность историков; это — дельные, суровые и честные характеры, но — узкие головы; здесь имеются налицо как твердая решимость быть справедливым, так и пафос творящего суд; но все приговоры неправильны по той же приблизительно причине, по которой неправильны приговоры обыкновенных коллегий присяжных. Таким образом, мы видим, как мало вероятно частое появление исторических талантов. Мы не станем уже говорить здесь о замаскированных эгоистах и людях партий, которые стараются объективной миной прикрыть свою злую игру. Точно так же обойдем молчанием тех легкомысленных людей, которые пишут историю в наивной уверенности, что все общепринятые взгляды их эпохи правильны и что описывать события с точки зрения данной эпохи — значит вообще быть справедливым; это — та вера, в которой живет каждая религия и по поводу которой, поскольку речь идет о религиях, не стоит тратить много слов. Эти наивные историки понимают под «объективностью» оценку мнений и подвигов прошлого на основании ходячих суждений минуты: в них видят они канон всех истин; их труд есть приспособление прошлого к современной тривиальности. Наоборот, они называют «субъективным» всякое историческое описание, которое не считает эти ходячие мнения незыблемыми.

И разве не примешивается некоторая доля иллюзии даже к самому возвышенному пониманию слова «объективность»? Ведь под этим словом понимают такое душевное состояние историка, при котором он созерцает известное событие со всеми его мотивами и следствиями в такой чистоте, что оно не оказывает никакого влияния на его личность; при этом имеют в виду тот эстетический феномен, ту свободу от личного интереса, которую обнаруживает художник, созерцающий среди бурного ландшафта, под гром и молнию, или на море во время шторма свои внутренние образы и забывающий при этом о своей личности. На этом же основании к историку предъявляются требования художественной созерцательности и полнейшего погружения в событие; тем не менее было бы предрассудком полагать, что образ, который принимают вещи в душе настроенного таким образом человека, воспроизводит эмпири-

ческую сущность вещей. Ведь не можем же мы думать, что в такие моменты вещи как бы самопроизвольно запечатлеваются, копируются, фотографируются душой в чисто пассивном состоянии.

Это, конечно, было бы мифологией, и притом весьма неудачной; кроме того, здесь упускалось бы из виду, что именно этот момент и есть момент наиболее энергичной и наиболее самостоятельной созидательной работы в душе художника,— момент наивысшего напряжения его творческой способности, результатом которого может быть только художественно правдивое, а не исторически верное изображение. Объективно мыслить историю—значит, с этой точки зрения, проделывать сосредоточенную работу драматурга, именно, мыслить все в известной связи, разрозненное сплести в целое, исходя всегда из предположения, что в вещи должно вложить некое единство плана, если его даже раньше в них не было. Так человек покрывает прошлое как бы сетью и подчиняет его себе, так выражается его художественный инстинкт, но не его инстинкт правды и справедливости. Объективность и справедливость не имеют ничего общего между собой. Вполне мыслимо такое историческое описание, которое не заключало бы в себе ни одной йоты обыкновенной эмпирической истины и которое в то же время могло бы с полным основанием претендовать на эпитет объективного. А Грильпарцер имеет мужество даже заявить следующее: «Что такое история, как не способ, которым человеческое сознание воспринимает *недоступное для него событие*, соединяет в одно целое, что, Бог знает, находится ли в какой-либо связи, заменяет непонятное чем-либо понятным, приписывает свои понятия о внешней целесообразности некоторому целому, которому известна только внутренняя целесообразность, и предполагает наличность случая там, где действуют тысячи мелких причин? Каждый человек подчинен в то же время и своей индивидуальной необходимости, так что миллионы направлений идут параллельно друг другу в форме прямых или кривых линий, взаимно перекрещиваются, ускоряют или задерживают друг друга, стремятся вперед или назад и получают благодаря этому друг для друга значение случая, делая таким образом невозможным доказательство существования всепроникающей, всеохватывающей необходимости событий, если даже и не считаться при этом с влиянием явлений природы»¹⁹. А между тем именно такая необходимость должна выясниться в конечном результате упомянутого «объективного» рассмотрения вещей! Это—предположение, которое, выставленное историком в качестве догмата, может принять только самую курьезную форму; Шиллер, правда, ничуть не заблуждался относительно настоящего, чисто субъективного характера этого

предположения, когда говорил об историке: «Одно явление за другим начинает ускользать из-под власти слепой случайности и беспорядочной свободы и включаться как соответствующее звено в известное гармоническое целое — *которое, правда, существует только в его воображении*»²⁰. Но что сказать о следующем утверждении одного знаменитого виртуоза истории, вымышленном с полной верой, а на самом деле искусно держащемся на границе, отделяющей тавтологию от бессмыслицы: «Не подлежит никакому сомнению, что вся человеческая деятельность подчинена незаметному и часто ускользающему от наблюдения, но могучему и неудержимому ходу вещей». В такого рода утверждении чувствуется не столько загадочная мудрость, сколько отнюдь не загадочное недомыслие, как в изречении гётевского придворного садовника: «Природу можно форсировать, но нельзя принудить»²¹ — или в вывеске одной ярмарочной лавки, о которой рассказывает Свифт: «Здесь показывают величайшего в мире слона, за исключением его самого». Ибо какая, на самом деле, может быть противоположность между деятельностью людей и ходом вещей? И вообще, не странно ли, что историки, подобные тому, чье изречение мы цитировали выше, не могут быть поучительными, как скоро они переходят на общие темы и пытаются замаскировать сознание своей слабости разными неясностями. В других науках общие положения суть самое главное, поскольку они содержат в себе законы; если же такого рода положения, как вышеприведенное, должны считаться законами, то на это можно возразить, что тогда работа исторического исследователя потрачена даром, ибо то, что вообще в таких положениях, за вычетом темного, неразложимого остатка, о котором мы говорили, остается истинного, — должно считаться известным и даже тривиальным, это бросается в глаза каждому, как бы ни была мала сфера его опыта. Но беспокоить по данному поводу целые народы и затрачивать на это годы тяжелого труда не равносильно ли это нагромождению в естественных науках опытов, несмотря на то что искомый закон мог бы быть выведен на основании уже имеющегося запаса опытов; это бессмысленное излишество в экспериментировании и составляет, впрочем, согласно Цёльнеру²², слабую сторону современного естествознания. Если бы ценность драмы заключалась только в главной идее, выясняющейся к концу ее, то драма сама представлялась бы самым длинным, окольным и тяжелым путем к цели; поэтому я надеюсь, что история вправе усматривать свое значение не в общих идеях, выдаваемых за некоего рода цвет и плод, но что ценность ее в том и заключается, чтобы, взяв знакомую, может быть, обыкновенную тему, будничную мелодию, придать ей остроумную форму, поднять ее, повесить на степень всеохватывающего

символа и таким способом дать почувствовать присутствие в первоначальной теме целого мира глубокомыслия, мощи и красоты.

Но для этого необходимы прежде всего большие художественные способности, творческое парение мысли, любовное погружение в эмпирические данные, поэтическая переработка типов — для этого нужна во всяком случае объективность, но как положительное свойство. Как часто, однако, объективность является простой фразой! Место сверкающего внутри, а извне неподвижного и темного спокойствия художественного взора заступает аффектированное спокойствие, совершенно так же, как недостаток пафоса и моральной силы обыкновенно выдает себя за острый холод анализа. А в известных случаях банальность мысли и ходячая мудрость, которые производят на первый взгляд впечатление чего-то спокойного и невозмутимого только благодаря окружающей их скуке, отваживаются даже выдавать себя за то состояние художественного творчества, во время которого смолкает и делается совершенно незаметным субъект. Тогда пускается в ход все, что вообще не волнует читателя, причем все излагается самыми сухими словами. В этом стремлении заходят даже так далеко, что призванным к изображению известного момента прошлого считается тот, кого этот момент *нисколько не затрагивает*. Таково зачастую взаимное отношение филологов и древних греков: они ведь совершенно равнодушны друг к другу, и это называется тогда «объективностью»! Но в особенности возмутительны умышленное и торжественно выставляемое на вид беспристрастие и изысканные трезвенно-плоские приемы объяснения именно там, где дело идет об изображении наиболее возвышенных и наиболее редких моментов истории; это имеет место обыкновенно в тех случаях, когда равнодушие историка, старающегося казаться объективным, обуславливается его *тщеславием*. Вообще при оценке таких авторов следует исходить из принципа, что каждый человек именно настолько тщеславен, насколько ему не хватает ума. Нет, будьте по крайней мере честны! Не старайтесь придать себе вид художественной силы, которая действительно может быть названа объективностью, не старайтесь казаться справедливыми, если вы не рождены для ответственного призвания справедливых. Как будто задача каждой эпохи заключается в том, чтобы быть справедливой по отношению ко всему, что когда-нибудь имело место! В сущности, ни одна эпоха и ни одно поколение не имеют права считать себя судьями всех прежних эпох и поколений; эта столь тяжкая миссия выпадает всегда лишь на долю отдельных личностей, и притом крайне редких. Кто вас принуждает быть судьями? И далее, испытайте себя хорошенько, можете ли вы

быть справедливыми, если бы вы этого и захотели! В качестве судей вы должны стоять выше того, кого вы судите, тогда как, в сущности, вы лишь явились позже на историческую арену. Гости, которые приходят последними на званый обед, должны, по справедливости, получить последние места; а вы хотите получить первые! Ну, тогда по крайней мере стремитесь совершить нечто великое и возвышенное, и, может быть, вам тогда действительно уступят место, хотя бы вы и пришли последними.

В объяснении прошлого вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности. Только путем наивысшего напряжения ваших благороднейших свойств вы сумеете угадать в прошлом то, что в нем представляется стоящим познания и сохранения и что есть в нем великого. Равное познается только равным, иначе вы всегда будете принижать прошлое до себя. Не верьте историческому труду, если он не является продуктом редчайших умов; а вы всегда сумеете заметить, какого качества ум историка, по тем случаям, когда ему приходится высказать какое-нибудь общее положение или повторять еще раз хорошо известные вещи: истинный историк должен обладать способностью перечеканивать общеизвестное в нечто неслыханное и провозглашать общее положение в такой простой и глубокой форме, что при этом простота не замечается из-за глубины и глубина из-за простоты. Никто не может быть одновременно великим историком, художественной натурой и плоским умом, но отсюда не следует, что можно относиться с пренебрежением к тем работникам, которые подвозят материал, складывают его в кучи и сортируют его, только потому, что они ни в каком случае не могут сделаться великими историками; их, разумеется, не следует смешивать с последними, но рассматривать как необходимых сотрудников и помощников на службе их хозяина-мастера: в таком же примерно смысле, в каком французы — с большей наивностью, чем это возможно у немцев, — обыкновенно говорят об *historiens de M. Thiers*²³. Эти работники, возможно, станут постепенно большими учеными, но все же никогда не смогут стать мастерами. Большая ученость и большое плоскоумие — эти свойства уже гораздо легче уживаются друг с другом в одной голове.

Итак, история пишется только испытанными и выдающимися умами. Кто не пережил некоторых вещей шире и глубже всех, тот не сумеет растолковать чего-либо из великого и возвышенного в прошлом. Заветы прошлого суть всегда изречения оракула: только в качестве строителей будущего и знатоков настоящего вы поймете их. Теперь принято объяснять необыкновенно глубокое и широкое влияние Дельфов главным образом тем, что дельфийские жрецы были удивительными знатоками прошлого; но пора уже понять, что только тот, кто строит

будущее, имеет право быть судьей прошлого. Тем, что вы смотрите вперед, ставите себе великую цель, вы обуздываете в то же время ту страсть к анализу, которая своим пышным развитием теперь опустошает современность и делает почти невозможным всякое спокойствие, всякий мирный рост и созревание. Окружите себя частоколом великой и широко захватывающей надежды и полного упований стремления вперед. Творите в себе идеал, которому должно отвечать будущее, и отбросьте предрассудок, что вы эпигоны. Довольно с вас и того, что вы должны создавать и изобретать, устремив свой взор к будущей жизни; но не требуйте от истории, чтобы она ответила вам на вопросы: как и посредством чего? Если же вы, напротив, вживетесь в историю великих людей, то вам удастся извлечь оттуда верховную заповедь стремления к зрелости и освобождения себя от парализующего воспитательного гнета эпохи, которая видит свою выгоду в том, чтобы не позволить вам сделаться зрелыми, дабы властвовать над вашей незрелостью и эксплуатировать вас. И если вы интересуетесь биографиями, то требуйте не тех, в которых повторяется припев «имярек и его эпоха», но только таких, на заглавном листе которых должно значиться: «Борец против своего времени»²⁴. Старайтесь насытить ваши души Плутархом и имейте мужество верить в самих себя, веря в его героев. Сотня таких воспитанных не в духе времени, т. е. достигших зрелости и привычных к героическому, людей может заставить замолчать навеки все крикливое лжеобразование нашей эпохи.

7

Историческое чувство, когда оно властвует *безудержно* и доходит до своих крайних выводов, подрывает будущее, разрушая иллюзии и отнимая у окружающих нас вещей их атмосферу, в которой они только и могут жить. Историческая справедливость даже тогда, когда она неподдельна и проистекает из чистого сердца, есть ужасная добродетель, потому что она постоянно подкапывается под живое и приводит его к гибели: суд ее всегда разрушителен. Когда исторический инстинкт не соединяется с инстинктом созидания, когда разрушают и расчищают место не для того, чтобы будущее, уже живущее в надежде, имело возможность возвести свое здание на освободившейся почве, когда властвует одна справедливость, тогда творческий инстинкт утрачивает свою мощь и мужество. Так, например, религия, которая под воздействием чистой справедливости способна претвориться в историческое знание,— религия, которая подлежит строго научному изучению,— осуждена в то же

время на полное уничтожение в конце этого пути. Причина заключается в том, что при исторической проверке обнаруживается каждый раз такая масса фальшивого, грубого, бесчеловечного, нелепого, насильственного, что та благоговейная атмосфера иллюзии, в которой только и может жить все, что хочет жить, необходимо должна рассеяться: только в любви, только осененный иллюзией любви может творить человек, т. е. только в безусловной вере в совершенство и правду. У каждого, кого лишают возможности любить безусловно, этим подрезываются в корне его силы: он должен увянуть, т. е. сделаться бесчестным. В этой области истории должно быть противопоставлено искусство; и только в том случае, если бы история могла быть претворена в художественное произведение, т. е. сделаться чистым созданием искусства, ей удалось бы, быть может, поддерживать или даже пробуждать инстинкты. Но такого рода понимание истории стало бы в полное противоречие с аналитическим и антихудожественным направлением нашего времени и ощущалось бы даже последним как подделка. История же, которая только разрушает, не руководясь при этом внутренним стремлением к созиданию, делает в конце концов своих работников пресыщенными и неестественными, ибо такие люди разрушают иллюзии, а «того, кто разрушает иллюзию в себе или других, того природа наказывает, как самый жестокий тиран». Некоторое время, правда, можно заниматься историей в полной беспечности и беззаботности, без оглядки, как будто это такое же занятие, как всякое другое; в особенности это относится к новейшему богословию, которое, по-видимому, только благодаря своей полнейшей беспечности завязало сношения с историей и даже теперь не успело заметить, что оно тем самым, вероятно против своей воли, служит делу вольтеровского *écrasez*²⁵. Пусть никто не ищет за этим каких-нибудь новых и сильных созидательных инстинктов, разве только если рассматривать так называемый союз протестантов как зародыш новой религии, а юриста Гольцендорфа²⁶ (издателя и провозвестника так называемой библии протестантов) — как Иоанна Крестителя на берегах Иордана. Некоторое время укреплению такой беззаботности может способствовать еще продолжающаяся бродить в головах старшего поколения гегелевская философия, хотя бы в той форме, что различают между «идеей христианства» и разными несовершенными «формами проявления» ее и внушают себе мысль, что мы имеем дело здесь «с особой склонностью идеи» воплощаться все в более чистых формах и в последней инстанции в самую чистую, конечно, самую прозрачную и даже едва доступную наблюдению форму, которую она принимает в мозгу теперешнего *theologus liberalis vulgaris*²⁷. Если прислушаться к тому, как эти наиболее очищен-

ные формы христианства оценивают предшествующие нечистые его формы, то на беспристрастного слушателя это зачастую производит впечатление, словно речь идет не о христианстве, а о... право, не знаю, о чем может идти речь, когда мы слышим, что «величайший богослов столетия» определяет христианство как религию, которая позволяет «ощутить сущность всех существующих и еще некоторых других пока только возможных религий», и когда «истинной церковью» должна считаться та, которая «превращается в текущую массу, где не заметно никаких твердых очертаний и каждая часть находится то там, то здесь и все мирно смешивается друг с другом». — Еще раз, о чем может идти в данном случае речь?

То, чему нас учит пример христианства, которое благодаря влиянию историзирующей обработки стало равнодушным и неестественным в ожидании того момента, пока доведенная до совершенства историческая, справедливая интерпретация не растворит его в чистое знание о христианстве и тем погубит его окончательно, мы могли бы наблюдать на всем, что обладает жизнью: именно, что оно перестает жить, раз его разрезали на части без остатка, и что оно влачит болезненное и мучительное существование, когда над ним начинают продельывать опыты исторического анатомирования. Существуют люди, которые верят в преодолевающее и преобразующее целительное влияние немецкой музыки на немцев. Они смотрят с негодованием, как на величайшую несправедливость, допускаемую по отношению к самым живым элементам нашей культуры, на то, что такие люди, как Моцарт и Бетховен, уже теперь оказываются почти засыпанными всем ученым хламом биографических работ и что они вынуждаются исторической критикой путем целой системы пыток давать ответ на тысячи назойливых вопросов. Разве мы не отбрасываем преждевременно в сторону или по крайней мере не обессиливаем то, что еще ни в коем случае не может считаться исчерпанным в его живых влияниях, когда мы сосредоточиваем нашу любознательность на бесчисленных мелочах жизни и произведений и ищем познавательные проблемы там, где следовало бы просто учиться жизни и забывать все проблемы? Представьте себе, что несколько таких современных биографов перенесено на родину христианства или лютеровской Реформации; их трезвая, прагматизирующая любознательность оказалась бы как раз достаточной, чтобы сделать невозможной всякую чудесную духовную *actio in distans*²⁸ совершенно так же, как самое презренное животное путем поглощения желудей может помешать зарождению могучего дуба. Все живое нуждается в известной окружающей его атмосфере, в таинственной пелене тумана. Если мы отнимем у него эту оболочку,

если мы заставим какую-нибудь религию, какое-нибудь искусство, какого-нибудь гения кружить в пространстве, подобно созвездию без атмосферы, то нам не следует удивляться их быстрому увяданию, засыханию и бесплодию. Так дело обстоит со всеми великими вещами, «которые никогда не удаются вне некоторого безумия», как говорит Ганс Сакс в «Мейстерзингерах»²⁹.

Но каждый народ, даже каждый человек, который стремится сделаться *зрелым*, нуждается в подобном обволакивающем его безумии, в подобном предохранительном и закутывающем облаке; теперь же вообще ненавидят созерцание, так как чтут историю больше жизни. Теперь даже ликуют по поводу того, что «наука начинает господствовать над жизнью»: нет ничего невозможного в том, что этого удастся достигнуть, но не подлежит сомнению, что такая покоренная жизнь не имеет большой ценности, потому что она в значительно меньшей мере является *жизнью* и в значительно меньшей степени обеспечивает жизнь в будущем, чем прежняя, управляемая не знанием, но инстинктами и могучими иллюзиями. Но наше время, скажут нам, и не стремится стать веком достигших законченности и зрелости, гармонически развитых личностей, а только *веком общего и наиболее производительного труда*. Последнее значило бы лишь: в соответствии с задачами эпохи люди должны быть выдрессированы так, чтобы как можно скорее принять участие в общей работе; они должны работать на фабрике общепользных вещей, прежде чем они созреют или, вернее, для того, чтобы они не могли созреть, ибо это было бы роскошью, которая отняла бы массу сил у «рынка труда». Некоторых птиц ослепляют, чтобы они лучше пели; я не верю, чтобы современные люди пели лучше, чем их предки, но знаю, что их заблаговременно ослепляют. Средством же, проклятым средством, к которому прибегают для того, чтобы их ослепить, служит *слишком яркий, слишком внезапный, слишком быстро меняющийся свет*. Молодежь как бы прогоняется сквозь строй столетий: юноша, который не имеет никакого представления о войне, о дипломатических действиях, о торговой политике, признается тем не менее достойным введения в область политической истории. Совершенно так же, как юноша бегло знакомится с историей, так же мы, современные, на бегу осматриваем хранилища искусств и так же слушаем мы концерты. Мы чувствуем, конечно, что одно звучит так, другое иначе, что одно действует так, а другое иначе; но утрачивать все более и более это чувство различия и новизны, ничему более чрезмерно не удивляться и, наконец, примиряться со всем — вот что называют теперь историческим чувством, историческим образованием. Говоря без прикрас, масса притекающего так велика, чуждое,

варварское и насильственное, «свернувшись в отвратительный клубок», с такой силой устремляется на юношескую душу, что она может сохранить себя только при помощи преднамеренной тупости чувств. Там же, где в основе лежит более утонченное и более здоровое сознание, на сцену является также и другое ощущение — отвращение. Юноша чувствует себя лишенным почвы и начинает сомневаться во всех нравственных устоях и понятиях. Теперь он твердо знает: в различные времена все было иначе, и потому совершенно не важно, каков ты сам. В меланхолическом равнодушии он перебирает мнение за мнением и научается понимать слова и настроение Гёльдерлина при чтении сочинения Диогена Лаэртца о жизни и учении греческих философов: «Я снова испытал то, что уже раньше было знакомо мне, а именно что преходящее и изменчивое в человеческих идеях и системах действует на меня, пожалуй, более трагически, чем изменчивость судеб, которую обыкновенно считают единственно реальной»³⁰. Нет, такое все затопляющее, оглушающее и насильственное историзирование, без сомнения, не нужно для юношества, как показывает пример древних, и даже в высшей степени опасно, как об этом свидетельствует новейшая история. Взгляните на студента, изучающего историю, этого наследника скороспелой, появляющейся чуть ли не в детские годы пресыщенности и разочарования. Теперь «метод» заменяет ему действительную работу, он усваивает себе сноровку и важный тон, манеру своего учителя; совершенно изолированный отрывок прошлого отдан на жертву его остроумию и усвоенному им методу; он уже успел нечто произвести на свет, или, употребляя более важный стиль, он нечто «создал», теперь он стал служителем истины на деле и является хозяином во всемирном царстве истории. Если он уже как мальчик считался «готовым», то теперь он сверхготов: стоит только его хорошенько потрясти, и на вас с треском посыплется его мудрость; но мудрость эта подгнила, и в каждом яблоке есть червоточина. Верьте мне, если люди принуждены работать на научной фабрике и приносить свою долю пользы прежде, чем они дозреют, то науке грозит в ближайшем будущем такая же гибель, как и невольникам, слишком рано принужденным работать на этой фабрике. Я сожалею, что принужден прибегать к жаргону рабовладельцев и работодателей для описания таких отношений, которые, собственно, должны мыслиться свободными от всяких утилитарных соображений и жизненной нужды, но слова «фабрика», «рабочий рынок», «спрос», «утилизация» и тому подобные вспомогательные термины эгоизма невольно просятся на язык, когда приходится изображать молодое поколение ученых. Добросовестная посредственность становится все посредственнее, а наука в смысле экономическом все полезнее. Собственно

говоря, новейшее поколение ученых мудро только в одном отношении и в этом отношении, пожалуй, мудрее, чем все люди прошлого, во всех же остальных отношениях оно только, мягко выражаясь, бесконечно отлично от ученых прежнего склада. Несмотря на это, они требуют себе почестей и выгод, как будто государство и общественное мнение были бы обязаны считать новые монеты столь же полновесными, как и старые. Ломовые извозчики заключили между собой рабочий договор и объявили гения излишним, признав печать его на себе самих, но позднейшее поколение, вероятно, сейчас же заметит, что их здание представляет собой груды свезенного в кучу материала, а не правильную постройку. Тем, кто неумоимо твердит современный боевой и жертвенный клич: «разделение труда! плечо к плечу!», нужно раз и навсегда коротко и ясно сказать: если вы хотите двинуть науку как можно быстрее вперед, то вы рискуете ее очень быстро погубить, подобно тому как у вас погибнет насадка, если вы вздумаете принуждать ее искусственными мерами нести как можно быстрее яйца. О, конечно, наука в последнее десятилетие изумительно быстро шагнула вперед, но взгляните на ваших ученых, этих истощенных насадок. Поистине, они не похожи на «гармонические» натуры; только кудахтать они умеют больше, чем когда-либо, так как они чаще несут яйца; правда, зато яйца делаются все меньше (хотя книги все толще). Последним и естественным результатом такого положения вещей является пользующаяся всеобщими симпатиями «популяризация науки» (наряду с ее «феминизацией» и «инфантизацией»), т. е. пресловутая кройка научного платья по фигуре «смешанной публики», чтобы отличить здесь портновскую деятельность отменно портновским немецким языком. Гёте видел в этом злоупотребление и требовал, чтобы науки влияли на внешний мир только *повышенной действенностью*³¹. Ученым старших поколений такое злоупотребление наукой представлялось, кроме того, по весьма веским причинам делом тяжелым и обременительным, и точно так же в силу весьма веских причин ученые младшего поколения относятся к этому вопросу весьма легко, ибо они сами, за исключением маленького уголка их знаний, представляют собой весьма смешанную публику, разделяющую также и потребности последней. Им стоит только удобно усесться, чтобы открыть этой популярной смеси потребности и любопытства доступ в скромную область их изысканий. И этот-то простой акт удобства они претенциозно характеризуют словами: «Ученый скромно снисходит к своему народу», в то время как в сущности ученый лишь снизошел к самому себе, поскольку он сам является не ученым, а чернью. Создайте себе истинную идею «народа»: она никогда не может быть слишком благородной и возвышенной. Если бы вы в самом

деле были высокого мнения о народе, то вы были бы милосердны к нему и поостереглись бы, конечно, предлагать ему вашу историческую «царскую водку» в качестве подкрепляющего и жизненного напитка. Но вы в глубине души весьма невысокого мнения о нем, ибо не можете иметь истинного и прочно обоснованного уважения к его будущему; вы действуете как практические пессимисты, я хочу сказать, как люди, которыми руководит предчувствие гибели и которые вследствие этого сделались апатично-равнодушными к чужому благу и даже к своему собственному. Лишь бы земля нас носила! И если она не хочет нас больше носить, то и в этом случае невелика беда,—так чувствуют они и ведут свое *ироническое* существование.

8

Может показаться странным, но отнюдь не противоречивым, если я тем не менее приписываю той самой эпохе, которая имеет обыкновение в такой громкой и назойливой форме предаваться беззаботнейшему ликованию по поводу своего исторического образования, род *иронического самосознания*, некоторое носящееся в воздухе предчувствие того, что здесь нет места ликованию, и страх, что, может быть, близок конец всем наслаждениям исторического познания. Такого же рода загадку, но только относительно отдельных личностей поставил нам Гёте в своей замечательной характеристике Ньютона: он находит в глубине (или, правильнее, на вершинах) существа Ньютона «смутное предчувствие его неправоты»³², как некоторое, заметное только в определенные моменты, проявление высшего контролирующего сознания, достигшего известного иронического обозрения необходимо присущей ему природы. Точно так же в более широко и высоко развитых исторических людях мы встречаем часто пониженное до уровня всеобщего скептицизма сознание, какая нелепость и предрассудок — вера, что воспитание народа должно носить исторический по преимуществу характер, как это имеет место сейчас; ведь именно наиболее сильные народы, и притом сильные своими делами и подвигами, жили иначе, иначе воспитывали юношество. Но именно нам эта нелепость, этот предрассудок и приличествует, обыкновенно возражают скептики, нам, поздним пришельцам, нам, последним выцветшим отпрыскам могучих и жизнерадостных поколений, нам, к которым следует отнести пророчество Гесиода, что люди некогда будут рождаться с седыми волосами и что Зевс истребит это поколение, как только в нем ясно обозначится названный признак. Историческое образование должно дейст-

вительно считается родом прирожденного седовласия, и те, кто с детства носят на себе его печать, вынуждены в конце концов прийти к инстинктивной вере в *старость человечества*; а старости и приличествует теперь стариковское занятие, именно, заглядывание в прошлое, проверка счетов, подведение итогов, поиски утешения в прошлом в форме воспоминаний, короче — историческое образование. Но человеческий род крепок и устойчив и не желает, чтобы его рассматривали в его развитии вперед или назад по тысячелетиям или даже сотням тысяч лет; другими словами, он *вовсе* не желает, как целое, подвергаться рассмотрению со стороны бесконечно малого атома, точки — отдельного человека. Ибо что значат каких-нибудь несколько тысячелетий (или, выражаясь иначе, промежутки времени в 34 следующие друг за другом человеческие жизни, считая по 60 лет в каждой) и можно ли говорить в начале такого периода о «юности», а в конце его уже о «старости человечества»? Не скрывается ли скорее за этой парализующей верой в уже начавшееся увядание человечества некоторое недоразумение, выросшее на почве унаследованного от средних веков христианско-богословского представления или мысли о близком конце мира и о страшном суде? Не приняло ли это представление лишь новую форму под влиянием повышенной исторической потребности в суде, словно наша эпоха последняя из возможных и сама призвана организовать тот мировой суд над всем прошлым, который христианская догма ожидала отнюдь не от людей, а от «Сына Человеческого»? Раньше это *memento mori*, обращенное как к человечеству, так и к отдельным личностям, представляло вечно терзающее жало и как бы острую вершину средневекового знания и средневековой совести. Провозглашенный новейшей эпохой в виде протеста лозунг *memento vivere* звучит пока, говоря откровенно, довольно робко, произносится не полным голосом и едва ли не заключает в себе что-то неискреннее. Ибо человечество еще прочно сидит на *memento mori* и выдает это обстоятельство своей универсальной потребностью в истории: знание, несмотря на свой могучий размах, не сумело еще вырваться на волю, глубокое чувство безнадежности еще осталось и приняло ту историческую окраску, которая в настоящее время окутывает меланхолической дымкой все наше высшее образование и воспитание. Религия, для которой из всех часов человеческой жизни наиболее важным является последний, которая предсказывает прекращение земной жизни вообще и заставляет всех живущих жить, так сказать, в пятом акте трагедии, конечно, пробуждает глубочайшие и благороднейшие силы, но она враждебна всякому насаждению нового, всякому смелому опыту, всякому свободному желанию; она противится всякому полету в область неизвестного, так как там у нее нет ни привязан-

ностей, ни надежд; она мирится с вновь возникающим, только скрепя сердце, чтобы при первом удобном случае отодвинуть его в сторону и принести в жертву, как соблазн к жизни, как ложь в оценке бытия. То же, что сделали флорентийцы, когда под впечатлением покаянных проповедей Савонаролы они устроили знаменитое аутодафе из картин, рукописей, зеркал и масок, готово сделать христианство с каждой культурой, которая побуждает к стремлению вперед и избирает своим девизом упомянутое *memento vivere*, и если оно не может добиться этого прямым путем, без околичностей, т. е. путем применения силы, то оно достигает все же этой своей цели, действуя в союзе с историческим образованием, по большей части даже без ведома последнего, и, говоря затем от его имени, пожимая плечами, отрицает все вновь возникающее, стараясь набросить на него оттенок чего-то крайне запоздалого и свойственного эпигонам, короче говоря, характер прирожденной седины. Проникнутые горечью и глубокомысленно-серьезные размышления о тщете всего земного, о близости страшного суда приняли теперь более утонченную форму скептического сознания, в силу которого быть знакомым со всем, что происходило раньше, хорошо потому, что все равно уже слишком поздно, чтобы создать что-нибудь лучшее. Таким путем историческое чувство делает обладателей его пассивными и ретроспективными, и разве только в момент минутного самозабвения, когда именно это чувство временно перестает действовать, страдающий исторической лихорадкой человек становится активным, чтобы сейчас же по совершении какого-либо действия подвергнуть его анатомическому сечению, задержать при помощи аналитического рассмотрения дальнейшее его влияние и препарировать его как «историю». В этом смысле мы еще живем в средние века, а история продолжает оставаться замаскированной теологией, так же как и почтительность, с которой неученый профан относится к касте ученых, ведет свое происхождение от благоговения перед духовными лицами. То, что раньше воздавалось церкви, то воздается и теперь, хотя в более скромных размерах, науке; но факт этой жертвы вообще есть результат прежнего влияния церкви, а не современного духа, который при всех своих других достоинствах отличается, как известно, некоторой скарденностью и плохо знаком с благородной добродетелью щедрости.

Быть может, этот вывод не понравится и встретит так же мало сочувствия, как сделанная выше попытка вывести избыток истории из средневекового *memento mori*, а также из той безнадежности, с которой христианство в глубине своего сердца относится ко всем грядущим эпохам земного существования. Пусть попытаются подыскать на место приведенного

объяснения, принятого мною также не совсем без колебаний, лучшие объяснения, ибо что касается происхождения исторического образования — и его внутреннего, во всех отношениях коренного противоречия духу «нового времени» и «современного сознания», — то это происхождение *должно* быть в свою очередь объяснено исторически, история *должна* сама разрешить проблему истории, знание *должно* обратить свое жало против самого себя — этот тройной *долг* и есть императив духа «нового времени», если действительно в последнем имеются элементы чего-то нового, могучего, жизнеспособного и изначального. Или же правы те, которые говорят, что мы, немцы, оставляя в стороне романские народы, во всех высших проявлениях культуры осуждены быть постоянно только «потомками» потому, что мы только и *можем* быть ими; это весьма спорное положение было высказано однажды Вильгельмом Ваккернагелем в такой форме: «Мы, немцы, народ потомков, мы со всем нашим высшим знанием и даже с нашей верой только наследники античного мира; даже те, кто, будучи враждебно к этому настроенными, и не хотели бы этого, вдыхают непрерывно наряду с духом христианства также и бессмертный дух древнеклассического образования, и если бы кому-нибудь удалось исключить эти два элемента из жизненной атмосферы, окружающей внутреннего человека, то вряд ли от нее осталось бы даже столько, сколько необходимо для поддержания духовной жизни»³³. Но если бы даже мы охотно успокоились на том, что наше призвание — быть наследниками древнего мира, если бы мы даже решились неуклонно рассматривать это наше призвание во всей его строгости и величии и в этой неуклонности видели бы наше почетное и единственное преимущество, то мы тем не менее были бы вынуждены спросить себя, действительно ли вечное наше назначение должно заключаться в том, чтобы быть *потомками древнего мира на его склоне*: будет же нам когда-нибудь разрешено ставить себе шаг за шагом все более высокие и далекие цели, когда-нибудь будет же за нами признана та заслуга, что мы воспроизвели в себе дух александрийско-римской культуры — и это благодаря нашей склонности к универсальной истории — в таких плодотворных и грандиозных формах, что имеем право теперь, в качестве благороднейшей награды, поставить себе еще более грандиозную задачу — связать себя с миром, лежащим за и вместе с тем над александрийской эпохой, и смело направить свои поиски за идеалами в древнегреческий мир великого, естественного и человеческого. *Но там мы видим реальность по существу неисторической культуры и вместе с тем, несмотря на это или скорее благодаря этому, культуры несказанно богатой и жизненной*. Если бы даже мы, немцы, были не чем

иным, как потомками, мы могли бы рассматривать такую культуру как наследство, которое мы должны усвоить себе, видеть наше величие и гордость именно в качестве потомков.

Этим мы хотим сказать одно, и только одно, что даже столь тягостное иногда представление о себе как об эпигонах может, при условии широкого его понимания, обусловить как для отдельных лиц, так и для целого народа весьма важные последствия и полное надежды влечение к будущему именно постольку, поскольку мы смотрим на себя как на наследников и потомков изумительных сил классического мира и поскольку мы в этом усматриваем нашу честь, наше отличие. Но мы никоим образом не должны смотреть на себя как на выцветших и захиревших последышей сильных поколений,—последышей, ведущих жалкое существование антиквариетов и могильщиков этих поколений. Таким последышам действительно выпадает в удел ироническое существование: разрушение следует за ними по пятам на всем течении их убогого жизненного странствия; они содрогаются перед этим разрушением, наслаждаясь прошлым, ибо они представляют собой ходячую память, и в то же время их воспоминание без наследников не имеет никакой цены. Поэтому в их душе живет смутное чувство, что их жизнь есть несправедливость, ибо она не может быть оправдана никакой грядущей жизнью.

Представим себе, что эти последыши-антиквариеты внезапно решились бы заменить такое иронически-болезненное самоограничение беззастенчивостью; представим себе, что они зычным голосом возвестили бы: наше поколение на вершине своего развития, ибо только теперь оно обладает знанием о самом себе и только теперь оно само себе открылось,—и тогда мы имели бы зрелище, которое могло бы прекрасно проиллюстрировать загадочное значение для немецкого образования одной весьма знаменитой философской системы. Я думаю, что в истории немецкой образованности за последнее столетие мы не найдем ни одного опасного колебания или уклонения, которое не стало еще опаснее благодаря громадному и продолжающемуся до настоящей минуты влиянию этой философии, именно гегелевской. Поистине парализует и удручает вера в то, что ты последыш времен, но ужасной и разрушительной представляется эта вера, когда в один прекрасный день она путем дерзкого поворота мыслей начинает обоготворять этого последыша как истинную цель и смысл всего предшествовавшего развития, а в ученом убожестве его видит завершение всемирной истории. Такой способ мышления приучил немцев говорить о «мировом процессе» и оправдывать свою эпоху как необходимый результат всемирного процесса; эта точка зрения поставила историю на место других духовных сил, искусства

и религии, как единственную верховную силу, поскольку она является «реализующим самое себя понятием», «диалектикой духа народов» и «мировым судом».

Эту понятую на гегелевский лад историю в насмешку назвали земным шествием Бога, хотя названный Бог есть, в свою очередь, лишь продукт самой истории. Но этот Бог стал сам себе прозрачно ясным и понятным в недрах гегелевского мозга и успел пройти все диалектически возможные ступени своего развития, вплоть до упомянутого самооткровения, так что для Гегеля вершина и конечный пункт мирового процесса совпали в его собственном берлинском существовании. Мало того, ему бы следовало сказать, что все, что произойдет после него, в сущности должно рассматриваться только как музыкальная кода всемирно-исторического рондо или, еще точнее, как нечто совершенно ненужное и лишнее. Этого он не сказал, но зато он привил пропитанным его философской закваской поколениям то восхищение перед «властью истории», которое на практике постоянно вырождается в голое преклонение перед успехом и идолопоклонство перед фактом, для каковой цели теперь приспособили крайне мифологическое и, сверх того, весьма немецкое выражение «считаться с фактами». Но кто привык с самого начала гнуть спину и склонять голову перед «властью истории», тот под конец станет, подобно китайскому болванчику, механически поддакивать всякой власти, будет ли то правительство, общественное мнение или численное большинство, и двигать своими членами строго в такт с движениями нитки, за которую дергает какая-нибудь управляющая им «власть». Если каждый успех заключает в себе какую-нибудь разумную необходимость, если каждое событие есть победа логического или «идеи», тогда нам остается только стремительно преклонить колени и в этой позе пройти всю лестницу «успехов»! И после этого вы говорите, что время господства мифологии прошло или что религии находятся в состоянии вымирания? Взгляните только на религию исторического могущества, обратите внимание на священнослужителей мифологии идей и их израненные колена! И разве мы не видим, что даже сами добродетели шествуют в свите этой новой веры? Разве это не самоотречение, когда исторический человек позволяет превратить себя в объективное зеркало? Разве это не великодушие, когда он отрекается от всякой власти на небе и земле, преклоняясь в лице каждой власти перед властью в себе? Разве это не справедливость, когда он постоянно держит в руках весы, взвешивающие власти, зорко наблюдая, которая, как более могущественная и тяжелая, перевесит другую? А какой школой благоприличия является такое отношение к истории! Все рассматривать объективно, ни на что не гневаться, ничего не любить, все

понимать — это делает человека столь кротким и гибким; и даже тогда, когда один из воспитанников названной школы начинает публично негодовать и раздражаться, этому только радуются, ибо все хорошо знают, что это нужно понимать в смысле артистическом и что это есть *ira* и *studium* и в то же время вполне *sine ira et studio* ³⁴.

Какими устарелыми должны казаться мысли, которые вызывают в моей душе зрелище такого сочетания мифологии и добродетели! Но мне надо их как-нибудь высказать, и пусть их осмеивают, сколько хотят. Я бы сказал так: история постоянно твердит: «так было однажды», а мораль: «вы не должны» или «вы не должны были бы». С этой точки зрения история является в действительности компендиумом фактической безнравственности. В какую грубую ошибку впал бы тот, кто стал бы рассматривать историю в то же время и как судью этой фактической безнравственности! Так, например, тот факт, что Рафаэль должен был умереть, едва достигнув 36 лет, оскорбляет наше нравственное чувство: существо, подобное Рафаэлю, не должно умирать. Если же вы хотите прийти на помощь истории в качестве апологетов факта, вы скажете: он выразил все, что имел выразить, а если бы и продолжал жить, то мог бы постоянно создавать прекрасное, подобное прежнему, а не новую красоту и т. д. Но, идя этим путем, вы становитесь адвокатами дьявола и именно потому, что вы из успеха, из факта делаете себе идола, в то время как факт всегда глуп и во все времена походил скорее на тельца, чем на Бога. Но кроме того, вам, как апологетам истории, служит суфлером также и невежество: ибо только потому, что вы не знаете, что представляет собой такая *natura naturans* ³⁵, как Рафаэль, вы можете оставаться равнодушным к тому, что он был и что его больше не будет. По поводу Гёте нас недавно тоже кто-то хотел просветить, утверждая, что в свои 82 года он уже пережил себя; а я все-таки охотно променял бы целые возы свежих высокосовременных жизней на несколько лет «пережившего себя» Гёте, чтобы быть еще участником таковых бесед, какие вел Гёте с Эккерманом, и чтобы этим способом избавиться от всех современных поучений со стороны легионеров минуты. Сколь немногие из живущих имеют вообще право жить, когда такие люди умирают! Что живы многие и что тех немногих уже нет в живых, это — только грубая истина, т. е. непоправимая глупость, неуклюжее «так уж заведено», противопоставленное моральному «этого не должно было быть». Да, противопоставленное моральному! Ибо о какой бы добродетели мы ни говорили — о справедливости, о великодушии, о храбрости, о мудрости и сострадании человека, — везде он добродетелен потому, что он восстает против этой слепой

власти фактов, против тирании действительного и подчиняется при этом законам, которые не тождественны с законами исторических приливов и отливов. Он плывет всегда против исторического течения, борется ли он со своими страстями, как ближайшей к нему формой окружающей его нелепой действительности, или стремится быть честным, в то время как вокруг него ложь плетет свои блестящие сети. Если бы даже вообще история не представляла собой ничего, кроме «мировой системы страсти и заблуждения», то человек должен был бы так читать ее, как Гёте некогда советовал читать «Вертера», т. е. слышать в ней зов: «Будь мужем и не следуй моему примеру!»³⁶ К счастью, она сохраняет и память о великих борцах *против истории*, т. е. против слепой власти действительного, и пригвождает себя сама к позорному столбу тем, что выделяет в качестве подлинных исторических натур именно те натуры, которые, мало заботясь о «так оно есть», с радостной гордостью подчиняют свою деятельность принципу «так должно быть». Не хоронить свое собственное поколение, но *создать новое поколение* — вот цель, которая неустанно увлекает их вперед; и если даже сами они родились последышами — существует такой род жизни, который может заставить забыть это, — грядущее поколение будет знать их только как первенцев.

9

Не есть ли, быть может, наше время такой первенец? — И в самом деле, острота его исторического чувства так велика и выражается в столь универсальной и прямо безграничной форме, что по крайней мере в этом будущие эпохи признают его первенство — если вообще эти *будущие эпохи* в смысле культурном когда-либо наступят. Но именно в этом пункте остается возможность тяжелых сомнений. В современном человеке рядом с гордостью уживается ироническое отношение к самому себе, сознание, что ему приходится жить в историзирующем и как бы вечернем настроении, и страх, что он не сумеет ничего сохранить для будущего из своих юношеских надежд и юношеских сил. В некоторых отношениях идут еще дальше, вплоть до *цинизма*, оправдывая исторический ход вещей или даже всего мирового развития исключительно в интересах современного человека согласно циническому канону: именно так дело и должно было быть, как оно сейчас происходит, именно таким, а не другим должен был сделаться человек, какими являются теперь люди, против этой необходимости никто не должен восставать. Под спасительную сень такого рода цинизма спешит укрыться тот, кто не может выдержать состояния иронии;

помимо этого последнее десятилетие предоставило в его распоряжение одно из своих лучших изобретений — именно громкую и закругленную фразу для выражения этого цинизма, характеризующая его своевременное и не знающее сомнений отношение к жизни как «полное растворение личности в мировом процессе»³⁷. Личность и мировой процесс! Мировой процесс и личность земной блохи! Когда же мы наконец устанем вечно повторять эту гиперболу из гипербол, твердить это выражение: «Мир, мир, мир», в то время как по совести каждый из нас должен был бы лишь повторять: «Человек, человек, человек!» Наследники греков и римлян? христианства? Это в глазах циников не имеет никакой цены; но наследники мирового процесса! Вершины и мишени мирового процесса! Смысл и разгадка всех загадок становления, отлившиеся в форму современного человека, этого наиболее зрелого из всех плодов древа познания! — вот что я называю высокоразвитым самомнением; по этому признаку можно узнать первенцев всех эпох, если бы даже они и явились последними. Так далеко еще не заносилось никогда историческое созерцание, даже и тогда, когда оно видело сны; ибо теперь история человечества есть только продолжение истории животного и растительного царства; даже на дне морском исторический универсалист ухитряется находить свои следы в виде живой слизи. Если мы удивляемся громадности пути, пройденного уже человеком, как некоему чуду, то взор наш останавливается с головокружительным изумлением, как на еще более поразительном чуде, на современном человеке, который достиг того, что может мысленно проследить весь этот путь; он гордо стоит на вершине пирамиды мирового процесса; закладывая последний, замковый камень своего познания, он как бы хочет крикнуть прислушивающейся к его словам природе: «Мы у цели, мы — сама цель, мы — венец природы!»

Надменный европеец девятнадцатого столетия, ты неистовствуешь! Твое знание не завершает природу, а, напротив, убивает твою собственную. Сопоставь хоть однажды высоту твоего познания с глубиной твоей немощи в действии. Цепляясь за солнечные лучи знания, ты, правда, поднимаешься все ближе к небу, но также и спускаешься в хаос. Твой способ передвижения, именно, карабкание вверх по лестнице знания, является для тебя роковым; основа и почва ускользают из-под твоих ног куда-то в неизвестное; жизнь твоя лишается всех точек опоры и держится только на паутинных нитях, которые рвутся при каждом новом усилии твоего познания. — Но не стоит больше тратить по этому поводу серьезных слов, когда можно сказать нечто веселое.

Неистово-необдуманное раздробление и разрушение всех фундаментов, растворение их в непрерывно-текущее и расплывающееся становление, неустанное расщепление и историзирование

всего прошлого современным человеком — этим большим науком-крестовиком в центре всемирной паутины — пусть занимают и озабочивают моралиста, художника, верующего и даже государственного человека; нас же пусть сегодня позабавит все это, созерцаемое в блестящем волшебном зеркале *философ-пародиста*, в голове которого наше время дошло до иронического отношения к самому себе, и притом явно «до нечестивости» (говоря по-гётевски). Гегель где-то поучает нас, что «когда дух делает шаг вперед, то философы двигаются вместе с ним»³⁸: наша эпоха сделала такой шаг вперед в направлении иронического самопознания и — гляди-ка! *Эд. фон Гартман* очутился тут как тут и создал свою знаменитую философию бессознательного или, говоря точнее, свою философию бессознательной иронии. Редко нам случалось встречать более забавную выдумку и более удачные образчики философского плутовства, чем в сочинениях Гартмана; кто не уяснил себе процесса *становления* или не освободился внутренне от него благодаря Гартману, тот действительно созрел для прошедшего времени. Начало и цель мирового процесса, от первого недоумения сознания и до его обратного погружения в ничто, вместе с точно формулированной задачей нашего поколения по отношению к мировому процессу, все это изображено с точки зрения бессознательного, в котором столь остроумно найден источник вдохновения и которое освещено каким-то апокалиптическим светом, все подделано столь искусно и с такой искренней серьезностью, как будто это действительно серьезная философия, а не философия в шутку, и все это, взятое в целом, заставляет видеть в авторе первого философского пародиста всех времен; принесем ввиду этого жертву на его алтарь, пусть этой жертвой изобретателю истинного универсального лекарства будет локон — воспользуемся украденным у Шлейермахера выражением восхищения. Ибо, в самом деле, какое лекарство может быть действительно против избытка исторического образования, как не гартмановская пародия на всемирную историю?

Если бы мы захотели выразить без прикрас то, что Гартман возвещает нам с высоты своего окутанного курениями треножника бессознательной иронии, то мы должны были бы сказать: он возвещает нам, что наше время именно таково, каким оно должно было быть, чтобы человечество вдруг почувствовало, что с него решительно довольно такого существования, чему мы от всего сердца верим. То ужасное заострение нашего времени, то беспокойное постукивание костями, которое Давид Штраус в своей наивности изобразил нам как прекраснейшую действительность, у Гартмана находит свое оправдание не только, так сказать, *сзади, ex causis efficientibus*, но даже и *спереди, ex causa finali*³⁹; этот шутник рассматривает нашу эпоху в свете

дня страшного суда, причем оказывается, что она очень хороша именно для того, кто сам ищет возможно острых страданий от неудобоваримости жизни и кто ждет не дождется наступления страшного суда. Правда, Гартман называет возраст, к которому теперь приближается человечество, «возрастом возмужалости», а таковым, с его точки зрения, должно считаться то счастливое состояние, когда господствует только одна «золотая посредственность» и когда искусство делается тем, чем примерно для «берлинского биржевика является вечером фарс», когда «нет спроса на гениев, потому что это равносильно было бы метанию бисера перед свиньями или же потому что наша эпоха шагнула через стадию, которой приличествовали гении, к более важной стадии», именно к той стадии социального развития, в которой каждый работник «благодаря рабочему времени, оставляющему ему достаточный досуг для его интеллектуальных запросов, может вести комфортабельное существование». Ах, шутник из шутников, ты высказываешь страстное желание современного человечества, но тебе в то же время известно, что за призрак угрожает человечеству в конце этого возраста его возмужалости как результат такого интеллектуального развития до золотой посредственности — именно отвращение. Совершенно ясно, что сейчас положение дел крайне неутешительно, но что в будущем будет еще хуже: «антихрист все шире и шире раскидывает свои сети», но так *должно* быть, так *должно* происходить и впредь, ибо тем самым мы находимся на верхней стадии пути к отвращению от всего существующего. «Поэтому вперед по пути процесса жизни без колебаний, как работники в вертограде Господнем, ибо только один процесс сам по себе может нас привести к спасению!»

Вертоград Господа! Процесс! К спасению! Разве в этих словах не видно и не слышно голоса исторического образования, знающего только слово «становиться», умышленно замаскированного уродливой пародией и под прикрытием нелепой маски рассказывающего о себе самые невероятные небылицы! Ибо чего, в сущности, требует от работников в вертограде Господнем этот обращенный к ним лукавый призыв? К какой работе во имя неустанного движения вперед призывает их? Или, формулируя тот же вопрос иначе: что еще нужно сделать исторически образованному человеку, фанатику процесса, плывущему в потоке становления и уже захлебнувшемуся в нем, чтобы собрать жатву отвращения, этот драгоценнейший плод вертограда Господня? — Ему ничего не нужно предпринимать, а только продолжать жить, как он жил раньше, продолжать любить то, что он любил, продолжать ненавидеть то, что он ненавидел до сих пор, и продолжать читать газеты, которые он читал до сих пор; для него существует лишь один грех — жить

иначе, чем он жил до сих пор. А как он жил до сих пор, об этом нам говорит с лапидарной ясностью та знаменитая страница с напечатанными крупным шрифтом тезисами, по поводу которых вся современная образованная чернь впала в слепой восторг и восторженное бешенство, ибо в этих тезисах она усмотрела оправдание своему собственному существованию, и притом оправдание с какой-то апокалиптической точки зрения. Ибо от каждой отдельной личности наш бессознательный пародист требовал «полного растворения личности в мировом процессе ради конечной цели последнего, т. е. спасения мира» — или, еще яснее и прозрачнее: «Утверждение воли к жизни провозглашается нами как единственно правильный предварительный принцип: ибо только путем полного слияния личности с жизнью и ее страданиями, а не путем малодушного самоотречения личности и удаления от света может быть что-нибудь сделано для мирового процесса»; «Стремление к отрицанию индивидуальной воли так же глупо и бесполезно, как самоубийство, или, может быть, даже еще глупее»; «Мыслящий читатель поймет и без дальнейших указаний, какую форму должна получить основанная на этих принципах практическая философия и то, что такая философия должна влечь за собой не разлад, а примирение с жизнью».

Мыслящий читатель поймет это; и как могли не понять Гартмана! И сколь бесконечно забавно, что его неправильно понимали! И находятся люди, которые говорят, что современные немцы очень проницательны? Один прямодушный англичанин констатирует у них отсутствие *delicacy of perception* и даже осмеливается утверждать, что «*in the German mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous*»⁴⁰ — согласился ли бы с этим великий немецкий пародист? Хотя, по его объяснению, мы и приближаемся к «тому идеальному состоянию, в котором человеческий род будет сознательно творить свою историю», но совершенно ясно, что мы довольно далеки от того еще более идеального состояния, когда человечество сможет вполне сознательно прочесть книгу Гартмана. Когда же такое время наступит, то ни один человек не сумеет произнести без улыбки слова «мировой процесс», ибо при этом он непременно вспомнит о том времени, когда евангелие-пародия Гартмана воспринималось, впитывалось, оспаривалось, почиталось, распространялось и канонизировалось со всей простоватостью упомянутого *german mind* или даже, по выражению Гёте, с «гримасничающей серьезностью совы». Но мир должен идти вперед, а то идеальное состояние, о котором шла речь выше, не может быть создано грезами, оно может лишь быть добыто в борьбе и завоевано, и путь к спасению, к избавлению от мнимой совиной серьезности лежит через

веселую жизнерадостность. Это будет такое время, когда люди станут благоразумно воздерживаться от всяких конструктивных предположений насчет мирового процесса или даже истории человечества, — такое время, когда в центре внимания будут уже не массы, а снова отдельные личности, образующие род моста через необозримый поток становления. И эти личности не представляют собой звеньев какого-нибудь процесса, но живут как бы одновременно и вне времени благодаря истории, которая делает возможным такое сотрудничество; они составляют как бы республику гениальных людей, о которой где-то рассказывает Шопенгауэр⁴¹: один великан окликает другого через пустынные промежутки времени, и эти беседы исполинов духа продолжаются, не нарушаемые резвой суетой шумного поколения карликов, которые копошатся у их ног. Задача истории заключается в том, чтобы служить посредницей между ними и этим путем снова и снова способствовать созданию великого и давать ему силы. Нет, *цель человечества* не может лежать в конце его, а только *в его совершеннейших экземплярах*.

На это, правда, наш комик со своей достойной удивления диалектикой, которая в такой же степени неподдельна, в какой ее поклонники заслуживают удивления, возражает нам: «Так же мало, как с понятием развития совместимо было бы допущение бесконечной продолжительности мирового процесса в прошлом, ибо в этом случае все мыслимые формы развития были бы уже осуществлены, чего мы, однако, не видим (каков хитрец!), столь же мало можем мы допустить бесконечное продолжение процесса в будущем; оба эти допущения были бы равносильны упразднению понятия развития в направлении к определенной цели (еще раз — каков хитрец!) и уподобили бы мировой процесс работе Данаид. Полная же победа логического над нелогическим (о, хитрец из хитрецов!) должна совпадать с окончанием мирового процесса во времени, т. е. с днем страшного суда!» Нет, ясный и насмешливый дух, пока нелогическое продолжает властвовать так же, как сейчас, пока, например, о «мировом процессе» можно при всеобщем одобрении рассуждать так, как ты рассуждаешь, день страшного суда еще далек: ибо на этой земле еще слишком светло и радостно, еще цветут некоторые иллюзии вроде, например, иллюзии твоих современников относительно тебя, мы еще недостаточно зрелы для того, чтобы быть снова низринутыми в твое ничто: ибо мы верим в то, что здесь на земле станет еще веселее, как только начнут правильно понимать тебя, о непонятый Бессознательный. Если же все-таки отвращение с силой овладеет человечеством, как ты это предсказывал твоим читателям, если твоя характеристика современности и будущего окажется правильной — а никто ведь

не относился к ним с таким презрением и отвращением, как ты,—то я готов голосовать вместе с большинством в предложенной тобой форме за то, чтобы твой мир погиб в ближайшую субботу в 12 часов ночи; и принятый нами закон пусть заканчивается такими словами: с завтрашнего дня время больше не существует и ни одна газета не будет больше выходить. Но может быть, ожидаемого действия не последует и наше голосование будет напрасно: ну, тогда у нас во всяком случае останется достаточно времени для следующего интересного эксперимента. Возьмем весы и положим на одну чашу гартмановское Бессознательное, а на другую — гартмановский Мировой процесс. Есть люди, которые полагают, что чаши весов будут в равновесии: ибо в каждой чаше мы имели бы по одному одинаково плохому слову и по одной удачной шутке.—Когда все поймут, что Гартман шутил, то уже никто не будет говорить о «мировом процессе» Гартмана иначе как только в шутку. И на самом деле, уже давно пора пустить в ход против излишеств исторического чувства, против чрезмерного увлечения процессом в ущерб бытию и жизни, против необдуманного отодвигания всех перспектив все имеющееся в нашем распоряжении оружие сатирической злости; а творцу философии бессознательного нужно поставить в неумирающую заслугу, что он первый живо почувствовал все то смешное, что связано с представлением «мирового процесса», а еще живее сумел дать это почувствовать своим читателям при помощи нарочитой серьезности своего изложения. Для чего существует «мир», для чего существует «человечество» — этим мы пока заниматься не станем, разве только мы бы вздумали немного позабавиться: ибо дерзость маленького червяка-человека не есть ли самое забавное и самое веселое из всего совершающегося на земной сцене; но для чего существует отдельный человек — вот что ты должен спросить у самого себя, и если бы никто не сумел тебе ответить на это, то ты должен попытаться найти оправдание своему существованию, как бы *a posteriori*, ставя себе самому известные задачи, известные цели, известное «ради», высокое и благородное «ради». Пусть тебя ждет на этом пути даже гибель — я не знаю лучшего жизненного жребия, как погибнуть от великого и невозможного, *animaе magnaе prodigus*⁴². Если же, напротив, учения о верховности становления, о текучести всех понятий, типов и родов, об отсутствии серьезного различия между человеком и животным, — учения, которые я считаю хотя и истинными, но смертоносными, — будут хотя бы в течение одного человеческого века распространяться среди народных масс с обычным для нашего времени просветительским рвением, то никто не должен удивляться тому, что народ будет гибнуть благодаря эгоистической мелочности и эгоистическому ничто-

жеству, благодаря закаменению и себялюбию, предварительно расколовшись на части и перестав быть народом; на место последнего на арене будущего, может быть, появятся системы отдельных эгоизмов, будут образовываться братства в целях хищнической эксплуатации всех стоящих вне братств и тому подобные создания утилитарной пошлости. Чтобы расчистить почву для таких организаций, нужно только продолжать излагать историю с точки зрения *масс* и стараться открыть в истории такие законы, которые могут быть выведены из потребностей этих масс, т. е. законов движения низших слоев общества. Массы представляются мне достойными внимания только в трех отношениях: прежде всего, как плохие копии великих людей, изготовленные на плохой бумаге со стертых негативов, затем, как противодействие великим людям и, наконец, как орудие великих людей; в остальном же побори их черт и статистика! Как! Статистика, по вашему мнению, доказывает, что в истории есть законы? Законы? Да, она показывает нам, насколько пошла и до тошноты однообразна масса; но разве действие сил тяготения, глупости, рабского подражания, любви и голода можно называть законами? Хорошо, допустим это; но тогда мы должны признать правильность и такого положения: поскольку в истории действуют законы, постольку эти законы не имеют никакой цены, как не имеет никакой цены тогда и сама история. Но в настоящее время как раз и пользуется всеобщим признанием тот род истории, который видит в главных инстинктах масс наиболее важные и значительные факторы истории, а на всех великих людей смотрит как на наиболее яркое выражение их, как на род пузырьков, отражающихся на поверхности воды. При этом масса сама по себе должна порождать великое, а хаос — порядок; и в заключение, конечно, затягивают гимн в честь творческих способностей масс. «Великим» с этой точки зрения называют все то, что двигало в течение более или менее продолжительного времени такими массами и что представляло собой, как говорят, «историческую силу». Но не значило ли бы это умышленно смешивать количество и качество? Если грубой массе пришла по душе какая-либо идея, например религиозная идея, если она упорно защищала ее и в течение веков цепко за нее держалась, то следует ли отсюда, что творец данной идеи должен считаться в силу этого и только в силу этого великим человеком? Но почему, собственно? Богороднейшее и высочайшее совершенно не действует на массы; исторический успех христианства, его историческая мощь, живучесть и прочность — все это, к счастью, ничего не говорит в пользу величия его основателя, ибо, в сущности, оно говорило бы против него; но между ним и тем историческим успехом христианства лежит весьма земной и темный слой страстей,

ошибок, жажды власти и почестей, действующих и поныне сил *imperiū romanū*, т. е. тот слой, от которого христианство получило земной привкус и земной придаток, обусловившие возможность его существования в этом мире и как бы обеспечившие его устойчивость. Величие не должно зависеть от успеха; и Демосфен завоевал величие, хотя он и не имел успеха. Наиболее чистые и наиболее искренние из последователей христианства всегда относились скептически к его светским успехам, к его так называемому «историческому влиянию» и скорее старались парализовать их развитие, чем способствовать им; ибо они обыкновенно ставили себя вне «мира сего» и не заботились о «процессе христианской идеи»; благодаря этому они в большинстве случаев и остались совершенно неизвестными и безымянными в истории. Или, выражаясь по-христиански: владыкой мира и вершителем успеха и прогресса является дьявол; он есть истинная сила всех исторических сил и так будет, в сущности, всегда, хотя это, может быть, и покажется весьма обидным для эпохи, которая привыкла преклоняться перед успехом и исторической силой. Эта эпоха приобрела большой навык именно в искусстве давать вещам новые имена и даже дьявола ухитрилась окрестить наново. Несомненно, мы переживаем час великой опасности: человечество, по-видимому, весьма близко к открытию той истины, что рычагом исторических движений всегда служил эгоизм отдельных лиц, групп или масс; в то же время это открытие отнюдь не возбуждает ни в ком тревоги, напротив, оно возводится в *степень закона: эгоизм да будет нашим богом*. Опираясь на эту новую веру, мы собираемся с полнейшей сознательностью возвести здание будущей истории на фундаменте эгоизма, но только этот эгоизм должен быть эгоизмом разумным, т. е. таким, который сам на себя налагает известные ограничения, чтобы прочнее укрепиться в своих позициях, и который изучает историю именно с целью узнать, что представляет собой эгоизм неразумный. Такого рода занятие историей научило нас, что в образовавшейся мировой системе эгоизмов на долю государства выпадает особая миссия: оно должно стать покровителем всех разумных эгоизмов для того, чтобы оградить их при помощи своей военной и полицейской силы от ужасных взрывов неразумного эгоизма. Для той же цели неразумным и потому опасным народным и рабочим массам тщательно прививается история, и именно история животного царства и история человечества, ибо известно, что даже крупница исторического образования в состоянии сломить силу грубых и тупых инстинктов и страстей или направить их в русло утонченного эгоизма. In summa: современный человек, говоря словами Э. фон Гартмана, «озабочен устройством здесь, на своей земной родине, удобного и комфортабельного жилья,

имеющего в виду будущее». Этот же самый писатель называет подобную эпоху «возрастом возмужалости человечества» как бы в насмешку над тем, что теперь называется «мужем», словно под этим последним словом понимается только «трезвый себя-любец»; совершенно так же он предсказывает, что за этим возрастом возмужалости наступит соответствующий возраст старости, также, очевидно, только для того, чтобы посмеяться над нашими современными старцами, ибо он не раз упоминает о той зрелой созерцательности, с которой они «оглядываются назад, на бурные треволнения прожитых годов, и понимают всю тщету прежних ложных целей их стремлений». Нет, зрелому возрасту этого лукавого и исторически образованного эгоизма соответствует такой старческий возраст, который с отвратительной и унижительной жадностью цепляется за жизнь, а затем последний акт, которым «заканчивается эта странно изменчивая история, второе детство, полнейшее забвение, лишенное зрения, зубов, вкуса и всего».

Все равно, угрожает ли нашей жизни и нашей культуре опасность от этих беспутных, лишенных зубов и вкуса старцев или от так называемых мужей Гартмана, будем зубами отстаивать против тех и других права нашей *молодости* и неустанно защищать в нашей молодости будущее от покушений этих иконоборцев будущего. Но в этой борьбе нам предстоит сделать еще одно особенно неприятное наблюдение, а именно, что *излишества исторического чувства, от которых страдает современность, умышленно поощряются и поддерживаются, с тем чтобы использовать их в известных целях.*

Пользуются же ими как средством, чтобы привить юношеству этот столь тщательно повсюду насаждаемый эгоизм зрелого возраста; ими пользуются, чтобы побороть в юношестве естественное отвращение к этим излишествам при помощи нарочитого научно-магического освещения, в котором изображается этот мужественный и в то же время недостойный мужчины эгоизм. Да, мы хорошо знаем, к каким результатам может привести чрезмерное преобладание истории, мы слишком хорошо это знаем; оно может в корне подрезать наиболее могучие инстинкты юности: юношеский огонь, юношеский задор, способность к самозабвению и к любви, охладить пыл присущего ей чувства справедливости, подавить или оттеснить на второй план упорное стремление к медленному созреванию, посредством противоположного стремления возможно скорее сделаться готовым, полезным и продуктивным, привить яд сомнения ее юношеской честности и смелости чувства; более того, история может лишит юность ее лучшего преимущества — ее способности проникаться глубокой верой в великую идею и претворять ее в недрах своего существа в еще более великую идею. Все

это может натворить известный избыток истории, мы это видели; и именно тем, что она путем постоянного искажения горизонтов и перспектив и устранения предохранительной атмосферы не позволяет человеку чувствовать и действовать *неисторически*. От безграничных горизонтов он обращается тогда к самому себе, в свою узкую, эгоистическую сферу, в которой он неизбежно завянет и засохнет; может быть, ему удастся таким способом достигнуть благоразумия, но ни в коем случае мудрости. Он доступен убеждению, он умеет считаться с обстоятельствами и приспосабливаться к ним, хорошо владеет собой, смекает и умеет извлекать выгоду для себя и для своей партии из чужих выгод или невыгод; он утрачивает совершенно ненужную способность стыдиться и таким путем, шаг за шагом, превращается в гартмановского зрелого «мужа» и «старца». Но это и есть то, во что он *должен* превратиться, именно в этом и заключается смысл предъявляемого теперь с таким цинизмом требования «полного растворения личности в мировом процессе» — ради цели последнего, т. е. спасения мира, как нас уверяет шутник Э. фон Гартман. Ну, воля-то и цель этих гартмановских «мужей» и «старцев» едва ли заключается в спасении мира, но, несомненно, мир был бы ближе ко спасению, если бы ему удалось избавиться от этих мужей и старцев. Ибо тогда наступило бы царство юности.—

10

Упомянувши здесь о *юности*, я готов воскликнуть: земля! земля! Довольно, слишком довольно этих страстных исканий и блуждания по чужим незнакомым морям! Теперь виднеется наконец вдали берег; каков бы ни был этот берег, мы должны к нему пристать, и наихудшая гавань лучше, чем блуждание и возвращение в безнадежную, скептическую бесконечность. Будем крепко держаться на обретенной земле, мы всегда сумеем найти потом хорошие гавани и облегчить потомству возможность пристать к ним.

Опасно и полно тревог было это плавание. Как далеки мы теперь от той спокойной созерцательности, с которой мы наблюдали начало плавания нашего корабля! Исследуя шаг за шагом опасности истории, мы увидели, что сами подвергнуты в наисильнейшей степени всем этим опасностям; мы носим на самих себе следы тех страданий, которые выпали на долю людей новейшего поколения вследствие избытка истории, и именно это исследование, чего я отнюдь не намерен скрывать от себя, носит вполне современный характер, характер слабовыраженной индивидуальности, проявляющейся в неуме-

ренности его критики, в незрелости его человечности, в частом переходе от иронии к цинизму, от самоуверенности к скептицизму. И все-таки я полагаюсь на ту вдохновляющую силу, которая, как гений, направляет мой корабль. И все-таки я верю, что юность направила меня на истинный путь, заставив меня протестовать против исторического образования современного юношества и заставив меня требовать, чтобы человек прежде всего учился жить и чтобы, только научившись жить, пользовался историей — исключительно для целей жизни. Нужно быть юным, чтобы понимать этот протест, более того: при преждевременном седовласии нашего теперешнего юношества нельзя быть достаточно юным, чтобы почувствовать, против чего, в сущности, здесь направлен протест. Я прибегну к помощи примера. Не далее как столетие тому назад в известной части молодого поколения Германии пробудилось естественное тяготение к тому, что называют поэзией. Можно ли заключить отсюда, что поколения, жившие до этого времени и в это самое время, никогда не заикались об этом роде искусства, внутренне им чуждом и неестественном с их точки зрения? Напротив, мы знаем как раз обратное: что эти поколения по мере своих сил размышляли, писали, спорили о «поэзии» посредством слов о словах, словах, словах. Но такое наступающее пробуждение известного слова к жизни вовсе не влекло за собой исчезновения самих сочинителей слов; в известном смысле они живы еще и поныне; ибо если, как говорит Гиббон, не требуется ничего, кроме времени, хотя и многого времени, для того чтобы погибла известная эпоха, то точно так же не нужно ничего, кроме времени, хотя и гораздо большего времени, чтобы в Германии, «этой стране постепенности», исчезло навсегда какое-либо ложное понятие. Во всяком случае понимающих поэзию людей теперь найдется, пожалуй, на сотню больше, чем столетие тому назад; может быть, через сто лет найдется еще сотня людей, которые за это время научатся понимать, что такое культура, а также и то, что у немцев нет до сих пор никакой культуры, как бы они ни распространялись и ни важничали на сей счет. Им столь распространенная ныне удовлетворенность немцев своим «образованием» будет казаться в такой же степени невероятной и такой же нелепой, как нам — некогда общепризнанная классичность Готшеда или возведение Рамлера⁴³ в сан немецкого Пиндара. Они, может быть, придут к выводу, что это образование есть только известный вид знания об образовании, и к тому же совершенно ложного и поверхностного знания. Ложным же и поверхностным оно должно считаться именно потому, что противоречие между жизнью и знанием принималось всегда как нечто естественное и не замечалось наиболее

характерное в образовании действительно культурных народов явление, а именно что культура может вырасти и развиваться лишь на почве жизни, в то время как она у немцев как бы прикрепляется к жизни вроде бумажного цветка к тортю или, подобно сахарной глазури, обливает снаружи торт и потому должна всегда оставаться лживой и бесплодной. Немецкое же воспитание юношества опирается именно на это ложное и бесплодное представление о культуре: конечной целью его, понимаемой в чистом и высоком смысле, является вовсе не свободный человек культуры, но ученый человек науки, и притом такой человек науки, которого можно использовать возможно раньше и который отстраняется от жизни, чтобы возможно точнее познать ее; результатом такого воспитания с общеземпирической точки зрения является историческо-эстетический филлистер образования, умный не по летам и самонадеянный болтун о государстве, церкви и искусстве, общее чувствовалище для тысячи разнообразных ощущений, ненасытный желудок, который тем не менее не знает, что такое настоящие голод и жажда. Что воспитание, поставившее себе подобные цели и приводящее к таким результатам, противоестественно, это чувствует только тот, кто еще окончательно не сложился под влиянием его, это чувствует только инстинкт юности, ибо только она сохраняет еще инстинкт естественного, который это воспитание может заглушить лишь при помощи искусственных и насильственных мер. Но кто, в свою очередь, пожелал бы бороться с таким воспитанием, тот должен помочь юношеству сказать свое слово, тот должен путем уяснения понятий осветить путь для бессознательного протеста юношества и сделать последний вполне сознательным и смело заявляющим свои права. Каким же способом он может достигнуть этой не совсем обычной цели?

Прежде всего путем разрушения известного предрассудка — а именно, веры в *необходимость* вышеуказанной воспитательной операции. Существует же мнение, что невозможна никакая иная действительность, кроме нашей современной, крайне убогой, действительности. Если бы кто-нибудь вздумал проверить этот факт на литературе, посвященной высшему школьному образованию и воспитанию за последние десятилетия, то он был бы неприятно удивлен, заметив, насколько, при всей неустойчивости предположений и при всей остроте противоречий, однообразны господствующие представления о конечной цели образования, насколько единодушно и решительно продукт предшествующего развития — «образованный человек», как его теперь понимают, — принимается за необходимое и разумное основание всякого дальнейшего воспитания. И это единодушие нашло бы себе выражение, вероятно, в следующей формуле:

«Юноша должен начать с науки об образовании, но не с науки о жизни и уж ни в коем случае не с самой жизни или жизненного опыта». Эта наука об образовании внедряется к тому же в головы юношей как историческое знание; другими словами, головы их начиняются невероятным количеством понятий, выведенных на основании весьма отдаленного знакомства с эпохами и народами прошлого, но отнюдь не на основании прямого наблюдения над жизнью. Страстная потребность юноши узнать что-нибудь собственными силами, страстная потребность чувствовать, как внутри его зреет стройная и живая система собственных переживаний,—эти потребности всячески стараются в нем заглушить и как бы опьянить, пробуждая в нем соблазнительную, но ложную уверенность, что можно в течение немногих лет переработать в себе важнейшие и замечательнейшие результаты опыта прошлых эпох, и притом величайших из эпох. Это тот же претенциозный метод, в силу которого наши молодые художники изучают искусство в музеях и галереях вместо того, чтобы изучать его в мастерских великих художников, и прежде всего в единственной в своем роде мастерской единственной великой мастерицы — природы. Как будто поверхностной прогулки по владениям истории достаточно для того, чтобы перенять у прошлых времен их приемы и уловки и усвоить себе их жизненные итоги! Или как будто сама жизнь не есть известное ремесло, которое мы должны основательно и неустанно изучать и, не щадя усилий, упражняться в нем, если мы не хотим, чтобы им завладели дилетанты и болтуны!

Платон думал, что первое поколение его нового общества (в совершенном государстве) должно быть воспитано при помощи могучей *вынужденной лжи*; дети должны быть воспитаны в уверенности, что они уже раньше жили под землей, как бы в состоянии сна, где их лепил и формовал по своему усмотрению фабричный мастер природы. Немыслимо поэтому восставать против прошлого! Немыслимо противодействовать делу богов! Следующее правило должно считаться ненарушимым законом природы: кто родился философом, тот сделан из золота, кто родился стражем, тот сделан из серебра, а ремесленник — из железа и сплавов. Как невозможно, говорит Платон, сплавить вместе эти металлы, так невозможно будет когда-либо уничтожить кастовое устройство и перемешать касты друг с другом⁴⁴; вера в *aeterna veritas* этого устройства и есть фундамент нового воспитания и вместе с тем нового государства. Совершенно так же верит и современный немец в *aeterna veritas* своего воспитания и своего вида культуры; и все-таки эта вера погибнет, как погибло бы платоновское государство, если бы необходимой лжи была противопоставлена необходимая истина: у немца нет своей культуры, ибо он не может обладать ею

благодаря своему воспитанию. Он хочет цветка без корня и стебля, и хочет поэтому его напрасно. Такова простая истина, неприятная и неизящная, настоящая необходимая истина.

Но в этой необходимой истине должно быть воспитано наше первое поколение; ему, разумеется, придется в особенности сильно страдать от нее, ибо оно должно при помощи ее само себя воспитывать, и притом воспитывать в себе в борьбе с самим собой новые привычки и новую природу взамен старой и первоначальной природы и привычек, так что оно могло бы сказать самому себе на староиспанском наречии: «*Defienda me Dios de tu*» — да защитит меня Господь от меня самого, т. е. от уже привитой мне воспитанием природы. Оно должно усваивать себе эту истину каплю за каплей, как горькое и противное лекарство, и каждый отдельный член этого поколения должен решиться произнести над самим собой тот приговор, с которым ему легче было бы примириться, если бы он относился вообще ко всей эпохе: у нас нет образования, мы непригодны для жизни, мы не способны правильно и просто смотреть и слушать, нам недоступно счастье обладания ближайшим и естественным, и до настоящего времени мы не заложили даже фундамента культуры, ибо сами не убеждены в том, что мы живем настоящей жизнью. Мы распались на мелкие куски, мы в нашем целом разделены полумеханически на внутреннее и внешнее, мы засыпаны понятиями, как драконовыми зубами, из которых вырастают понятия-драконы; мы страдаем болезнью слов, не доверяя никакому собственному ощущению, если оно еще не запечатлено в форме слов; в качестве такой мертвой и в то же время жутко шевелящейся фабрики понятий и слов я, может быть, еще имею право сказать о себе самом: *cogito, ergo sum*, но не *vivo, ergo cogito*⁴⁵. За мной обеспечено право на пустое «бытие», а не на полную и цветущую «жизнь»; мое первоначальное ощущение служит мне лишь порукой в том, что я являюсь мыслящим, но не в том, что я являюсь живым существом, порукою в том, что я — не *animal*, а разве только в крайнем случае — *cogital*. Подарите мне сначала жизнь, а я уж создам вам из нее культуру! — Так восклицает каждый отдельный член этого первого поколения, и все эти отдельные личности имеют возможность узнать друг друга по такому вот восклицанию. Но кто подарит им эту жизнь?

Не Бог и не человек, а только их собственная юность: снимите с нее оковы, и вы вместе с нею освободите и жизнь. Ибо она только до поры до времени скрывалась в темнице, она еще не засохла и не завяла — об этом вы можете спросить самих себя.

Но она больна, эта освобожденная от оков жизнь, и ее нужно лечить. У нее множество недугов, ее заставляют страдать

не только воспоминания о прежних оковах, но и новая болезнь, которая нас здесь главным образом интересуется, — *историческая болезнь*. Избыток истории подорвал пластическую силу жизни, она не способна больше пользоваться прошлым как здоровой пищей. Болезнь ужасна, и тем не менее если бы природа не наделила юность даром ясновидения, то никто бы не знал, что это болезнь и что рай здоровья нами утрачен. Та же самая юность при помощи все того же спасительного инстинкта природы угадывает, каким образом мы могли бы завоевать обратно этот рай; ей известны бальзамы и лекарства против исторической болезни, против избытка исторического: как же называются эти лекарства?

Пусть не удивляется, это названия ядов: средства против исторического называются *неисторическим* и *надисторическим*. Эти термины возвращают нас к исходным пунктам нашего исследования и к их спокойствию.

Словом «неисторическое» я обозначаю искусство и способность *забывать* и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта; «надисторическим» я называю силы, которые отвлекают наше внимание от процесса становления, сосредоточивая его на том, что сообщает бытию характер вечного и неизменного, именно на *искусстве и религии*. Наука — ведь о ядах говорила бы, конечно, она — видит в этой способности, в этих силах враждебные силы и способности: ибо она считает только такое исследование вещей истинным и правильным и, следовательно, научным, которое видит всюду совершившееся, историческое и нигде не видит существующего, вечного; она живет во внутреннем противоречии с вечными силами искусства и религии точно так же, как она ненавидит забвение, эту смерть знания, как она стремится уничтожить все ограничения горизонтами и погружает человека в бесконечно-безграничное световое море познанного становления.

Как может он жить в нем! Подобно тому как при землетрясениях разрушаются и пустеют города и человек лишь боязливо и на скорую руку строит свой дом на вулканической почве, так жизнь колеблется в своих устоях и лишается силы и мужества, когда под воздействием науки *сотрясается почва понятий*, отнимая у человека фундамент, на котором покоится его уверенность и спокойствие, а также веру в устойчивое и вечное. Должна ли господствовать жизнь над познанием, над наукой или познание над жизнью? Какая из двух сил есть высшая и решающая? Никто не усомнится: жизнь есть высшая, господствующая сила, ибо познание, которое уничтожило бы жизнь, уничтожило бы вместе с нею и само себя. Познание предполагает жизнь и поэтому настолько же заинтересовано в сохранении жизни, насколько каждое существо

заинтересовано в продолжении своего собственного существования. Поэтому наука нуждается в высшем надзоре и контроле; рядом с наукой возникает учение о *гигиене жизни*, а одно из положений этого учения гласило бы так: неисторическое и над-историческое должны считаться естественными противоядиями против заглупления жизни историческим, против исторической болезни. По всей вероятности, мы, больные историей, будем страдать также и от противоядий. Но то обстоятельство, что противоядия также причиняют нам страдания, не может считаться аргументом против правильности избранного метода лечения.

И вот в этом-то я и усматриваю миссию того *юношества*, того первого поколения борцов и истребителей змей, которое идет в авангарде более счастливого и более прекрасного образования и человечности, не получая от этого грядущего счастья и будущей красоты ничего, кроме многообещающего предчувствия. Это юное поколение будет одновременно страдать и от болезни, и от противоядий, и все-таки оно имеет больше прав говорить о своем более крепком здоровье и более естественной природе, чем предыдущие поколения — поколения образованных «мужей» и «старцев» современности. Миссия же его заключается в том, чтобы подорвать веру в понятия, которые господствуют теперь относительно «здоровья» и «образования», и возбудить ненависть и презрение к этим чудовищным понятиям-ублюдкам; и наивернейшим показателем более прочного здоровья этой молодежи должно служить именно то, что она для обозначения истинной своей сущности не находит подходящего понятия или партийного термина в обращающейся в современной публике монете слов или понятий, а только в каждую удачную минуту своей жизни сознает в себе действие живущей в ней боевой отборочной и рассасывающей силы и всегда повышенного чувства жизни. Можно оспаривать, что эта молодежь уже обладает образованием — но какой молодежи это могло бы быть поставлено в упрек? Можно обвинять ее в грубости и неумеренности — но она еще недостаточно стара и умудрена опытом, чтобы сдерживать свои порывы; да, прежде всего ей нет никакой надобности лицемерно претендовать на законченное образование и защищать его, ибо она имеет право на все утешения и преимущества юности, в особенности на преимущество смелой и не знающей колебаний честности и на утешения воодушевляющей надежды.

Я знаю, что для всех живущих такой надеждой эти обобщения понятны и близки и их собственный опыт даст им возможность претворить их в личную доктрину; остальные же, быть может, не увидят в этом пока ничего, кроме покрытых блюд, смогших бы, пожалуй, оказаться и пустыми, покуда они однажды не изумятся и не увидят собственными глазами, что блюда

полны и что в этих обобщениях заключались уложенные и сжатые нападки, требования, жизненные инстинкты и страсти, которые, однако, не могли долго лежать под спудом. Отсылая подобных скептиков к выводящему все на свет Божий времени, я в заключение обращаюсь к этому кругу уповающих, чтобы показать им символически ход и течение их исцеления, их избавления от исторической болезни и вместе с тем их собственную историю вплоть до момента, когда они настолько оправятся от болезни, что смогут снова заняться историей и под верховным руководством жизни использовать прошлое в тroyаком смысле: монументальном, антикварном или критическом. В этот момент они будут невежественнее наших «образованных» современников, ибо они многое забудут и даже потеряют всякую охоту вообще интересоваться тем, что эти образованные хотели знать прежде всего; отличительными их признаками, с точки зрения образованных, будут служить именно их «необразованность», их равнодушие и замкнутость по отношению ко многому окруженному громкой славой и даже к некоторым хорошим вещам. Но зато они станут в этом конечном пункте своего лечения снова *людьми* и перестанут быть человекоподобными агрегатами,— а это есть нечто! В этом заключены надежды! Не радуется ли при такой перспективе сердце в вашей груди, вы, уповающие?

Но как мы достигнем этой цели?—спросите вы. Дельфийский бог напутствует вас в самом начале вашего шествия к этой цели изречением: «Познай самого себя». Это трудная заповедь: ибо названный бог «не скрывает ничего и не возвещает ничего, он только показывает», как сказал Гераклит⁴⁶. На что же он указывает вам?

В продолжение столетий грекам грозила та же опасность, которой подвергаемся мы, именно, опасность погибнуть от затопления чужим и прошлым — «историей». Они никогда не жили в гордой изолированности; их «образование», напротив, в течение долгого времени представляло собой хаотическое нагромождение чужеземных, семитических, вавилонских, лидийских, египетских форм и понятий, а религия их изображала настоящую битву богов всего Востока; совершенно так же, например, как теперь «немецкое образование» и религия являют собой хаос борющихся сил всех чужих стран и всего прошлого. И все-таки эллинская культура не превратилась в простой агрегат благодаря упомянутой аполлоновской заповеди. Греки постепенно научились *организовывать хаос*; этого они достигали тем, что в согласии с дельфийским учением снова вернулись к самим себе, т. е. к своим истинным потребностям, заглушив в себе мнимые потребности. Этим путем они снова вернули себе обладание собой; они не оставались долго переобремененными

наследниками и эпигонами всего Востока; они сумели даже после тяжелой борьбы с самими собою стать путем применения на практике этого изречения счастливейшими обогатителями и множителями унаследованных сокровищ, первенцами и прообразами всех грядущих культурных народов.

Вот символ для каждого из нас: он должен организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям. Его честность, все здоровое и правдивое в его натуре должно же когда-нибудь возмутиться тем, что его заставляют постоянно говорить с чужого голоса, учиться по чужим образцам и повторять за другими; он начинает тогда понимать, что культура может стать чем-то бóльшим, чем простой *декорацией жизни*, т. е., в сущности, лишь известным способом маскирования и прикрытия, ибо всякое украшение скрывает украшаемое. Таким образом, для него раскрывается истинный характер греческих представлений о культуре — в противоположность романским, — о культуре как о новой и улучшенной *Physis*, без разделения на внешнее и внутреннее, без притворства и условности, о культуре как полной согласованности жизни, мышления, видимости и воли. Так научается он на основании собственного опыта понимать, что грекам удалось одержать победу над всеми другими культурами благодаря более высокой силе их *нравственной* природы и что всякое умножение правдивости должно служить также и подготовке и развитию *истинного* образования, хотя бы эта правдивость и могла при случае причинить серьезный ущерб столь высоко ныне ценимой образованности, хотя бы она и повлекла за собой падение целой декоративной культуры.

**ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ,
СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ**

**КНИГА
ДЛЯ СВОБОДНЫХ УМОВ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

1

Довольно часто и всегда с большим удивлением мне говорили, что есть что-то общее и отличительное во всех моих произведениях, начиная с «Рождения трагедии» вплоть до недавно опубликованного «Пролога к философии будущего»: все они содержат — говорили мне — западни и сети для неосторожных птиц и едва ли не постоянный незаметный призыв к перевороту всех привычных оценок и ценимых привычек. Как? *Все* это только — человеческое, слишком человеческое? К этому вздоху приводит чтение моих произведений; читатель испытывает некоторого рода пугливость и недоверие даже к морали, более того, его немало искушает и поощряет к защите худших вещей мысль: а что, если это — только наилучшим образом оклеветанные вещи? Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога; и кто угадывает хоть что-нибудь из последствий всякого глубокого подозрения — из озноба и тревог одиночества, на которые осуждает всякая безусловная *различность взора*, — тот поймет также, как часто, чтобы отдохнуть от себя и как бы временно забыть себя, я тщился приютиться где-либо — в какой-либо почтительности, или вражде, или научности, или шаловливости, или глупости, а также почему, когда я не находил того, что мне было *нужно*, мне приходилось искусственно овладевать им, подделывать и сочинять себе это (— и разве поэты делали когда-либо что другое? и для чего же и существует все искусство на свете?). Но что мне было всегда нужнее всего для моего лечения и самовосстановления, так это вера, что я *не* одинок в этом смысле, что мой *взор* не одинок, — волшебное чаяние родства и равенства во взоре и вожделении, доверчивый покой дружбы, слепота вдвоем, без подозрений и знаков вопроса, наслаждение внешностью, поверхностью, близким и ближайшим — всем, что имеет цвет, кожу и видимость. Может быть, в этом отношении меня можно уличить в кое-каком «искусстве» и признать тонким фальшивомо-

нетчиком; уличить, например, в том, что я намеренно-умышленно закрывал глаза на шопенгауэровскую слепую волю к морали в ту пору, когда я уже ясно различал в делах морали, а также что я обманывал себя насчет неизлечимого романтизма Рихарда Вагнера, как если бы он был началом, а не концом; а также насчет греков, а также насчет немцев и их будущности — и, может быть, наберется еще целый длинный список этих «также»? — Но допустим, что все это так, что во всем этом можно с полным основанием уличить меня; что же *вы* знаете, что *можете* вы знать о том, сколько хитрости самосохранения, сколько разума и высшей предосторожности содержится в таком самообмане — и сколько лживости мне еще *нужно*, чтобы я мог всегда сызнова позволять себе роскошь *моей* правдивости?.. Довольно, я еще живу; а жизнь уж так устроена, что она основана не на морали; она *ищет* заблуждения, она *живет* заблуждением... но не правда ли? я опять уже принялся за свое, начал делать то, что делаю всегда, — я, старый имморалист и птицелов, — говорить безнравственно, вненравственно, «по ту сторону добра и зла»? —

2

— Так, однажды, когда мне это было нужно, я *изобрел* для себя и «свободные умы», которым посвящена эта меланхолично-смелая книга под названием «Человеческое, слишком человеческое»; таких «свободных умов» нет и не было — но, повторяю, общение с ними было мне нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства (болезни, одиночества, чужбины, *acedia*¹, бездеятельности); они были мне нужны, как бравые товарищи и призраки, с которыми болтаешь и смеешься, когда есть охота болтать и смеяться, и которых посылаешь к черту, когда они становятся скучными, — как возмещение недостающих друзей. Что такие свободные умы *могли бы* существовать, что наша Европа *будет* иметь среди своих сыновей завтрашнего и послезавтрашнего дня таких веселых и дерзких ребят во плоти и осязательно, а не, как в моем случае, в качестве схем и отшельнической игры в тени — в этом я менее всего хотел бы сомневаться. Я уже вижу, как они *идут*, медленно-медленно; и, может быть, я содействую ускорению их прихода, описывая наперед, в чем я *вижу* условия и пути их прихода? —

3

Можно предположить, что душа, в которой некогда должен совершенно созреть и налиться сладостью тип «свободного

ума», испытала, как решающее событие своей жизни, *великий разрыв* и что до этого она была тем более связанной душой и казалась навсегда прикованной к своему углу и столбу. Что вяжет крепче всего? Какие пути почти неразрывны? У людей высокой и избранной породы то будут обязанности — благоговение, которое присуще юности, робость и нежность ко всему издревле почитаемому и достойному, благодарность почве, из которой они выросли, руке, которая их вела, святилищу, в котором они научились поклоняться; их высшие мгновения будут сами крепче всего связывать и дольше всего обязывать их. Великий разрыв приходит для таких связанных людей внезапно, как подземный толчок: юная душа сразу сотрясается, отрывается, вырывается — она сама не понимает, что с ней происходит. Ее влечет и гонит что-то, точно приказание; в ней просыпается желание и стремление уйти, все равно куда, во что бы то ни стало; горячее опасное любопытство по неоткрытому миру пламенеет и пылает во всех ее чувствах. «Лучше умереть, чем жить *здесь*» — так звучит повелительный голос и соблазн; и это «здесь», это «дома» есть все, что она любила доселе! Внезапный ужас и подозрение против того, что она любила, молния презрения к тому, что звалось ее «обязанностью», бунтующий, произвольный, вулканически пробивающийся порыв к странствию, чужбине, отчуждению, охлаждению, отрезвлению, оледенению, ненависть к любви, быть может, святотатственный выпад и взгляд *назад*, туда, где она доселе поклонялась и любила, быть может, пыл стыда перед тем, что она только что делала, и вместе с тем восторженная радость, что *она* это делала, упоенное внутреннее радостное содрогание, в котором сказывается победа — победа? над чем? над кем? загадочная, чреватая вопросами и возбуждающая вопросы победа, но все же *первая* победа — такие опасности и боли принадлежат к истории великого разрыва. Это есть вместе с тем болезнь, которая может разрушить человека — этот первый взрыв силы и воли к самоопределению, самоустановлению ценностей, эта воля к *свободной* воле; и какая печать болезненности лежит на диких попытках и странностях, посредством которых освобожденный, развязавшийся стремится теперь доказать себе свою власть над вещами! Он блуждает, полный жестокости и неудовлетворенных вожделений; все, чем он овладевает, должно нести возмездие за опасное напряжение его гордости; он разрывает все, что возбуждает его. Со злобным смехом он опрокидывает все, что находит скрытым, защищенным какой-либо стыдливостью; он хочет испытать, каковы все эти вещи, *если* их опрокинуть. Из произвола и любви к произволу он, быть может, дарует теперь свою благосклонность тому, что прежде стояло на плохом счету, — и с любопытством и желанием испытывать проникает к самому запретному. В глубине его блужданий и исканий — ибо он бредет беспокойно и бесцельно, как в пустыне, — стоит знак вопроса,

ставимый все более опасным любопытством. «Нельзя ли перевернуть *все* ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог — выдумка и ухищрение дьявола? И, может быть, в последней своей основе все ложно? И если мы обмануты, то не мы ли, в силу того же самого, и обманщики? И не *должны* ли мы быть обманщиками?» — такие мысли отвращают и совращают его все дальше и дальше в сторону. Одиночество окружает и оцепляет его, становится все грознее, удушливей, томительней, эта ужасная богиня и *mater saeva cupidinum*² — но кто еще знает нынче, что такое *одиночество*?..

4

От этой болезненной уединенности, из пустыни таких годов испытания еще далек путь до той огромной, бьющей через край уверенности, до того здоровья, которое не может обойтись даже без болезни как средства и уловляющего крючка для познания, — до той *зрелой* свободы духа, которая в одинаковой мере есть и самообладание, и дисциплина сердца и открывает пути ко многим и разнородным мировоззрениям, — до той внутренней просторности и избалованности чрезмерным богатством, которая исключает опасность, что душа может потерять самое себя на своих собственных путях или влюбиться в них и в опьянении останется сидеть в каком-нибудь уголку, — до того избытка пластических, исцеляющих, восстанавливающих и воспроизводящих сил, который именно и есть показатель *великого* здоровья, — до того избытка, который дает свободному уму опасную привилегию жить *риском* и иметь возможность отдаваться авантюрам — привилегию истинного мастерства, признак свободного ума! Посередине, быть может, лежат долгие годы выздоровления, годы, полные многоцветных, болезненно-волшебных изменений, руководимые упорной *волей к здоровью*, которая уже часто отваживается рядиться и играть роль настоящего здоровья. Среди этого развития встречается промежуточное состояние, о котором человек, испытавший такую судьбу, позднее не может вспомнить без трогательного чувства: счастье окружает его, подобно бледному, тонкому солнечному свету, он обладает свободой птицы, горизонтом и дерзновением птицы, чем-то третьим, в чем любопытство смешано с нежным презрением. «Свободный ум» — это холодное слово дает радость в таком состоянии, оно почти греет. Живешь уже вне оков любви и ненависти, вне «да» и «нет», добровольно близким и добровольно далеким, охотнее всего ускользая, убегая, отлетая, улетающая снова прочь, снова вверх; чувствуешь себя избалованным, подобно всякому, кто видел *под* собой огромное множество вещей, — и становишься антиподом тех, кто заботится о вещах, которые его не касаются. И действительно, свободного

ума касаются теперь вещи,— и как много вещей! — которые его уже не заботят...

5

Еще шаг далее в выздоровлении — и свободный ум снова приближается к жизни, правда медленно, почти против воли, почти с недоверием. Вокруг него снова становится теплее, как бы желтее; чувство и сочувствие получают глубину, теплые ветры всякого рода обвевают его. Он чувствует себя так, как будто теперь у него впервые открылись глаза для *близкого*. В изумлении он останавливается: где же он *был* доселе? Эти близкие и ближайšie вещи — какими преображенными кажутся они ему теперь! Какую пушистость, какой волшебный вид они приобрели с тех пор! Благодарный, он оглядывается назад, — благодарный своим странствиям, своей твердостью и самоотчуждению, своей дальнорукостью и своим птичьим полетам в холодные высоты. Как хорошо, что он не оставался, подобно изнеженному темному празднoлюбцу, всегда «дома», «у себя»! Он был *вне* себя — в этом нет сомнения. Теперь лишь видит он самого себя, — и какие неожиданности он тут встречает! Какие неизведанные содрогания! Какое счастье даже в усталости, в старой болезни и ее возвратных припадках у выздоравливающего! Как приятно ему спокойно страдать, пряхть нить терпения, лежать на солнце! Кто умеет, подобно ему, находить счастье зимой, наслаждаться солнечными пятнами на стене! Эти наполовину возвращенные к жизни выздоравливающие, эти ящерицы — самые благодарные животные в мире: некоторые среди них не пропускают ни одного дня без маленькой хвалебной песни. Серьезно говоря, самое основательное лечение всякого пессимизма (как известно, неизлечимого недуга старых идеалистов и лгунов) — это заболеть на манер таких свободных умов, долго оставаться больным и затем еще медленнее возвращаться к здоровью — я хочу сказать — становиться «здоровее». Мудрость, глубокая жизненная мудрость содержится в том, чтобы долгое время прописывать себе даже само здоровье в небольших дозах.—

6

И в эту пору, среди внезапных проблесков еще необузданного, еще изменчивого здоровья, свободному, все более освобождающемуся уму начинает наконец уясняться та загадка великого разрыва, которая доселе в темном, таинственном и почти неприкосновенном виде лежала в его памяти. Если он долго почти не решался спрашивать: «Отчего я так удалился от всех?»

Отчего я так одинок? Отчего я отрекся от всего, что почитаю,—отрекся даже от самого почитания? Откуда эта жестокость, эта подозрительность, эта ненависть к собственным добродетелям?» — то теперь он осмеливается громко спрашивать об этом и уже слышит нечто подобное ответу: «Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде *они* были твоими господами; но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть над своими «за» и «против» и научиться выдвигать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать начало перспективы во всякой оценке — отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе, и даже частицу глупости в отношении к противоположным ценностям, и весь интеллектуальный ущерб, которым приходится расплачиваться за каждое «за» и каждое «против». Ты должен был научиться понимать *необходимую* несправедливость в каждом «за» и «против», несправедливость, неотрешимую от жизни, *обусловленность* самой жизни началом перспективы и его несправедливостью. Ты должен был прежде всего воочию видеть, где несправедливости больше всего: именно там, где жизнь развита меньше, мельче, беднее всего, где она всего более первобытна и все же вынуждена считать *себя* целью и мерой вещей и в угоду своему сохранению исподтишка, мелочно и неустанно подрывать и расшатывать все высшее, более великое и богатое,— ты должен был воочию увидеть проблему *иерархии* и как сила, и право, и широта перспективы одновременно растут вверх. Ты должен был...» — довольно, свободный ум *знает* отныне, какому «ты должен» он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь — *позволено*...

7

Такого рода ответ дает себе свободный ум в отношении загадки разрыва и кончает тем, что, обобщая свой случай, он объясняет себе пережитое. «Что случилось со мной,—говорит он себе,—то должно случиться со всяким, в ком воплощается и «хочет явиться на свет» *задача*». Тайная сила и необходимость этой задачи будет властвовать над его судьбой и ее частными событиями, подобно неосознанной беременности,—задолго до того, как он уяснит самое эту задачу и узнает ее имя. Наше назначение распоряжается нами, даже когда мы еще не знаем его; будущее управляет нашим сегодняшним днем. Допустив, что именно *проблему иерархии* мы, свободные умы, можем назвать *нашей* проблемой, лишь теперь, в полдень нашей жизни, мы понимаем, в каких

подготовлениях, обходных путях, испытаниях, искушениях, переодеваниях нуждалась эта проблема, прежде чем она могла встать перед нами, и что мы сначала должны были испытать душой и телом самые разнообразные и противоречивые бедствия и радости в качестве искателей приключений и путешественников вокруг того внутреннего мира, который зовется «человеком», в качестве измерителей каждого «выше», каждого «сверх иного», которое тоже зовется «человеком», — проникая повсюду почти без страха, не пренебрегая ничем, не теряя ничего, пробуя все, очищая и как бы отсеивая все случайное, — пока мы, свободные умы, не можем наконец сказать: «Здесь лежит новая проблема! Здесь длинная лестница, на ступенях которой мы сами сидели и по которой мы поднимались, — какими мы некогда сами были. Здесь есть высота и глубина, есть мир под нами, есть огромный длинный порядок и иерархия, которую мы видим; здесь — наша проблема!» —

8

— Ни одному психологу и толкователю знаков ни на мгновение не останется скрытым, к какому месту только что описанного развития принадлежит (или *отнесена* —) предлагаемая книга. Но где есть теперь еще психологи? Наверное, во Франции; быть может, в России; но во всяком случае не в Германии. Нет недостатка в основаниях, по которым современные немцы могли бы даже хвастаться этим — довольно скверно для человека, который в этом отношении по природе и воспитанию не похож на немца! Эта немецкая книга, которая сумела найти себе читателей в широком круге стран и народов — она странствует уже около десяти лет — и которая, очевидно, не лишена какой-то музыки и звуков флейты, с помощью коих можно склонить к вниманию даже тугие уши иностранцев, — эта книга именно в Германии читалась небрежнее всего, и ее хуже всего слушали; чем это объясняется? — «Она требует слишком многого, — отвечали мне, — она обращается к людям, не угнетенным грубыми обязанностями, она ищет тонких и избалованных ощущений, она нуждается в избытке времени, в избытке светлого неба и сердца, в избытке *otium*³ в самом дерзком смысле; но всех этих хороших вещей мы, нынешние немцы, не имеем, а следовательно, не можем и давать». — После столь милого ответа моя философия советует мне умолкнуть и не спрашивать далее; тем более что в некоторых случаях, как на то намекает поговорка, можно *остаться* философом только благодаря тому, что — молчишь⁴.

Ницца,
весною 1886 г.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ: О ПЕРВЫХ И ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ

1

Химия понятий и чувств. Философские проблемы принимают теперь опять почти во всех областях ту же форму, какую они имели две тысячи лет назад: как может что-либо возникнуть из своей противоположности, например разумное из неразумного, осязающее из мертвого, логика из нелогического, бескорыстное созерцание из вожделеющего хотения, жизнь для других из эгоизма, истина из заблуждений? Метафизическая философия одолевала доселе эту трудность тем, что отрицала возникновение одного из другого и в отношении более высоко ценимых вещей принимала чудесное происхождение непосредственно из ядра и существа «вещи в себе»⁵. Напротив, историческая философия, которую вообще нельзя уже мыслить отдельно от естествознания и которая есть самый новый из всех философских методов, установила в отдельных случаях (и, вероятно, к такому результату она придет во всех случаях), что это вообще не противоположности — разве только в обычном преувеличении популярного или метафизического понимания — и что в основе этого противопоставления лежит заблуждение разума; согласно ее объяснению, не существует, строго говоря, ни незгоистического поведения, ни совершенно бескорыстного созерцания: то и другое суть лишь утончения, в которых основной элемент кажется почти испарившимся, так что лишь самое тонкое наблюдение может обнаружить его присутствие. — В чем мы нуждаемся и что лишь при современном уровне отдельных наук может быть нам дано — есть *химия* моральных, религиозных, эстетических представлений и чувств, равно как всех душевных движений, которые мы испытываем в крупных и мелких отношениях культурной и общественной жизни и даже в одиночестве; а что, если эта химия закончилась бы выводом, что и в этой области самые роскошные краски добыты из визменного, презираемого материала? Многие ли будут иметь охоту подчиниться таким исследованиям? Человечество любит заглушать в своем сознании вопросы о происхождении и началах; и не нужно ли почти лишиться человеческого облика, чтобы почувствовать в себе противоположное влечение? —

Наследственный недостаток философов. Все философы обладают тем общим недостатком, что они исходят из современного человека и мнят прийти к цели через анализ последнего. Непроизвольно им предносится «человек» вообще, как некая *aeterna veritas*, как неизменное во всеобщем потоке, как надежное мерило вещей. Однако всё, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке *весьма ограниченного* промежутка времени. Отсутствие исторического чувства есть наследственный недостаток всех философов; многие из них принимают даже самоновейшую форму человека, возникшую под влиянием определенных религий, иногда просто под влиянием определенных политических событий, за прочную форму, из которой следует исходить. Они не хотят усвоить того, что человек есть продукт развития, что и его познавательная способность есть продукт развития, тогда как некоторые из них хотят даже вывести весь мир из этой познавательной способности.— Но все *существенное* в человеческом развитии произошло в первобытные времена, задолго до тех 4000 лет, которые мы приблизительно знаем; в этот последний промежуток человек вряд ли сильно изменился. Философ же видит «инстинкты» в современном человеке и признает, что они принадлежат к неизменным фактам человеческой жизни и в этом смысле образуют даже ключ к пониманию мира вообще: вся телеология построена на том, что о человеке последних четырех тысячелетий говорят как о *вечном* человеке, к которому все вещи в мире изначально имеют естественное отношение. Однако всё возникло; не существует *вечных фактов*, как не существует абсолютных истин.— Следовательно, отныне необходимо *историческое философствование*, а вместе с ним и добродетель скромности.

Оценка незаметных истин. Признаком высшей культуры является более высокая оценка маленьких, незаметных истин, найденных строгими методами, чем благодетельных и ослепительных заблуждений, обязанных своим происхождением метафизическим и художественным эпохам и людям. Первые непосредственно встречаются насмешкой, как будто не может быть и речи об их равноценности последним: ведь по сравнению с блеском, красотой, упоительностью и, быть может, благодетельностью последних они кажутся такими скромными, простыми, трезвыми и, по-видимому, даже наводящими уныние.

Однако добытое упорным трудом, достоверное, длительное и потому полезное для всякого дальнейшего познания есть все же высшее; держась его — значит действовать мужественно и свидетельствует о смелости, непритязательности и воздержности. Постепенно не только отдельная личность, но и все человечество возвысится до этой мужественности, когда оно наконец приучится больше ценить прочные, длительные познания и потеряет веру во вдохновение и чудесное приобретение истин. — Правда, почитатели *форм* с их мерилom прекрасного и возвышенного будут сначала иметь основания насмехаться, когда начнет преобладать научный дух и оценка незаметных истин, но лишь потому, что их взору еще не открылась прелесть *простейшей* формы, или же потому, что воспитанные в этом духе люди еще долго не проникнутся им всецело и внутренне, так что они все еще будут бессмысленно подражать старым формам (и притом довольно плохо, как всегда, когда не придается большого значения тому, что делают). Некогда дух не был занят строгим мышлением, и тогда он серьезно посвящал себя выдумыванию символов и форм. Теперь это изменилось; такое серьезное отношение к символическому стало признаком низкой культуры. Подобно тому как сами наши искусства становятся все более интеллектуальными и наши чувства — все более духовными, как, например, мы теперь совсем иначе судим о чувственном благозвучии, чем сто лет тому назад, — так и формы нашей жизни становятся все более *духовными*, для взора прежних эпох, быть может, более *безобразными*, но лишь потому, что он не способен видеть, как постепенно все углубляется и расширяется царство внутренней, духовной красоты и как для нас всех теперь одухотворенный взор может иметь большее значение, чем прекраснейшее строение тела и самое возвышенное архитектурное произведение.

4

Астрология и тому подобное. Весьма вероятно, что объекты религиозного, морального и эстетического чувства также принадлежат лишь к поверхности вещей, тогда как человек склонен верить, что по крайней мере здесь он прикасается к сердцу мира; его обманывает то, что эти вещи дают ему такое глубокое счастье и несчастье, и он обнаруживает здесь, следовательно, ту же гордость, как и в астрологии. Ибо последняя полагает, что звездное небо вращается вокруг судьбы человека; моральный же человек предполагает, что всё, что дорого его сердцу, должно быть также существом и сердцем вещей.

Неправильное понимание сна. В эпохи грубой, первоначальной культуры человек полагал, что во сне он узнаёт *другой реальный мир*; здесь лежит начало всей метафизики. Без сна человек не имел бы никакого повода для деления мира на две половины. Деление на душу и тело также связано с самым древним пониманием сна, равно как и допущение воображаемого душевного тела, т. е. происхождение всей веры в духов и, вероятно, также веры в богов. «Мертвый продолжает жить, *ибо он является во сне живому*» — так умозаключали некогда, много тысячелетий подряд.

Научный дух могуществен в частностях, но не в целом. Отдельные, самые мелкие области науки трактуются чисто объективно; в отношении же общих крупных наук, рассматриваемых как целое, легко возникает вопрос — весьма необъективный вопрос: к чему они? какую пользу они приносят? В силу этого соображения полезности они, как целое, трактуются менее безлично, чем в своих частях. Наконец, в философии, как в вершине всей пирамиды знания, произвольно поднимается вопрос о пользе познания вообще, и каждая философия бессознательно имеет намерение приписать ему *высшую* полезность. Поэтому во всех философиях есть столько высоко парящей метафизики и такая боязнь незначительных с виду решений физики: ибо значительность познания для жизни *должна* казаться возможно большей. В этом — антагонизм между отдельными научными областями и философией. Последняя, подобно искусству, хочет придать жизни и действию возможно бóльшую глубину и значительность; в первых ищут только познания, и ничего более, — что бы из этого ни вышло. Не существовало доселе еще ни одного философа, в чьих руках философия не превращалась бы в апологию познания; в этом пункте по крайней мере каждый философ оптимист и уверен, что познанию *должна* быть приписана высшая полезность. Все они тиранизированы логикой, а логика есть по своему существу оптимизм.

Возмутитель спокойствия в науке. Философия отделилась от науки, когда она поставила вопрос: каково то познание мира

и жизни, при котором человек живет счастливее всего? Это совершилось в сократических школах: точка зрения *счастья* задержала кровообращение научного исследования — и задерживает его еще и поныне.

8

Пневматическое объяснение природы. Метафизика объясняет книгу природы как бы пневматически, подобно тому как церковь и ее ученые прежде толковали Библию. Нужна весьма большая рассудительность, чтобы применить к природе тот же самый характер строгого искусства объяснения, который филологи создали теперь для всех книг: стараться просто понимать, что книга хочет сказать, а не подозревать *двойной* смысл и тем более не предполагать его заранее. Но подобно тому как даже в отношении книг плохое искусство объяснения отнюдь не преодолено окончательно и в самом лучшем и образованном обществе еще постоянно наталкиваешься на остатки аллегорического и мистического толкования, — так же дело обстоит и в отношении природы, и даже еще гораздо хуже.

9

Метафизический мир. Несомненно, что метафизический мир мог бы существовать; абсолютная возможность этого вряд ли может быть оспариваема. Мы видим все вещи сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы; а между тем все же сохраняет силу вопрос: что осталось бы от мира, если отрезать голову? Это есть чисто научный вопрос, мало способный озабочивать человека; но все, что доселе делало метафизические допущения *целыми, ужасными, радостными* для людей, что их создавало, есть страсть, заблуждение и самообман: веру в них воспитывали не самые лучшие, а самые худшие методы познания. Открыть эти методы как основу всех существующих религий и метафизик — значит опровергнуть их! Тогда все еще сохраняется указанная выше возможность; но с ней просто нечего начать, не говоря уже о том, чтобы можно было ставить счастье, благо и жизнь в зависимость от хитросплетений такой возможности. — Ибо о метафизическом мире нельзя было бы высказать ничего, кроме того, что он — иной мир, что это есть недоступное, непостижимое иное бытие; это была бы вещь с отрицательными качествами. — Если бы существование такого мира было доказано совершенно точно, то все же было бы несомненно, что самое безразличное из всех познаний есть

именно его познание; еще более безразличное, чем моряку среди опасностей бури — познание химического анализа воды.

10

Безвредность метафизики в будущем. Как только религия, искусство и мораль будут описаны в их происхождении, так что их можно будет сполна объяснить, не прибегая к допущению *метафизических вмешательств* в начале и в середине пути, — прекратится сильнейший интерес к чисто теоретической проблеме «вещи в себе» и «явления». Ибо — как бы дело ни обстояло здесь — через религию, искусство и мораль мы не прикасаемся к «существу мира в себе»; мы находимся в области представления, и никакое «чаяние» не может унести нас дальше. Вопрос о том, каким образом наша картина мира может так сильно отличаться от освоенного существа мира, будет с полным спокойствием предоставлен физиологии и истории развития организмов и понятий.

11

Язык как мнимая наука. Значение языка для развития культуры состоит в том, что в нем человек установил особый мир наряду с прежним миром, — место, которое он считал столь прочным, что, стоя на нем, переворачивал остальной мир и овладевал им. Поскольку человек в течение долгих эпох верил в понятия и имена вещей, как в *aeternae veritates*, он приобрел ту гордость, которая возвысила его над животным: ему казалось, что в языке он действительно владеет познанием мира. Творец языка не был настолько скромн, чтобы думать, что он дал вещам лишь новые обозначения; он мнил, напротив, что выразил в словах высшее знание вещей; и действительно, язык есть первая ступень в стремлении к науке. *Вера в найденную истину* явилась и здесь источником самых могущественных сил. Гораздо позднее — лишь теперь — людям начинает уясняться, что своей верой в язык они распространили огромное заблуждение. К счастью, теперь уже слишком поздно, и развитие разума, основанное на этой вере, не может быть снова отменено. — И *логика* также покоится на предпосылках, которым не соответствует ничего в действительном мире, например на допущении равенства вещей, тождества одной и той же вещи в различные моменты времени; но эта наука возникла в силу противоположной веры (что такого рода отношения подлинно существуют в реальном мире). Так же обстоит дело с *математикой*, кото-

рая, наверно, не возникла бы, если бы с самого начала знали, что в природе нет точной прямой линии, нет действительного круга и нет абсолютного мерил величины.

12

Сон и культура. Мозговая функция, наиболее нарушаемая сном, есть память. Не то чтобы она совсем приостанавливалась — но она сведена к такому состоянию несовершенства, в каком она находилась, вероятно, в первобытные времена у всякого человека днем и наяву. Будучи произвольной и спутанной, она постоянно смешивает вещи на основании самых мимолетных сходств; но с такой же произвольностью и смутностью народы сочиняли свои мифологии, и еще теперь путешественники часто замечают, как сильно дикарь склонен к забывчивости и как его дух, после краткого напряжения памяти, начинает шататься по сторонам, и от простого утомления он говорит ложь и бессмыслицу. Но все мы во сне похожи на такого дикаря; плохое узнавание виденного и ошибочное отождествление есть источник дурных умозаключений, в которых мы повинны во время сна; так что, когда мы отдаем себе ясный отчет в нашем сне, мы пугаемся, что в нас таится столько безумия. — Совершенная отчетливость всех представлений сна, которая опирается на безусловную веру в их реальность, напоминает нам состояние прежнего человечества, когда галлюцинации были чрезвычайно часты и иногда охватывали одновременно целые общины и целые народы. Итак, во сне и его грезах мы снова проходим урок прежнего человечества.

13

Логика сна. Во сне наша нервная система постоянно возбуждается множеством внутренних поводов, почти все органы находятся в деятельности, кровь совершает свой бурный круговорот благодаря положению спящего, отдельные члены придавлены, покрывала влияют различно на ощущения, желудок переваривает и беспокоит своими движениями другие органы, кишечник извивается, положение головы определяет собой необычное положение мускулов, ноги, оставаясь необутыми и не опираясь подошвами на почву, причиняют ощущение необычного, равно как и иное одеяние всего тела, — всё это, ежедневно меняясь, усиливаясь и ослабевая, своею необычностью возбуждает всю систему вплоть до функции мозга. И таким образом, у духа есть сотни поводов удивляться и искать

причин этого возбуждения; сон же есть *искание и представление причин* для этих возбужденных ощущений, т. е. мнимых причин. У кого, например, ноги опоясаны двумя ремнями, тому, может быть, снится, что две змеи обвиваются вокруг его ног; это есть сначала гипотеза, затем вера, сопровождаемая образным представлением и измышлением: «эти змеи должны быть *causa* того ощущения, которое испытываю я, спящий» — так судит дух спящего. Умозаключенное таким образом прошлое становится для него благодаря возбужденной фантазии настоящим. Так, всякий по личному опыту знает, как быстро спящий вплетает в свой сон доходящий до него сильный звук, например звон колоколов или пушечный выстрел, т. е. объясняет его *задним числом*, так что ему *кажется*, что он сперва пережил обуславливающие обстоятельства, а затем уже данный звук. — Но почему же дух спящего всегда ошибается, тогда как дух бодрствующий обыкновенно столь трезв, осторожен и скептичен в отношении гипотез? — Почему он удовлетворяется первой попавшейся гипотезой для объяснения чувства и тотчас же верит в ее истинность? (Ибо во сне мы верим в сон, как будто он есть реальность, т. е. мы считаем нашу гипотезу вполне доказанной.) — Я полагаю: как еще теперь человек умозаключает во сне, так человечество умозаключало и *наяву* много тысячелетий подряд: первая *causa*, которая приходила в голову, чтобы объяснить что-либо нуждавшееся в объяснении, была достаточна и принималась за истину. (Так, согласно рассказам путешественников, поступают дикари еще и теперь.) Во сне это первобытное свойство человечества возрождается в нас, ибо это есть основа, на которой развился и еще развивается в каждом человеке высший разум: сон переносит нас назад, к отдаленным эпохам человеческой культуры, и дает нам средство лучше понять их. Сонное мышление удается нам теперь так легко, потому что в течение очень долгих периодов развития человечества мы были так хорошо приучены именно к этой фантастической и дешевой форме объяснения всего любой выдумкой. В этом смысле сон есть отдых для мозга, ибо днем последний должен удовлетворять более строгим требованиям, которые ставит мышлению более высокая культура. — Сходное состояние, образующее прямо-таки преддверие и ворота ко сну, мы можем испытать и при бодрствующем сознании. Когда мы закрываем глаза, то мозг создает множество световых впечатлений и цветов, вероятно, как своего рода отголосок и эхо всех тех световых ощущений, которые проникают к нему днем. Но рассудок (в союзе с фантазией) тотчас же перерабатывает эту, самое по себе бесформенную, игру цветов в определенные фигуры, образы, пейзажи, оживленные группы. Подлинный процесс при этом есть опять-таки известного рода умозаключение от действия к причине; задаваясь вопросом: «откуда эти

световые впечатления и цвета?» — дух подставляет в качестве причин указанные фигуры и образы; они кажутся ему источниками этих цветов и световых впечатлений, потому что он привык днем и при открытых глазах находить действующую причину каждого цвета, каждого светового ощущения. Здесь, следовательно, фантазия постоянно снабжает его образами, опираясь в своей деятельности на зрительные впечатления дня, и совершенно то же делает фантазия во сне — т. е. мнимая причина выводится из действия и представляется *после* действия, и все это с необычайной быстротой, так что здесь, как когда смотришь на фокусника, может возникнуть неправильное суждение, и то, что следует одно за другим во времени, может показаться одновременным и даже в обратной последовательности. Из этих процессов мы можем усмотреть, *как поздно* развилось более острое логическое мышление, строгое отношение к причине и действию, если *еще теперь* наш разум и рассудок непроизвольно возвращаются в своих функциях к этим примитивным формам умозаключения, и мы приблизительно половину нашей жизни пребываем в этом состоянии. — Точно так же поэт, художник *измышляет* для своих настроений и душевных состояний причины, которые отнюдь не суть истинные; он в этом смысле напоминает нам прежнее человечество и может содействовать пониманию последнего.

14

Отраженное звучание. Все более сильные настроения заставляют отраженно звучать родственные ощущения и настроения; они как бы расталкивают память. Вместе с ними в нас что-то просыпается и сознает сходные состояния и их происхождение. Так образуются привычные быстрые сочетания чувств и мыслей, которые под конец, когда они следуют друг за другом с быстротой молнии, ощущаются уже не как комплексы, а как *единства*. В этом смысле говорят о нравственном чувстве, о религиозном чувстве, как будто все это суть единства; в действительности же это суть потоки с сотней источников и притоков. Здесь, как и во многих других случаях, единство слова ничуть не удостоверяет единства предмета.

15

В мире нет ничего «внутреннего» и «внешнего». Подобно тому как Демокрит перенес понятия «верх» и «низ» на бесконечное пространство, где они не имеют никакого смысла, так

философы вообще перенесли понятия «внутри» и «снаружи» на сущность и явление мира; они мнят, что глубокие чувства вводят глубоко внутрь и приближают к сердцу природы. Но эти чувства глубоки лишь в том смысле, что ими, еле заметно, постоянно возбуждаются известные сложные группы мыслей, которые мы называем глубокими; чувство глубоко, потому что мы считаем глубокой сопровождающую его мысль. Но «глубокая» мысль может все же быть весьма далека от истины, как, например, всякая метафизическая мысль; если от глубокого чувства отнять примешанные к нему элементы мысли, то останется *сильное* чувство; последнее же свидетельствует для познания только о самом себе, точно так же как сильная вера доказывает только свою силу, а не истинность своего объекта.

16

Явление и вещь в себе. Философы имеют обыкновение становиться перед жизнью и опытом—перед тем, что они зовут миром явления,—как перед картиной, которая развернута раз навсегда и неизменно указывает на одно и то же событие; это событие—полагают они—надо правильно истолковать, чтобы отсюда умозаключить к существу, которое создало картину, т. е. к вещи в себе, которую принято рассматривать как достаточное основание мира явлений. Напротив, более строгие логики, резко установив понятие метафизического как безусловного, а потому и необусловливающего, отвергли всякую связь между безусловным (метафизическим миром) и знакомым нам миром; так что, по их мнению, именно в явлении отнюдь *не* является вещь в себе, и умозаключение от первого к последней должно быть отвергнуто. Обе стороны, однако, упустили из виду возможность, что эта картина—то, что люди теперь зовут жизнью и опытом,—постепенно *возникла* и даже находится всецело в процессе *становления*, и потому не должна быть рассматриваема как постоянная величина, из которой можно было бы сделать—или хотя бы только отвергнуть—умозаключение к ее творцу (достаточному основанию). Благодаря тому что в течение тысячелетий мы смотрели на мир с моральными, религиозными, эстетическими притязаниями, со слепым влечением, со страстью или страхом, в достаточной мере насладились бесчинством нелогичного мышления,—этот мир постепенно стал столь удивительно пестрым, ужасным, значительным и одухотворенным, он приобрел краски,—но мы сами были его колористами; человеческий интеллект заставил явления явиться и внес свои ошибочные воззрения в вещи. Поздно, очень поздно—он опоминается; и теперь мир опыта и вещь

в себе кажутся ему столь безусловно отличными и отделенными, что он отвергает умозаключение от первого ко второй, или же грозно-таинственно требует *отказа* от нашего интеллекта, от нашей личной воли — чтобы *тем самым* прийти к сущности, чтобы *стать подобным этой сущности*. Другие же собрали все характерные черты нашего мира явлений — т. е. сотканного из наших интеллектуальных заблуждений и прирожденного нам представления о мире — и, *вместо того чтобы признать виновным интеллект*, обвинили сущность вещей как причину этого действительно весьма жуткого характера мира и проповедовали спасение от бытия. Со всеми этими воззрениями когда-нибудь решительно справится постоянный и упорный процесс науки, который некогда отпразднует свой высший триумф в *истории происхождения мышления*, и результат, к которому он придет, быть может, сведется к следующему положению: то, что мы теперь зовем миром, есть результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь наследуются нами, как скопленное сокровище всего прошлого — как сокровище, — ибо на нем покоится ценность нашей человечности. От этого мира представлений точная наука действительно лишь в малой мере может освободить нас — что и отнюдь не желательно, — ибо она не может по существу уничтожить силу древних привычек чувства; но она может постепенно, шаг за шагом уяснять историю происхождения этого мира как представления — и, по крайней мере на мгновения, возносить нас над всем этим процессом. Быть может, мы тогда познаем, что вещь в себе достойна гомерического смеха: ибо *казалось*, будто она содержит столь многое, и даже всё, — на деле же она пуста, т. е. лишена значения.

17

Метафизические объяснения. В юности человек ценит метафизические объяснения, потому что они обнаруживают ему в вещах, которые он находил неприятными или презренными, нечто весьма значительное; и если он недоволен собой, то это чувство облегчается, когда он узнаёт глубочайшую загадку мира или несчастье мира в том, что он не одобряет в себе. Чувствовать себя самого менее ответственным и вместе с тем находить вещи более интересными — есть для него двойное благодеяние, которым он обязан метафизике. Позднее, правда, он начинает испытывать недоверие ко всему метафизическому способу объяснения; тогда, быть может, он также усматривает, что эти результаты достижимы другим путем и более научным способом, что физические и исторические объяснения по меньшей мере столь же возбуждают это чувство безответственности

и что интерес к жизни и ее проблемам разгорается при этом, быть может, еще более.

18

Основные вопросы метафизики. Если некогда будет написана история происхождения мышления, то будет озарено новым светом и следующее суждение одного выдающегося логика⁶: «Первичный всеобщий закон познающего субъекта состоит во внутренней необходимости познавать каждый предмет сам по себе, в его собственном существе, как тождественный самому себе, т. е. как самостоятельно существующий и в основе пребывающий и неизменный, словом, как субстанцию». И этот закон, который назван здесь «первичным», имеет происхождение: когда-нибудь будет показано, как постепенно в низших организмах возникла эта склонность; как подслеповатые кротовьи глаза этих организаций сначала видели всюду одно и то же; как затем, когда стали ощутительнее различные возбуждения удовольствия и страдания, постепенно начали различаться разные субстанции, но каждая — с *одним* только атрибутом, т. е. с единственным своим отношением к такому организму. — Первая ступень логического есть суждение; сущность же его состоит, согласно признанию лучших логиков, в вере. В основе всякой веры лежит *чувство приятного или болезненного* в отношении к ощущающему субъекту. Новое, третье чувство, как результат двух предшествовавших отдельных чувств, есть суждение в его низшей форме. — Нас, органических существ, первоначально интересует в каждой вещи только ее отношение к нам в смысле удовольствия и страдания. Между моментами, когда мы сознаем это отношение, — между состояниями чувств — лежат состояния покоя, бесчувственности: тогда мир и все вещи лишены интереса для нас, мы не замечаем никакого изменения в них (как еще теперь человек, страстно заинтересованный чем-либо, не замечает, когда кто-нибудь проходит мимо него). Для растения обыкновенно все вещи покойны, вечны, каждая вещь равна самой себе. От периода низших организмов человек унаследовал веру, что существуют *одинаковые вещи* (лишь опыт, развитый при высшем уровне науки, противоречит этому суждению). Первичная вера всего органического с самого начала состоит, быть может, даже в том, что весь остальной мир един и неподвижен. — Менее всего этой первичной ступени логического развития доступна мысль о *причинности*; еще теперь даже мы, в сущности, считаем все ощущения и действия актами свободной воли; когда чувствующий индивид рассматривает самого себя, всякое ощущение, всякое изменение представляется ему

чем-то *изолированным*, т. е. безусловным, бессвязным: оно всплывает из нашего сознания без связи с прошедшим или будущим. Мы чувствуем голод, но первоначально не думаем, что организм ищет самосохранения; напротив, это чувство, по-видимому, сказывается *без основания и цели*, оно изолируется и считает себя *произвольным*. Итак, вера в свободу воли есть первоначальное заблуждение всего органического мира, столь же старое, как первые пробуждения логической мысли; вера в безусловные субстанции и в одинаковые вещи есть также первоначальное, столь же старое заблуждение всего органического мира. И поскольку вся метафизика преимущественно занималась субстанцией и свободой воли, ее можно обозначить как науку, трактующую об основных заблуждениях человека,—но только так, как будто бы это были основные истины.

19

Число. Открытие законов чисел было сделано на почве первоначально уже господствовавшего заблуждения, что существует множество одинаковых вещей (тогда как в действительности нет ничего одинакового) и по меньшей мере что существуют вещи (тогда как не существует никакой «вещи»). Допущение множественности всегда уже предполагает, что существует *нечто*, что встречается неоднократно; но именно здесь уже царит заблуждение, уже здесь мы измышляем сущности, единства, которых нет на самом деле.—Наши ощущения пространства и времени ложны, ибо, будучи последовательно проверены, они приводят к логическим противоречиям. Во всех научных выводах мы неизбежно всегда включаем в расчет некоторые ложные величины; но так как эти величины по крайней мере *постоянны*, как, например, наше ощущение времени и пространства, то результаты науки приобретают все же совершенную строгость и точность в их взаимоотношении между собою; на них можно опираться—до того последнего, конечного вывода, в котором ошибочные основные допущения—упомянутые постоянные ложные величины—вступают в противоречие с результатами, например в атомистической теории. Тут мы все еще чувствуем себя вынужденными допустить «вещь» или материальный «субстрат», который движется,—тогда как вся научная работа именно и преследовала задачу разложить все вещеобразное (материальное) на движения: мы и здесь еще различаем в нашем ощущении между движущим и движимым и не можем выйти из этого круга, ибо вера в вещи издавна выросла в наше существо.—Если Кант говорит: «Разум не

черпает своих законов из природы, а предписывает их последней»⁷, то это совершенно верно в отношении *понятия природы*, которое мы принуждены связывать с ней (природа = мир как представление, т. е. как заблуждение), но которое есть суммирование множества заблуждений разума.— К миру, который *не* есть наше представление, совершенно неприменимы законы чисел: последние имеют значение только для человеческого мира.

20

Несколько ступеней назад. Одна, несомненно, весьма высокая ступень образования достигнута, когда человек преодолевает суеверные и религиозные понятия и страхи и, например, уже не верит больше в милых ангелочков и в первородный грех, а также отвыкает говорить о спасении души. Достигнув этой ступени освобождения, он должен еще с величайшим напряжением своей рассудительности преодолеть метафизику. Но *тогда* необходимо *обратное движение*: он должен понять историческую, а также и психологическую правомерность таких представлений, он должен познать, что величайшая помощь человечеству исходила оттуда и что без такого обратного движения можно было бы лишиться лучших результатов, достигнутых человечеством доселе.— В отношении философской метафизики я вижу теперь все больше людей, которые достигли отрицательной цели (именно что всякая положительная метафизика есть заблуждение), но лишь немногих, которые спустились несколькими ступенями ниже: ибо существенное заключается в том, чтобы смотреть поверх последней ступени лестницы, а не успокаиваться на ней. Самые просвещенные люди достигают лишь того, что освобождаются от метафизики и оглядываются на нее с сознанием своего превосходства, тогда как и здесь, как на ипподроме, необходимо свернуть с финишной черты.

21

Предположительная победа скепсиса. Попробуем признать исходную точку скептицизма; допустим, что не существует другого, метафизического мира и что все заимствованные из метафизики объяснения единственного знакомого нам мира непригодны для нас; какими глазами стали бы мы тогда смотреть на людей и вещи? Это можно представить себе, и это полезно сделать, даже если вопрос, доказали ли Кант и Шопенгауэр научно что-либо метафизическое, был бы отвергнут. Ибо с точ-

ки зрения исторической вероятности весьма возможно, что некогда в этом отношении люди станут в общем и целом *скептиками*; и вот, вопрос гласит: как сложится тогда человеческое общество под влиянием такого настроения? Быть может, *научное доказательство* какого-либо метафизического мира уже настолько *трудно*, что человечество не может более отрешиться от недоверия к нему. А когда чувствуешь недоверие к метафизике, то это в общем и целом приводит к таким же результатам, как если бы она была прямо опровергнута и в нее *нельзя было* верить. Исторический вопрос в отношении неметафизического настроения человечества остается в обоих случаях одинаковым.

22

*Неверие в «monumentum aere perennius»*⁸. Существенный ущерб, который приносит с собой уничтожение метафизических воззрений, состоит в том, что индивид слишком пристально всматривается в свою краткую жизнь и не получает никаких более сильных импульсов, которые заставляли бы его работать над длительными, предназначенными для столетий организациями; он хочет сам срывать плоды с дерева, которое он сажает, и потому он не хочет более сажать те деревья, которые требуют векового равномерного ухода и которые предназначены бросать тень на долгие ряды поколений. Ибо метафизические воззрения дают веру, что в них содержится последний, окончательный фундамент, на котором отныне должна покоиться и созидаться вся будущность человечества: отдельная личность содействует своему спасению, когда она, например, строит церковь или основывает монастырь; это, как она думает, зачитывается и воздается ей в вечной жизни души, это есть работа над вечным спасением души.— Может ли наука пробуждать такую же веру в свои результаты? В действительности она нуждается в сомнении и недоверии как в своих вернейших союзниках; тем не менее со временем сумма неприкосновенных истин, т. е. истин, выдерживающих все бури скепсиса и все разрушения (например, в диететике здоровья), может настолько увеличиться, что ввиду их люди решатся создавать «вечные» произведения. Пока же *контраст* нашего возбужденного эфемерного бытия по сравнению с медлительным спокойствием метафизических эпох действует еще слишком сильно, ибо обе эпохи стоят еще очень близко друг от друга; даже отдельный человек переживает теперь так много внутренних и внешних эволюций, что не решается устроиться прочно и раз навсегда хотя бы только в расчете на свою собственную жизнь. Вполне современный

человек, который, например, хочет построить себе дом, испытывает при этом чувство, как будто он живьем намерен замуровать себя в мавзолей.

23

Эпоха сравнения. Чем менее люди связаны традицией, тем сильнее становится внутреннее движение мотивов, и тем больше соответственно тому становится в свою очередь внешнее беспокойство, взаимное столкновение людских течений, полифония стремлений. Для кого существует еще ныне строгое принуждение прикрепить себя и свое потомство к определенному месту? Для кого вообще существует еще что-либо строго связывающее? Если люди воспроизводят теперь одновременно все роды художественного стиля, то точно так же и все ступени и виды нравственности, обычаев, культур.— Такая эпоха приобретает значение тем, что в ней могут быть сравниваемы и одновременно переживаемы самые различные миропонимания, нравы, культуры,— что прежде, ввиду всегда локализованного господства каждой культуры, было невозможно, подобно тому как и все роды художественного стиля были связаны известным местом и временем. Теперь рост эстетического чувства будет произносить окончательный приговор над столь многими подпадающими сравнению формами: оно заставит вымереть большинство из них—именно те, которые отвергнуты этим приговором. Точно так же теперь совершается отбор между формами и привычками более высокой нравственности,— отбор, целью которого может быть только гибель низших форм нравственности. Такова эпоха сравнения! В этом ее гордость, но—как и надлежит быть—также и ее страдание. Не будем бояться этого страдания! Напротив, постараемся представить себе задачу, которую ставит нам эпоха, как можно более высокой; и тогда нас благословит за это потомство—то потомство, которое будет сознавать свое превосходство как над замкнутыми оригинальными народными культурами, так и над культурой сравнения, но будет с благодарностью озиаться назад, на оба вида культуры, как на достойные почитания древности.

24

Возможность прогресса. Когда ученый старой культуры дает себе клятву не иметь сношений с людьми, которые верят в прогресс, он прав. Ибо старая культура имеет свое величие и благодать позади себя, и историческое образование вынуждает

признать, что ей никогда уже не удастся восстановить былую свежесть; нужна невыносимая тупость или столь же несносная мечтательность, чтобы отрицать это. Но люди могут *сознательно* решиться развивать в себе новую культуру, тогда как прежде их развитие шло бессознательно и случайно; они могут создать теперь лучшие условия для рождения людей, для их питания, воспитания, обучения; они могут рассудительно управлять миром как целым, взаимно оценивать и распределять общие силы человечества. Эта новая, сознательная культура уничтожает старую, которая, рассматриваемая в целом, вела бессознательную животную или растительную жизнь; она уничтожает также недоверие к прогрессу—прогресс *возможен*. Я хочу сказать: преждевременно и почти бессмысленно верить, что прогресс должен наступить *необходимо*; но как можно отрицать, что он возможен? Напротив, прогресс в духе старой культуры и на ее пути даже немислим. Когда романтическая фантастика все еще употребляет слово «прогресс» в применении к своим целям (например, к замкнутым оригинальным народным культурам), то она во всяком случае заимствует его образ из прошлого, ее мышление и представление в этой области лишены всякой оригинальности.

25

Частная и мировая мораль. С тех пор как утрачена вера, что Бог руководит судьбами мира в целом и, несмотря на все кажущиеся отклонения в пути человечества, все же превосходно ведет его,— люди должны сами ставить себе вселенские, объемлющие всю землю, цели. Прежняя мораль, в особенности мораль Канта, требует от отдельного человека действий, которых можно желать от всех людей; это было прекрасное наивное мнение: как будто кто-либо без дальнейших размышлений знает, при каком поведении человечество, как целое, преуспевает, т. е. какие действия вообще желательны; эта теория, подобно учению о свободе торговли, предполагает, что всеобщая гармония *должна* возникнуть сама собою по врожденным законам развития. Быть может, будущий обзор потребностей человечества признает отнюдь не желательным, чтобы все люди поступали одинаково; напротив, в интересах вселенской цели придется для отдельных этапов человечества поставить специальные задачи, при случае, быть может, даже дурные задачи.—Во всяком случае если человечество не хочет погубить себя таким планомерным всеобщим управлением, то должно быть найдено в неизвестном доселе размере *знание условий культуры* как

научное мерило для вселенских целей. В этом состоит огромная задача великих умов ближайшего века.

26

Реакция как прогресс. Иногда появляются резкие, могущественные и захватывающие, но тем не менее отсталые умы, которые еще раз воскрешают пройденную фазу человечества; они служат доказательством, что новые направления, которым они противодействуют, еще недостаточно сильны, что в них чего-то не хватает: иначе последние сумели бы лучше отразить этих заклинателей прошлого. Так, например, Реформация Лютера свидетельствует о том, что в его эпоху все движения свободы духа были еще неверными, робкими, юношескими; наука еще не могла поднять головы. И даже все Возрождение кажется первой весной, которая почти вновь засыпается снегом. Но и в нашем столетии метафизика Шопенгауэра доказала, что и теперь еще научный дух недостаточно силен; поэтому средневековое христианское миропонимание и человекоощущение могло еще раз полностью воскреснуть в учении Шопенгауэра, несмотря на давно уже осуществленное уничтожение всех христианских догматов. Науки в его учении хоть отбавляй, но не она властвует над последним, а, напротив, старая, хорошо знакомая «метафизическая потребность». Несомненно, одним из величайших и неопенимых преимуществ, которое мы получаем от Шопенгауэра, является то, что он временно отесняет наше чувство назад, к старым, могущественным формам понимания мира и людей, к которым иначе мы не так легко нашли бы путь. Приобретение для истории и справедливости весьма велико: я думаю, теперь никому не удалось бы легко без помощи Шопенгауэра проявить справедливость к христианству и его азиатским родственникам, что в особенности невозможно на почве еще существующего христианства. Лишь после этого великого *успеха справедливости*, лишь после того, как нам довелось исправить в столь существенном пункте исторический метод рассмотрения, который принесла с собой эпоха Просвещения, мы вправе снова нести далее знамя Просвещения — знамя, на котором написаны три имени: Петрарки, Эразма и Вольтера. Из реакции мы сделали прогресс.

27

Замена религии. Считается одобрением какой-либо философии, если ее признают заменой религии для народа. И дейст-

вительно, в духовной экономии иногда необходимы переходные группы мыслей; так, переход от религии к научному миропониманию есть насильственный опасный скачок, которого нельзя рекомендовать. В этом смысле указанное одобрение справедливо. Но нужно наконец также понять, что потребности, которые удовлетворяла религия и отныне должна удовлетворять философия, не неизменны; сами эти потребности можно *ослабить и истребить*. Вспомним, например, христианскую душевную нужду, вздохи о внутренней испорченности, заботу о спасении — все это суть представления, проистекающие только из заблуждений разума и заслуживающие не удовлетворения, а уничтожения. Философия может быть полезна либо тем, что она также *удовлетворяет* эти потребности, либо тем, что она их *устраняет*; ибо это суть привитые, ограниченные во времени потребности, которые покоятся на предпосылках, противоречащих предпосылкам науки. Здесь в качестве перехода следует скорее воспользоваться *искусством*, чтобы облегчить перегруженную чувствами душу, ибо искусство гораздо менее поддерживает эти представления, чем метафизическая философия. От искусства можно затем легче перейти к действительно освобождающей философской науке.

28

Обесславленные слова. Долой изношенные до скуки слова «оптимизм» и «пессимизм»! Со дня на день уменьшается повод употреблять их; лишь болтуны нынче все еще не могут обойтись без них. Ибо к чему непременно быть оптимистом, если уже не приходится защищать Бога, который *должен* был создать лучший из миров, будь он сам благом и совершенством,—и какой мыслитель нуждается теперь в гипотезе Бога? — Но точно так же отсутствует и всякий повод к пессимистическому вероучению, если не нуждаешься в том, чтобы досаждать адвокатам Бога, богословам или богословствующим философам, и подчеркнуто защищать противоположное утверждение: что зло властвует, что страдание превышает удовольствие, что мир есть неудачное создание, проявление злой воли к жизни. Но кто еще заботится теперь о богословах — кроме самих богословов? — Если отвлечься от всякого богословия и борьбы с ним, то ясно, что мир не хорош и не дурен — и еще менее есть «лучший» или «худший» из миров — и что понятия «добраго» и «злого» имеют смысл лишь в применении к людям, да и здесь, пожалуй, неправомерны в их обычном

употреблении. От хулящего и славословящего миропонимания мы во всяком случае должны склониться.

29

Упоенность благоуханием цветов. Обыкновенно думают, что судно человечества сидит тем более глубоко, чем более оно нагружено; полагают, что, чем глубже человек мыслит, чем нежнее он чувствует, чем выше он себя ценит, чем дальше расстояние, отделяющее его от других животных,— чем более он является гением среди животных,— тем более он приближается к действительной сущности мира и к ее познанию. Он действительно и осуществляет это через науку, но он *воображает*, что еще в большей мере делает это через свои религии и искусства. Последние суть, правда, цветки мира, но они отнюдь не *ближе к корню мира*, чем стебель; из них нельзя ничуть лучше постигнуть сущность вещей, хотя почти все так думают. *Заблуждение* сделало человека столь глубоким, нежным, изобретательным, что он вырастил такие цветы, как религии и искусства. Чистое познание было бы не в состоянии сделать это. Кто открыл бы нам сущность мира, тот причинил бы нам всем самое неприятное разочарование. Не мир как вещь в себе, а мир как представление (как заблуждение) столь значителен, глубок, чудесен и несет в своем лоне счастье и несчастье. Этот результат ведет к философии *логического отрицания мира*, которая, впрочем, столь же хорошо соединима с практическим утверждением мира, как и с его противоположностью.

30

Дурные привычки в умозаключении. Самые ошибочные умозаключения людей суть следующие: вещь существует, следовательно, она имеет право на это. Здесь от жизнеспособности умозаключают к целесообразности и от целесообразности — к правомерности. Далее: такое-то мнение дает счастье, следовательно, оно истинно; действие его хорошо, следовательно, оно само хорошо и истинно. Здесь действию приписывают предикат «приносящего счастье», хорошего в смысле полезности и затем переносят на причину тот же предикат хорошего, но уже в смысле логической правомерности. Обращение суждений гласит: что-либо не может пробиться, удержаться, следовательно, оно не право; мнение мучит, возбуждает, следовательно, оно ложно. Свободный ум, который слишком часто встречается с такого рода умозаключениями и страдает от их результатов, часто

впадает в искушение делать противоположные выводы, которые в общем, разумеется, также суть ложные умозаключения: что-либо не может пробиться, следовательно, оно хорошо; мнение тревожит, беспокоит, следовательно, оно истинно.

31

Нелогичное необходимо. К вещам, которые могут привести в отчаяние мыслителя, принадлежит познание, что нелогичное тоже необходимо для человека и что из него проистекает много хорошего. Оно столь крепко засело в страстях, в языке, в искусстве, в религии и вообще во всем, что делает жизнь ценной, что его нельзя извлечь, не нанеся тем самым неисцелимого вреда всем этим прекрасным вещам. Лишь самые наивные люди могут верить, что природа человека может быть превращена в чисто логическую; но если бы существовали степени приближения к этой цели, как много пришлось бы потерять на этом пути! Даже разумнейший человек нуждается от времени до времени в природе, т. е. в своем *основном нелогичном отношении ко всем вещам.*

32

Несправедливость необходима. Все суждения о ценности жизни развиты нелогично и потому несправедливы. Нечистота суждения лежит, прежде всего, в характере доступности материала, который именно весьма неполон, во-вторых, в способе, каким ему подводится итог, и, в-третьих, в том, что каждая отдельная часть материала есть в свою очередь результат нечистого познания, и притом совершенно неизбежно. Ни один опыт, например, о человеке, как бы близок нам ни был последний, не может быть настолько полным, чтобы мы имели логическое право подвести ему общий итог; все оценки преждевременны и неизбежно должны быть таковыми. Наконец, мера, которою мы мерим,— наше существо — есть не неизменная величина, у нас есть настроения и колебания, и все же мы должны были бы знать себя как прочное мерило, чтобы справедливо оценить отношение какой-либо вещи к нам. Быть может, из этого должно вытекать, что вообще не следует судить; если бы только можно было *жить*, не производя оценок, не имея симпатий и антипатий! — ибо всякая симпатия и антипатия связаны с оценкой. Инстинкта, влекущего к чему-либо или отвлекающего от чего-либо, без сознания того, что хочешь полезного и избегаешь вредного,— инстинкта без некоторого рода позна-

ющего определения ценности цели не существует у человека. Мы — изначально нелогичные и потому несправедливые существа и *можем познать это*; и это есть одна из величайших и самых неразрешимых дисгармоний бытия.

33

Заблуждение о жизни необходимо для жизни. Всякая вера в ценность и достоинство жизни основана на нечистом мышлении; она возможна только потому, что сочувствие к общей жизни и страданиям человечества весьма слабо развито в личности. Даже те редкие люди, мысль которых вообще выходит за пределы их собственной личности, усматривают не эту всеобщую жизнь, а только ограниченные части последней. Если уметь обращать взор преимущественно на исключения — я хочу сказать, на высокие дарования и богатые души, — если их возникновение считать целью мирового развития и наслаждаться их деятельностью, то можно верить в ценность жизни именно потому, что при этом *упускаешь из виду* других людей, т. е. мыслишь нечисто. И точно так же, пусть даже сосредоточиваясь на всех людях, но признавая в них действие только *одного* рода мотивов — менее эгоистических — и прощая им другие влечения, можно опять-таки надеяться на что-либо от всего человечества, и постольку верить в ценность жизни, следовательно, и в этом случае благодаря нечистоте мышления. Будешь ли поступать так или иначе, при таком отношении к жизни являешься *исключением* среди людей. Но ведь огромное большинство людей как раз выносит жизнь без особого ропота и, следовательно, *верит* в ценность жизни — и притом именно потому, что каждый ищет и утверждает только себя самого и не выходит за пределы себя, как упомянутые исключения: все внеличное для них совсем незаметно или в крайнем случае заметно лишь как бледная тень. Следовательно, ценность жизни для обыкновенного, повседневного человека основана исключительно на том, что он придает себе большее значение, чем всему миру. Большой недостаток фантазии, которым он страдает, обуславливает то, что он не может вчувствоваться в другие существа и потому принимает в их судьбе и страданиях лишь минимальное участие. *Тот же*, кто действительно способен на участие, должен был бы отчаяться в ценности жизни; если бы ему удалось охватить и ощутить совокупное сознание человечества, он разразился бы проклятием в адрес существования, — ибо человечество в целом не имеет *никаких* целей, следовательно, человек, созерцая жизненный путь, мог бы найти в нем не утешение и поддержку себе, а только отчаяние. Если при всем, что он делает, он видит

конечную бесцельность человека, то и его собственная деятельность приобретает в его глазах характер бесплодной траты сил. Сознать же себя в качестве части человечества (а не только в качестве индивида) *расточаемым*, подобно тому как природа на наших глазах расточает отдельные цветки, есть чувство, превышающее все другие.— Но кто способен на него? Конечно, только поэт; поэты же всегда умеют утешиться.

34

К успокоению. Но не становится ли вся наша философия трагедией? Не становится ли истина враждебной жизни и улучшению? Один вопрос, по-видимому, вертится у нас на языке и все же боится быть услышанным: *можно ли сознательно пребывать в неправде?* или, если это *неизбежно*, то не следует ли тогда предпочесть смерть? Ибо долга более не существует; мораль, поскольку она содержала долг, в такой же мере ведь уничтожена нашим пониманием, как и религия. Познание может сохранить в качестве мотивов только удовольствие и страдание, пользу и вред; но в какое отношение встанут эти мотивы к чувству истины? Ведь и они соприкасаются с заблуждениями (поскольку, как указано, симпатия и антипатия и их весьма несправедливые оценки существенно определяют наше удовольствие и страдание). Вся человеческая жизнь глубоко погружена в неправду; отдельный человек не может извлечь ее из этого колодца, не возненавидя при этом из глубины души своего прошлого, не признавая нелепыми свои нынешние мотивы вроде мотива чести и не встречая насмешкой и презрением тех страстей, которые проталкивают его к будущему и к счастью в будущем. Правда ли, что для нас остается только мирозерцание, которое в качестве личного результата влечет за собой отчаяние и в качестве теоретического результата — философию разрушения?— Я думаю, что в последующем действии познания решающее значение имеет *темперамент* человека: столь же легко, как описанное последующее действие, возможное у отдельных натур, я мог бы себе представить и иное, в силу которого возникла бы более простая и более чистая от аффектов жизнь, чем нынешняя, так что сперва, правда, по старой унаследованной привычке сохранили бы еще силу старые мотивы — более бурные страсти,— но постепенно они становились бы слабее под влиянием очищающего познания. Под конец мы стали бы жить среди людей и с самими собой, как среди *природы*, без похвалы, порицания, рвения, наслаждаясь, как зрелищем, многим, чего доселе мы могли только бояться. Мы освободились бы от напыщенности и не

ощущали бы подстрекательства мысли, что человек—это не только природа или нечто большее, чем природа. Правда, для этого требуется, как сказано, хороший темперамент, крепкая, кроткая и в основе жизнерадостная душа, настроение, которое не должно было бы остерегаться козней и внезапных взрывов и в своих проявлениях было бы совершенно свободно от ворчащего тона и озлобленности—этих известных неприятных качеств старых собак и людей, которые долго сидели на цепи. Напротив, человек, с которого в такой мере спали обычные цепи жизни, что он продолжает жить лишь для того, чтобы всё лучше познавать,—такой человек должен уметь без зависти и досады отказываться от многого, и даже от всего, что имеет цену для других людей; его должно *удовлетворять*, как самое желанное состояние, такое свободное парение над людьми, обычаями, законами и привычными оценками. Радость от такого состояния он охотно делит с другими, и, быть может, у него *нет* ничего иного, чем бы он мог поделиться—что, впрочем, есть еще одно лишение, еще одно лишнее отречение. Если, несмотря на это, от него потребуют большего, то он благожелательно покачает головою, покажет на своего брата, свободного человека действия, и, быть может, не скроет некоторой насмешки: ибо «свобода» последнего есть дело особое.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ: К ИСТОРИИ МОРАЛЬНЫХ ЧУВСТВ

35

Преимущества психологического наблюдения. Что размышление о человеческом, слишком человеческом — или, как гласит более ученое выражение, психологическое наблюдение — принадлежит к средствам, с помощью которых можно облегчить себе бремя жизни; что упражнение в этом искусстве дарует присутствие духа в трудных положениях и развлечения в скучной среде, — более того, что в самых тернистых и безотрадных полосах своей собственной жизни можно находить поучения и чувствовать себя при этом немного лучше — в это когда-то верили, это знали — в прежние века. Почему это забыло наше столетие, где по крайней мере в Германии и даже во всей Европе многие признаки свидетельствуют о бедности психологического наблюдения? Это обнаруживается не в романах, повестях и философских размышлениях, ибо они создаются исключительными людьми; более ясно это в оценке общественных событий и людей; но прежде всего искусство психологического анализа и синтеза отсутствует во всех слоях общества, где много говорят о людях, но совсем не говорят о человеке. Почему же самый богатый и невинный материал для беседы остается неиспользованным? Почему даже не читают больше великих мастеров психологической сентенции? — Ибо, говоря без всякого преувеличения, редко можно найти в Европе образованного человека, который читал бы Ларошфуко и близких ему по духу и искусству; и еще реже можно встретить человека, который знал бы их и не поносил. Но, вероятно, даже и такой необычный читатель получает от них гораздо меньше удовольствия, чем сколько должна была давать ему форма этих художников; ибо даже самый тонкий ум не в состоянии достойно оценить искусство шлифования сентенций, если он сам не воспитан для него и не соперничал в нем. Без такого практического опыта эту лепку и отделку считают более легкой, чем она есть на самом деле: меткость и прелесть изречений не чувствуют достаточно отчетливо. Поэтому нынешние читатели сентенций получают от них сравнительно незначительное удовольствие, почти ничтожную сладость, так что с ними дело обстоит так же, как со средними людьми,

рассматривающими камей: они хвалят там, где не могут любить, и охотно готовы восхищаться, но еще охотнее убегают прочь.

36

Возражение. Или, может быть, суждению, что психологическое наблюдение принадлежит к усладительным, целебным и облегчающим средствам бытия, можно противопоставить обратное соображение? Может быть, люди достаточно убедились в неприятных последствиях этого искусства и теперь сознательно отклоняют от него взоры тех, кто хотят воспитывать себя? В самом деле, известная слепая вера в благодать человеческой природы, врожденное отвращение к анализу человеческих действий, своего рода стыдливость перед обнаженностью души, быть может, действительно более желательны для общего блага человека, чем это полезное в отдельных случаях свойство психологической дальновзоркости; и, быть может, вера в добро, в добродетельных людей и добродетельные поступки, в обилие безличной благожелательности в мире сделала людей лучшими, поскольку она сделала их менее недоверчивыми. Когда с восторгом подражают героям Плутарха и испытывают отвращение к тому, чтобы подозрительно доискиваться истинных мотивов их поступков, то это идет на пользу, правда, не истине, но благополучию человеческого общества: психологическое заблуждение и вообще смутность в этой области помогают прогрессу человечности, тогда как познание истины, быть может, движется вперед благодаря возбудительной силе гипотезы, которую Ларошфуко поставил во главе первого издания своих «*Sentences et maximes morales*»: «*Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions à qui on donne un nom honnêtè pour faire impunément ce qu'on veut*»⁹. Ларошфуко и другие французские мастера по части испытывания души (к которым недавно присоединился и немец, автор «*Psychologische Beobachtungen*»¹⁰) походят на метко целящихся стрелков, которые всегда попадают в черную точку — но в черную точку человеческой природы. Их умелость возбуждает изумление, но под конец зритель, руководствующийся не духом науки, а духом человеколюбия, быть может, проклянет искусство, которое, по-видимому, внедряет в души людей чувства умаления и подозрительности.

37

Тем не менее. Но как бы ни обстояло дело с балансом актива и пассива, в современном состоянии определенной специальной науки стало необходимым пробуждение морального

наблюдения, и человечество не может избегнуть жестокого зрелища психологической прозекторской с ее скальпелями и щипцами. Ибо здесь повелевает та наука, которая спрашивает о происхождении и истории так называемых моральных чувств и которая в своем дальнейшем развитии должна поставить и разрешить сложные социологические проблемы,—прежняя философия совсем не знала последних и под самыми жалкими предложениями постоянно избегала исследования происхождения и истории моральных чувств. Каковы были последствия этого — можно теперь обозреть весьма отчетливо, после того как на многих примерах было показано, что заблуждения величайших философов обыкновенно имеют своей исходной точкой неверное объяснение определенных человеческих поступков и чувств — на основе, например, ошибочного анализа так называемых неэгоистических поступков строится ложная этика, в угоду последней, в свою очередь, берутся в помощь религия и мифологические чудища, и, наконец, тени этих темных духов омрачают и физику, и все мирозерцание. Но если установлено, что поверхностность психологического наблюдения ставила и вновь постоянно ставит человеческим суждениям и заключениям опаснейшие сети, то теперь необходима та выдержка в работе, которая не устает собирать камень за камнем и камешек за камешком,—необходимо воздержанное мужество, чтобы не стыдиться такой скромной работы и бороться со всяким пренебрежением к последней. Несомненно, что бесчисленные отдельные замечания о человеческом и слишком человеческом были впервые открыты и высказаны в кругах общества, которые привыкли приносить всякого рода жертвы не научному познанию, а остроумию и желанию нравиться; и благоухание этой старой родины моралистической сентенции — весьма соблазнительное благоухание — почти неразрывно связалось со всем этим родом подобной литературы; так что в свою очередь ученый человек произвольно обнаруживает некоторое недоверие к этому роду и к его серьезности. Но достаточно только указать на его плоды: ибо уже теперь начинает обнаруживаться, какие серьезнейшие плоды вырастают на почве психологического наблюдения. Каково основное положение, до которого доходит с помощью своего режущего и рассекающего анализа один из смелейших и холоднейших мыслителей, автор книги «О происхождении моральных чувств»?¹¹ «Моральный человек,—говорит он,—стоит не ближе к интеллигибельному (метафизическому) миру, чем физический человек». Это положение, ставшее твердым и острым под ударами молота исторического познания, когда-нибудь, в каком-либо отдаленном будущем, послужит, может быть, топором, который подсечет корень «метафизической потребности» людей,—больше ли за здоровье, чем за упокой всеобщего блага,—кто бы мог ответить на

это? — но во всяком случае как положение, чреватое самыми значительными последствиями, одновременно и страшное, и плодотворное, и смотрящее на мир тем двойным ликом, который присущ всем великим познаниям.

38

В каком смысле полезно. Итак, пусть останется нерешенным вопрос, приносит ли психологическое наблюдение больше пользы или больше вреда для людей; достоверно только то, что оно необходимо, потому что наука не может обойтись без него. Наука же вообще не считается с последними целями, точно так же, как не считается с ними природа; напротив, подобно тому как последняя осуществляет иногда вещи высочайшей целесообразности без всякого сознательного намерения, так и истинная наука, которая *есть подражание природе в понятиях*, будет иногда, а может быть и часто, содействовать пользе и благополучию людей и достигать целесообразного, но также *без сознательного намерения*.

А если кому при дуновении такого мирозерцания повеет холодком на душу, тот, вероятно, несет в себе самом слишком мало огня; стоит лишь ему оглянуться, как он заметит болезни, которым потребны ледяные компрессы, и людей, которые настолько «слеплены» из пламени и духа, что они едва ли могут найти для себя где-либо достаточно холодный и режущий воздух. Больше: подобно тому как слишком серьезные личности и народы имеют потребность в легкомысленных вещах, — подобно тому как другие, слишком подвижные и возбудимые, по временам нуждаются для своего здоровья в гнетущем бремени, — так и *мы, более духовные* люди эпохи, которая явно все более объемлется пламенем, — не должны ли мы хвататься за все средства тушения и охлаждения, какие только существуют, для того чтобы остаться по крайней мере столь же постоянными, скромными и умеренными, каковыми мы были до сих пор, и, таким образом, когда-нибудь пригодиться для того, чтобы служить этой эпохе зеркалом и орудием самосознания? —

39

Басня об интеллигентной свободе. История чувств, с помощью которых мы делаем кого-либо ответственным, т. е. так называемых моральных чувств, протекает в следующих главных фазах. Сперва отдельные действия называют хорошими или дурными совершенно независимо от их мотивов, а ис-

ключительно в силу их полезных или вредных следствий. Но вскоре забывают о происхождении этих обозначений и мнят, что самим поступкам, без отношения к их следствиям, присуще качество «хороших» и «дурных»; это — та же ошибка, в силу которой язык обозначает камень, как твердый сам по себе, или дерево, как зеленое само по себе; то, что есть следствие, принимается за причину. Затем качество хорошего или дурного вкладывают в мотивы и сами действия рассматривают как нравственно неопределенные. Идут еще дальше и предикат добра или зла приписывают уже не отдельному мотиву, а всему существу человека, из которого произрастает мотив, как растение из почвы. Так поочередно человека делают ответственным сперва за результаты его действий, затем за его поступки, затем за его мотивы и, наконец, за его существо. Но в заключение обнаруживается, что и это существо не может быть ответственно, поскольку оно всецело есть необходимое следствие и произрастает из элементов и влияний прошедших и настоящих условий; что, следовательно, человек не ответствен ни за что — ни за свое существо, ни за свои мотивы, ни за свои поступки, ни за результаты своих действий. Таким образом познается, что история моральных чувств есть история заблуждения — заблуждения об ответственности, которое, в свою очередь, покоится на заблуждении о свободе воли. — Шопенгауэр, напротив, умозаключал следующим образом: так как известные поступки возбуждают *недовольство* («сознание вины»), то должна существовать ответственность; ибо для этого недовольства не было бы *никакого основания*, если бы не только все человеческие действия совершались с необходимостью — как они совершаются фактически, а также и по мнению этого философа, — но если бы и сам человек в этой необходимости исчерпывал все свое *существо*, — что Шопенгауэр отрицает. Из факта этого недовольства Шопенгауэр считает возможным вывести свободу, которую человек каким-то образом должен был иметь, правда, не в отношении поступков, но в отношении своего существа — следовательно, свободу *быть* тем или иным, а не *поступать* так или иначе. Из *esse*, из сферы свободы и ответственности следует, по его мнению, *operari*¹², сфера строгой причинности, необходимости и безответственности. Хотя указанное недовольство, видимо, относится к *operari* — и постольку оно ошибочно, — но на самом деле оно относится к *esse*, которое есть деяние свободной воли, первопричина существования индивида: человек становится тем, чем он *хочет* стать, его воля предшествует его бытию. — Здесь совершается ошибка: из факта недовольства умозаключают к правомерности, к разумной *допустимости* этого недовольства; и, исходя из этой ошибки, Шопенгауэр приходит к своему фантастическому выводу о так называемой интеллибельной свободе. Но недовольство после деяния совсем не должно быть разумным; и оно даже несомненно неразумно, ибо основано

на ошибочном допущении, что действие именно не должно было последовать необходимо. Итак, вследствие того, что человек *считает* себя свободным, а не вследствие того, что он действительно свободен, он ощущает раскаяние и угрызения совести.— Кроме того, это недовольство есть нечто, от чего можно отучиться; у многих людей его и совсем нет в отношении действий, при которых многие другие люди его испытывают. Явление это весьма изменчивое, зависящее от развития нравов и культуры и, быть может, существует сравнительно лишь недавно в мировой истории.— Никто не ответствен за свои дела, никто не ответствен за свое существо; судить — значит быть несправедливым. Это сохраняет силу, даже когда личность судит сама себя. Указанное положение ясно, как солнечный свет,— и все же тут каждый предпочтет вернуться в тень и в неправду — из страха перед последствиями.

40

Сверх-зверь. Зверь в нас должен быть обманут; мораль есть вынужденная ложь, без которой он растерзал бы нас. Без заблуждений, которые лежат в основе моральных допущений, человек остался бы зверем. Теперь же он признал себя чем-то высшим и поставил над собой строгие законы. Поэтому он ненавидит более близкие к зверству ступени; этим объяснимо господствовавшее некогда презрение к рабу, как к нечеловеку, как к вещи.

41

Неизменный характер. Что характер неизменен — это в строгом смысле слова неверно; напротив, это излюбленное утверждение означает лишь, что в течение краткой продолжительности жизни человека воздействующие мотивы не могут задевать достаточно глубоко, чтобы стереть запечатлевшиеся черты многих тысячелетий. Но если мы вообразим себе человека восьмидесятитысячелетнего возраста, то в нем мы имели бы даже абсолютно изменчивый характер, так что из него постепенно развивалось бы множество различных индивидов. Краткость человеческой жизни склоняет ко многим ошибочным утверждениям о свойствах человека.

42

Порядок благ и мораль. Принятый некогда порядок ценности благ, смотря по тому, хочет ли того или иного низший, более

высокий или высший эгоизм, определяет теперь нравственность или безнравственность стремлений. Предпочитать низкое благо более ценному (например, чувственное наслаждение здоровью) считается безнравственным, как и предпочитать благополучие свободе. Но порядок ценности благ непостоянен и неодинаков во все времена; если кто-либо предпочитает месть справедливости, то по мерилу прежней культуры это нравственно, по мерилу нынешней — безнравственно. «Безнравственно» означает, следовательно, что кто-либо еще не ощущает или ощущает еще недостаточно сильно более высокие, тонкие, духовные мотивы, которые привносит каждая новая культура; оно означает отсталость, но подразумеваемое здесь различие — всегда лишь различие в степени. — Сам же порядок ценности благ устанавливается и изменяется не на основании моральных точек зрения; но всякий раз, как он определенным образом установлен, он решает, нравственно ли известное действие или безнравственно.

43

Жестокие люди как отсталые. Люди, которые теперь жестоки, должны рассматриваться как сохранившиеся ступени *прежних культур*: горный хребет человечества обнаруживает здесь более глубокие наслоения, которые в других случаях остаются скрытыми. У отсталых людей мозг благодаря всевозможным случайностям в ходе наследования не получил достаточно тонкого и многостороннего развития. Они показывают нам, чем мы все *были*, и пугают нас; но сами они столь же мало ответственны, как кусок гранита за то, что он — гранит. В нашем мозге должны находиться рубцы и извилины, которые соответствуют такому душевному складу, подобно тому как в форме отдельных человеческих органов, говорят, содержатся следы, напоминающие условия жизни рыб. Но эти рубцы и извилины уже не образуют русла, по которому движется поток наших ощущений.

44

Благодарность и месть. Основание, почему могущественный человек склонен к благодарности, состоит в следующем. Его благодетель своим благодеянием как бы незаконно вторгся в сферу могущественного человека и нарушил ее границы; в виде возмездия последний в свою очередь вторгается в сферу благодетеля посредством акта благодарности. Это есть более

мягкая форма мести. Не получив удовлетворения в благодарности, могущественный человек показал бы себя бессильным и впредь считался бы таковым. Поэтому каждое хорошее общество — а это первоначально всегда означает общество могущественных — ставит благодарность в число первых обязанностей. — Свифт бросил реплику, что люди благодарны в той же мере, в какой они склонны к мести.

45

Двойная предыстория добра и зла. Понятие добра и зла имеет двойную предысторию, а именно, *во-первых*, в душе господствующих родов и каст. Кто в состоянии отплачивать добром за добро и злом за зло и кто действительно чинит возмездие, т. е. бывает благодарным и мстительным, тот называется хорошим; кто бессилен и не может совершать возмездия, признается дурным. В качестве хорошего принадлежишь к «хорошим», к общине, которая обладает корпоративным чувством, ибо все члены ее связаны между собою инстинктом возмездия. В качестве дурного принадлежишь к «дурным», к толпе бессильных людей, лишенных корпоративного чувства. Хорошие суть каста, дурные — масса, подобная пыли. Добро и зло означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным. В общине хороших добро наследуется; дурной не может вырасти из столь хорошей почвы. Если тем не менее кто-либо из хороших делает нечто недостойное хорошего, то прибегают к уверткам: вину приписывают, например, Богу, утверждая, что он поразил хорошего слепотой и безумием. — *Во-вторых*, в душе поработанных, бессильных. Здесь всякий *иной* человек считается враждебным, бессовестным, насилующим, жестоким, хитрым, будь он знатного или низкого происхождения. «Злой» есть здесь эпитет каждого человека и даже каждого допускаемого живого существа, например Бога; человеческое, божественное равносильно дьявольскому, злему. Признаки благодати, сострадания, готовности помочь воспринимаются боязливо, как козни, как преддверие ужасного исхода, как обман и хитрость — словом, как утонченная злоба. При таком настроении личности почти не может возникнуть общение, в лучшем случае возникает грубейшая форма последнего; так что всюду, где господствует это понимание добра и зла, близка гибель отдельных людей, их племен и рас. — Наша современная нравственность выросла на почве *господствующих* родов и каст.

Сострадание сильнее страдания. Бывают случаи, когда сострадание сильнее, чем настоящее страдание. Мы ощущаем, например, более болезненно, когда кто-либо из наших друзей провинится в чем-нибудь позорном, чем когда это случается с нами самими. Дело в том, что, прежде всего, мы больше верим в чистоту его характера, чем он сам; далее, наша любовь к нему, вероятно именно в силу этой веры, сильнее, чем его собственная любовь к себе. Хотя его эгоизм действительно страдает при этом больше, чем наш эгоизм, но зато неэгоистическое в нас—это слово никогда не следует понимать в строгом смысле, а всегда лишь как условное облегчение термина—все же затрагивается его виной сильнее, чем неэгоистическое в нем.

Ипохондрия. Существуют люди, которые из сочувствия и заботы о другом человеке становятся ипохондриками; возникающий при этом род сострадания есть не что иное, как болезнь. Так существует и христианская ипохондрия, которая одолевает тех одиноких, движимых религиозным чувством людей, которые постоянно мысленно созерцают страдания и смерть Христа.

Экономия доброты. Доброта и любовь, как целебнейшие травы и силы в общении между людьми, суть столь драгоценные находки, что хотелось бы пожелать, чтобы при употреблении этих бальзамических средств люди были как можно более экономны; но это невозможно. Экономия доброты есть мечта самых дерзостных утопистов.

Благожелательность. К незначительным, но бесконечно частым и потому весьма влиятельным вещам, на которые наука должна обращать больше внимания, чем на крупные, но редкие вещи, следует причислить и благожелательность; я разумею проявления дружеского расположения в общении, улыбку глаз, рукопожатие, теплоту, которые обыкновенно вплетаются почти

во все человеческие действия. Каждый учитель, каждый чиновник привносит эту добавку к тому, что является его обязанностью; это есть непрерывное осуществление человечности, как бы волны ее света, под которыми все растет; в особенности в узких кругах, в пределах семьи, жизнь зеленеет и цветет в силу этой благожелательности. Добродушие, приветливость, сердечная вежливость суть неиссякающие ручьи неэгоистического инстинкта и оказали гораздо более сильное влияние на рост культуры, чем более прославленные обнаружения того же инстинкта, которые зовутся состраданием, милосердием и самопожертвованием. Но ими по обыкновению пренебрегают, и действительно — в них содержится не особенно много неэгоистического. Тем не менее *сумма* этих маленьких доз огромна; их совокупная сила принадлежит к числу самых могущественных сил.— Точно так же в мире находится гораздо больше счастья, чем это видят мутные глаза: именно, если уметь правильно считать и не забывать о всех тех моментах небольшой радости, которыми богат каждый день каждой, даже самой угнетенной, человеческой жизни.

50

Потребность возбуждать сострадание. Ларошфуко, несомненно, прав в том замечательном месте своего автопортрета (напечатанного впервые в 1658 году), где он предостерегает всех имеющих разум от сострадания и советует предоставить его людям из народа, которые не руководятся разумом и которых поэтому только страсть может заставить помогать страждущему и энергично бороться с несчастьем; тогда как сострадание, по мнению его (и Платона), обессиливает душу¹³. Конечно, следует *обнаруживать* сострадание, но остерегаться иметь его; ибо несчастные так уж *глупы*, что для них знаки сострадания составляют величайшее благо в мире.— Быть может, придется еще сильнее предостеречь от чувства сострадания, если понять указанную потребность несчастных не непременно как глупость и интеллектуальный недостаток, не как некоторого рода душевное расстройство, вызванное несчастьем,— так именно, по-видимому, понимает его Ларошфуко,— а как нечто совсем иное и более подозрительное. Наблюдайте детей, которые плачут и кричат *для того*, чтобы вызвать сострадание, и поэтому выжидают момента, когда их состояние может броситься в глаза; поживите в обществе больных и душевно подавленных и спросите себя, не преследуют ли, в сущности, эти красноречивые жалобы и стенания, это выставление напоказ несчастья цели *причинить боль* присутствующим? Сострадание, которое затем выказывают последние, есть для слабых и страдающих

утешение в том смысле, что оно показывает им, что, несмотря на всю их слабость, у них по крайней мере есть еще *одна сила* — *причинять боль*. Несчастный получает своеобразное удовольствие от этого чувства превосходства, которое возбуждает в нем проявление сострадания; его воображение усиливается — он все еще достаточно значителен, чтобы причинять миру страдания. Таким образом, жажда вызывать сострадание есть жажда наслаждения самим собою, и притом на счет ближних; она обнаруживает человека во всей бесцеремонности его собственного милого Я, а отнюдь не в его «глупости», как полагает Ларошфуко. — В светских беседах три четверти всех вопросов и ответов направлены на то, чтобы причинить собеседнику маленькую боль; поэтому так много людей жаждут общества: оно дает им сознание их силы. Злоба, проявляясь в таких бесчисленных, но очень небольших дозах, есть могущественное возбуждающее средство жизни — точно так же как благожелательность, распространенная в мире людей в таких же формах, есть повсеместное целебное средство. — Но много ли найдется людей, которые будут иметь честность сознаться, что причинять боль доставляет удовольствие? что люди нередко развлекаются — и хорошо развлекаются, — причиняя огорчение другим людям, хотя бы мысленно, и стреляя в них дробью мелкой злобы? Большинство людей слишком нечестны и немногие — слишком добры, чтобы знать что-либо об этом *prudendum*¹⁴; пусть же они, если хотят, отрицают правоту Проспера Мериме, который говорит: «*Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire*»¹⁵.

51

Как видимость становится реальностью. Актер в конце концов уже не может перестать думать о впечатлении от своей личности и об общем сценическом эффекте даже при самом глубоком страдании, например при погребении своего ребенка; он будет плакать над собственным горем и его проявлениями, как если бы он был зрителем самого себя. Лицемер, который постоянно играет одну и ту же роль, под конец перестает быть лицемером — например, священники, которые обыкновенно в молодости бывают сознательно или бессознательно лицемерами, в конце концов становятся естественными и делаются тогда именно подлинными священниками, без всякой аффектации; или если этого еще не может достигнуть отец, то, вероятно, достигает сын, которому удастся использовать успехи отца и унаследовать его привычку. Когда кто-либо долго и упорно хочет *казаться* чем-нибудь, то в результате ему уже трудно

быть чем-либо другим Профессия почти каждого человека, даже художника, начинается с лицемерия, с внешнего подражания, с копирования эффектов. Тот, кто всегда носит на лице маску приветливости, должен в конце концов приобрести власть над благожелательным настроением, без которого нельзя достигнуть выражения приветливости,—и в результате это настроение в свою очередь овладевает им—он действительно *становится* благожелательным.

52

Момент честности в обмане. У всех великих обманщиков можно подметить одно явление, которому они обязаны своим могуществом. Во время самого акта обмана, под впечатлением всякого рода подготовлений, таинственности голоса, выражения лица, жестов, среди эффективнейшей декорации, ими овладевает *вера в себя самих*; и именно эта вера так чудесно и убедительно действует потом на окружающих. Основатели религий отличаются от этих великих обманщиков тем, что они не выходят из такого состояния самообмана; или же у них лишь изредка бывают светлые промежутки, когда ими овладевают сомнения; но обыкновенно они утешаются тем, что приписывают эти светлые промежутки действию злых и враждебных сил. Самообман должен быть налицо, чтобы как первые, так и последние производили грандиозное *действие*. Ибо люди верят в истинность всего, что явственно служит предметом сильной веры.

53

Мнимые ступени истины. Одно из обычных ошибочных умозаключений состоит в следующем: так как кто-либо правдив и искренен в отношении нас, то он говорит правду. Так, дитя верит в суждения своих родителей, христианин — в утверждения основателя церкви. Точно так же не хотят допустить, чтобы все, что люди защищали в прежние века, жертвуя своим счастьем и жизнью, было только заблуждением; вместо этого иногда говорят, что это были ступени истины. Но, в сущности, полагают, что, когда человек честно верил во что-либо, боролся и умер за свою веру, было бы слишком *несправедливо*, если бы его одушевляло, собственно, только заблуждение. Такое явление представляется противоречащим вечной справедливости; поэтому сердце чувствующего человека всегда утверждает против его головы следующее положение: между моральными действиями

и интеллектуальными познаниями всегда должна иметься необходимая связь. К сожалению, дело обстоит иначе: ибо вечной справедливости не существует.

54

Ложь. Почему в большинстве случаев люди в ежедневной жизни говорят правду? Во всяком случае не потому, что Бог запретил лгать. Но, во-первых, потому, что это удобнее: ибо ложь требует изобретения, памяти и умения обманывать. (Поэтому Свифт утверждает: кто лжет, тот редко замечает, что берет на себя тяжелое бремя, а именно, чтобы поддерживать одну ложь, он должен выдумывать двадцать других.) Далее,— потому, что в простых отношениях выгоднее прямо сказать: я хочу того-то, я сделал то-то и т. п.; стало быть, потому, что путь принуждения и авторитета вернее, чем путь хитрости.— Но если ребенок вырос в сложных семейных условиях, то он столь же естественно пользуется ложью и произвольно говорит всегда то, что соответствует его интересам; чувство истины, отвращение ко лжи, само по себе ему совершенно чуждо и недоступно, и потому он лжет с полной невинностью.

55

Подозревать мораль из-за веры. Никакая сила не может держаться, если ее представляют одни только лицемеры; сколько бы «светских» элементов ни находилось в католической церкви, сила ее покоится на тех и ныне еще многочисленных священнических натурах, которые делают себе жизнь тяжелой и глубоко значительной и у которых взор и изможденное тело говорят о ночном бдении, голодании, горячих молитвах, быть может даже о самобичевании; подобные натуры потрясают людей и внушают им страх: а что, если *нужно* так жить?— таков грозный вопрос, возбуждаемый уже одним их видом. Распространяя это сомнение, они вновь постоянно утверждают основы своего могущества; даже свободомыслящие не осмеливаются противопоставить таким самоотверженным людям суровое сознание истины и сказать им: «Обманутый, не обманывай сам!»— Лишь различие мнений отделяет их от него, но отнюдь не различие в нравственных качествах; но чего не любишь, к тому обыкновенно относишься несправедливо. Так говорят о хитрости и нечестивом искусстве иезуитов, но упускают из виду, какое самообуздание налагает на себя каждый иезуит и что облегченная практика жизни, которую

проповедуют иезуитские учебники, должна идти на пользу огню, а не им, а только мирянам. Можно даже задаться вопросом, сумели ли бы мы, просвещенные люди, при такой же организации и тактике быть столь же хорошими орудиями и обнаруживать столь же изумительную самодисциплину, неутомимость и преданность.

56

Победа познания над радикально злым. Тому, кто хочет стать мудрым, приносит большую пользу, если он некогда в течение известного времени разделял представление о коренной злобе и испорченности человека; это представление ложно, как и обратное; но в продолжение целых эпох оно обладало господством, и корни его оставили свои разветвления в нас и в нашем мире. Чтобы понять нас, надо понять его; но чтобы затем подняться выше, мы должны перешагнуть через него. Тогда мы узнаем, что не существует греха в метафизическом смысле, но что в том же смысле не существует и добродетели; что вся эта область нравственных представлений находится в постоянном колебании и что существуют более высокие и более глубокие понятия о добре и зле, о нравственном и безнравственном. Кто не хочет от вещей ничего, кроме их познания, тот легко приобретает душевный покой и будет ошибаться (или грешить, как это называет мир) разве из неведения, но вряд ли из-за своих вожделений. Он не будет уже склонен ужасаться вожделений и истреблять их; но его единственная, вполне владеющая им цель — всегда как можно лучше *познавать* — сделает его холодным и смягчит всю дикость его задатков. Кроме того, он освободился от множества мучительных представлений, он уже ничего не ощущает при словах «наказание ада», «греховность», «неспособность к добру», он узнаёт в них лишь туманные тени ложных миро- и жизнепониманий.

57

Мораль как саморазделение человека. Хороший автор, который действительно сердечно заинтересован в своем деле, желает, чтобы пришел кто-нибудь и уничтожил его самого тем, что он яснее изложит ту же тему и без остатка разрешит все содержащиеся в ней вопросы. Любящая девушка желает, чтобы самоотверженная верность ее любви могла быть испытана на неверности ее возлюбленного. Солдат ради победы своего отечества хочет умереть на поле битвы: ибо в победе отечества

торжествуют победу его высшие желания. Мать отдает ребенку то, что она отнимает от самой себя: сон, лучшую пищу, а при случае свое здоровье и имущество.— Но есть ли все это неэгоистические состояния? Являются ли эти деяния моральности *чудесами*, ибо, по выражению Шопенгауэра, «они невозможны и все же действительны»? Не ясно ли, что во всех этих случаях человек любит *некоторую часть себя самого*,— свою мысль, свое желание, свое создание— более, чем *некоторую другую часть себя*, т. е. что он разделяет свое существо и приносит в жертву одной его части другую? Есть ли во всем этом что-либо *существенно* отличное, например, от поведения упряма, который говорит: «Пусть лучше меня на месте застрелят, чем мне хоть на шаг уступить этому человеку»?— *Склонность к чему-либо* (желание, влечение, потребность) присутствует во всех указанных случаях; отдаваться ей, каковы бы ни были последствия, во всяком случае не «неэгоистично».— В морали человек является себе самому не как *individuum*, а как *dividuum* ¹⁶.

58

Что можно обещать. Можно обещать действия, но никак не чувства: ибо последние произвольны. Кто обещает кому-либо всегда любить его, или всегда ненавидеть, или оставаться всегда верным, тот обещает нечто, что не находится в его власти; но конечно, он может обещать такие действия, которые хотя обычно являются следствиями любви, ненависти, верности, но могут проистекать и из других мотивов: ибо к одному и тому же действию ведут многие пути и мотивы. Обещание всегда любить кого-либо означает, следовательно: пока я буду любить тебя, я буду проявлять в отношении тебя действия любви; а когда я уже не буду тебя любить, ты по-прежнему будешь получать от меня те же действия, хотя и обусловленные иными мотивами— так что в головах ближних сохранится видимость, будто любовь осталась неизменной.— Следовательно, когда без самоослепления обещают кому-либо вечную любовь, то обещают, собственно, длительность видимости любви.

59

Интеллект и мораль. Нужно иметь хорошую память, чтобы иметь возможность исполнять данные обещания. Нужно иметь много силы воображения, чтобы уметь испытывать сострадание. Столь тесно связана мораль с качествами интеллекта.

Месть и жажда мести. Питать мысль о мести и осуществить ее — значит испытать сильный припадок лихорадки, который, однако, проходит; но питать мысль о мести, не имея силы и мужества выполнить ее, — значит носить в себе хроническую болезнь, отравление души и тела. Мораль, которая смотрит только на намерения, оценивает оба случая одинаково; обыкновенно же первый случай признают худшим (ввиду дурных последствий, которые может повлечь за собой осуществление мести). Обе оценки близоруки.

Уметь ждать. Уметь ждать так трудно, что величайшие поэты считали возможным избрать неумение ждать мотивом своих творений. Так, Шекспир в *Отелло*, Софокл в *Аяксе*. Если бы Аякс мог в течение только одного дня охладить свое чувство, то его самоубийство, по-видимому, оказалось бы ненужным, на что указывает изречение оракула; вероятно, он мог бы посмеяться над ужасными внушениями оскорбленного тщеславия и сказать самому себе: «Кто не принимал, подобно мне, овцу за героя? Разве в этом есть что-нибудь чудовищное? Напротив, это есть лишь нечто общечеловеческое!» Так мог бы утешить себя Аякс. Но страсть не хочет ждать; трагическое в жизни великих людей состоит часто не в конфликте с временем и с низостью их ближних, а в их неспособности отложить свое дело на год или два; они не могут ждать. — Во всех дуэлях увещающие друзья должны установить одно: могут ли еще ждать заинтересованные лица. Если нет, то дуэль разумна, поскольку каждый из обоих участников говорит себе: «Либо я буду еще жить, тогда он должен тотчас же умереть, либо наоборот». Ждать значило бы в таком случае продолжать страдать от ужасной пытки оскорбленной чести на глазах ее оскорбителей; а это именно может быть бóльшим страданием, чем какого вообще стоит жизнь.

Наслаждение местью. Грубые люди, когда они чувствуют себя оскорбленными, обыкновенно считают, что они оскорблены в высочайшей степени, и рассказывают о причине оскорбления в сильно преувеличенных словах для того, чтобы насладиться сполна возбужденным чувством ненависти и мести.

Ценность умаления. Многим людям, а может быть огромному большинству людей, чтобы сохранить в себе самоуважение и известную уверенность поведения, безусловно, нужно умалять и принижать в своем представлении всех своих знакомых. Но так как ничтожные натуры составляют большинство и очень важно, сохранят ли они или потеряют свою уверенность, то...

Вспыльчивый. Человека, который способен вспылить против нас, надо остерегаться, как человека, который когда-либо угрожал нашей жизни: ибо то, что мы еще живы, объясняется только тем, что у него не было возможности убить нас; если бы взор убивал, мы уже давно погибли бы. Принудить кого-либо к молчанию через проявление физической дикости и возбуждение страха — это признак первобытной культуры. — Точно так же тот холодный взор, которым знатные смотрят на своих подчиненных, есть остаток кастовых разграничений между людьми, частица грубой древности. Женщины, хранительницы старого, вернее сохранили и этот survival¹⁷.

До чего может довести честность. Некто имел дурную привычку при случае вполне откровенно высказываться о мотивах своего поведения, которые были не лучше и не хуже, чем мотивы всех людей. Сначала он шокировал, затем возбудил подозрение, постепенно был объявлен вне закона и лишен общественного уважения, пока, наконец, правосудие не обратило внимания на такое отверженное существо при обстоятельствах, которые оно в других случаях игнорировало или на которые закрывало глаза. Нехватка молчаливости в отношении всеобщей тайны и безответственное влечение видеть то, чего никто не хочет видеть, — себя самого — привели его к тюрьме и преждевременной смерти.

Что наказуемо, но никогда не наказывается. Наше преступление против преступников состоит в том, что мы относимся к ним как к негодьям.

*Sancta simplicitas*¹⁸ *добродетели*. Каждая добродетель имеет привилегии: например, привилегию подложить собственную связку дров в костер осужденного.

Моральность и успех. Не только зрители какого-либо действия часто измеряют его нравственность или безнравственность успехом; нет, так поступает и сам деятель. Ибо мотивы и намерения редко вполне ясны и просты, и иногда сама память как бы затемняется успехом деяния, так что сам деятель подводит под свой поступок ложные мотивы или считает несущественные мотивы существенными. Успех часто придает действию вполне честный блеск чистой совести, неудача налагает на самое достойное действие тень угрызений совести. Этим объясняется общеизвестный способ действий политика, который думает: «Дайте мне только успех; с его помощью я привлеку на свою сторону всех честных людей—и оправдаю себя в своих собственных глазах».—Сходным образом успех дает мнимую замену лучшему обоснованию. Еще теперь многие образованные люди полагают, что победа христианства над греческой философией есть доказательство большей истинности первого—хотя в этом случае лишь более грубое и насильственное одержало победу над более тонким и духовным. Как дело обстоит с этой большей истиной, можно усмотреть из того, что пробуждающиеся науки шаг за шагом примыкают к философии Эпикура и шаг за шагом отвергают христианство.

Любовь и справедливость. Почему так чрезмерно ценят любовь в ущерб справедливости и говорят о ней прекраснейшие вещи, как будто она есть нечто гораздо более высокое, чем последняя? Разве она не явно глупее последней?—Конечно, но именно потому она и гораздо более *приятна* для всех. Она глупа и обладает богатым рогом изобилия; из него она раздает свои блага всякому, даже если он их не заслуживает и даже если он и не благодарен за них. Она беспристрастна, как дождь, который, согласно Библии и опыту, промочит до нитки не только несправедливого, но при случае и праведного.

Смертная казнь. Отчего всякая смертная казнь оскорбляет нас больше, чем убийство? Это объясняется холодностью судьи, мучительным приготовлением, сознанием, что здесь человек употребляется как средство, чтобы устроить других. Ибо вина не наказывается, даже если бы вообще существовала вина: она лежит на воспитателях, родителях, на окружающей среде, на нас самих, а не на преступнике — я имею в виду побудительные причины.

Надежда. Пандора принесла ларец с бедствиями и открыла его. То был подарок богов людям, по внешности прекрасный, соблазнительный дар, называвшийся «ларцом счастья». И вот из него вылетели все бедствия, живые крылатые существа; с тех пор они кружат вокруг нас и денно и ночью причиняют людям вред. Одно зло еще не успело выскользнуть из ларца, как Пандора по воле Зевса захлопнула крышку, и оно осталось там. Отныне у человека в доме навеки есть ларец счастья, и он мнит, что в нем обладает каким-то необычайным сокровищем; оно всегда к его услугам, и он пользуется им, когда захочет, ибо он не знает, что этот ларец, принесенный Пандорой, был ларцом зла, и считает оставшееся зло за величайшее благо и счастье — это и есть надежда. — А именно, Зевс хотел, чтобы человек, сколько бы его ни мучили иные бедствия, не бросал жизни, а всегда вновь давал бы себя мучить. Для этого он дал человеку надежду: она в действительности есть худшее из зол, ибо удлиняет мучение людей.

Мера моральной возбудимости неизвестна. От того, испытал ли человек известные потрясающие зрелища и впечатления или нет, например впечатление от убийства или мученичества несправедливо осужденного отца, неверности жены, жестокого вражеского нападения, зависит, дойдут ли наши страсти до раскаленного состояния и будут ли они управлять всей нашей жизнью или нет. Никто не знает, куда могут повлечь его обстоятельства, сострадание, негодование, — никто не знает степени своей возбудимости. Жалкие мелкие условия делают человека жалким; обыкновенно не количеством переживаний, а их качеством¹⁹ определяется низость и значительность человека в добре и зле.

Мученик против воли. В одной партии был человек, слишком робкий и трусливый, чтобы когда-либо противоречить своим товарищам; его использовали для всяких услуг, от него добивались всего, потому что дурного мнения своих товарищей он боялся больше, чем смерти; то была жалкая, слабая душа. Они поняли это и, опираясь на указанные качества, сделали из него героя и под конец даже мученика. Хотя трусливый человек внутренне всегда говорил «нет», он устами всегда говорил «да», даже и на эшафоте, когда умирал за воззрения своей партии: ибо рядом с ним стоял один из его старых товарищей, который словом и взором так тиранизировал его, что он действительно весьма достойно встретил смерть и с тех пор чествуется как мученик и великий характер.

74

Повседневное мерило. Редко ошибешься, если исключительные поступки будешь объяснять тщеславием, посредственные — привычкой и мелкие — страхом.

75

Недоразумение относительно добродетели. Кто изведал безнравственное в соединении с наслаждением — как человек, имевший сластолюбивую юность, — тот воображает, что добродетель должна быть связана со страданием. Кого, напротив, сильно терзали его страсти и пороки, тот мечтает найти в добродетели покой и душевное счастье. Поэтому возможно, что два добродетельных человека совсем не понимают друг друга.

76

Аскет. Аскет делает из добродетели нужду²⁰.

77

Честь, перенесенная с лица на дело. Люди почитают вообще действия любви и самопожертвования в пользу ближнего во всяком их проявлении. Этим повышается оценка вещей, которые пользуются такого рода любовью или ради которых люди

жертвуют собой, хотя сами по себе они, быть может, и не стоят многого. Храброе войско убеждает нас в пользу дела, за которое оно борется.

78

Честолюбие как суррогат нравственного чувства. Нравственное чувство не должно отсутствовать в людях, которые лишены честолюбия. Честолюбивые же обходятся и без него почти с тем же успехом.— Поэтому дети скромных, несклонных к честолюбию семей, раз потеряв нравственное чувство, обыкновенно быстро вырождаются в законченных подлецов.

79

Тщеславие обогащает. Как беден был бы человеческий дух без тщеславия! Теперь же он подобен изобилующему товарами и постоянно пополняющемуся магазину, который привлекает покупателей всякого рода: почти всё они могут найти в нем и получить, если только приносят с собой ходячую монету (восхищение).

80

Старец и смерть. Если отвлечься от требований, которые ставит религия, то позволительно спросить: почему для состарившегося человека, ощущающего упадок сил, должно быть достойнее терпеть свое медленное истощение и разрушение, чем совершенно сознательно положить ему конец? Самоубийство есть в этом случае вполне естественное и напрашивающееся само собою действие, которое, как победа разума, должно было бы возбуждать наше уважение; и оно действительно возбуждало его в те времена, когда старейшины греческой философии и храбрейшие римские патриоты имели обыкновение умирать через самоубийство. Напротив, стремление посредством боязливого совещания с врачами и мучительнейшего образа жизни влачить существование изо дня в день, не имея силы приблизиться к подлинной цели жизни, заслуживает гораздо меньшего уважения.— Религии богаты всякими уловками против требования самоубийства; этим они вкрадываются в доверие тех, кто влюблен в жизнь.

Ошибки страдающего и деятеля. Когда богатый отнимает собственность бедного (например, властитель — возлюбленную плебея), то в сознании бедного возникает ошибка; он полагает, что его обидчик должен быть совершенным извергом, чтобы отнять у него то малое, что только и есть у него. Но богатый ощущает ценность *отдельного* блага совсем не так сильно, ибо он привык иметь их много; поэтому он вовсе не может перенестись в душу бедного и далеко не так несправедлив, как думает последний. Оба имеют друг о друге ложное представление. Несправедливость могущественных, которая больше всего возмущает в истории, совсем не так велика, как кажется. Уже унаследованное чувство, что он есть высшее существо с более высокими притязаниями, делает его довольно холодным и оставляет его совесть спокойной; ведь даже все мы не ощущаем никакой несправедливости, когда различие между нами и другим существом очень велико, и, например, убиваем комара без всяких угрызений совести. Поэтому когда Ксеркс отнимает сына у отца и велит разрубить его на части, потому что он выразил трусливое и недопустимое недоверие ко всему походу²¹, то это не свидетельствует о дурных качествах Ксеркса (которого даже все греки изображают как исключительно благородного человека): отдельный человек устраняется в этом случае, как неприятное насекомое; он стоит слишком низко, чтобы иметь право возбуждать тяжелые ощущения у властителя мира. И вообще жестокий человек жесток не в *такой* степени, как это думает его жертва; представлять страдание — не то же самое, что испытывать его. Так же обстоит дело с несправедливым судьей, с журналистом, который мелкими нечестностями вводит в обман общественное мнение. Причина и действие во всех этих случаях окружены совершенно различными группами чувств и мыслей, тогда как непроизвольно предполагают, что страдающий и деятель думают и чувствуют одинаково, и, согласно этому допущению, измеряют вину одного по страданию другого.

Кожа души. Подобно тому как кости, мускулы, внутренности и кровеносные сосуды окружены кожей, которая делает выносимым вид человека, так и побуждения и страсти души прикрыты тщеславием: оно есть кожа души.

Сон добродетели. Когда добродетель выспится, она встает более свежей.

Тонкость стыда. Люди не стыдятся думать что-нибудь грязное, но стыдятся, когда предполагают, что им приписывают эти грязные мысли.

Злоба редка. Большинство людей слишком заняты самими собой, чтобы быть злобными.

Стрелка весов. Мы хвалим или порицаем, смотря по тому, дает ли нам то или другое большую возможность обнаружить блеск нашего ума.

Лук. 18, 14 в исправленном виде. Кто унижает себя самого, тот хочет быть возвышенным²².

Препятствование самоубийству. Существует право, по которому мы можем отнять у человека жизнь, но нет права, по которому мы могли бы отнять у него смерть; это есть только жестокость.

Тщеславие. Нам важно хорошее мнение людей, во-первых, потому, что оно нам полезно, и, во-вторых, потому, что мы хотим доставить им радость (дети — родителям, ученики — учителям и благожелательные люди — вообще всем остальным людям). Лишь там, где кому-либо важно хорошее мнение

людей независимо от пользы или от его желания доставить радость, мы говорим о тщеславии. В этом случае человек хочет доставить радость самому себе, но за счет других людей, либо склоняя последних к ложному мнению о себе, либо даже рассчитывая на такую степень «хорошего мнения», при которой оно должно стать в тягость всем остальным (посредством возбуждения зависти). Отдельный человек обыкновенно хочет подтвердить мнением других мнение, которое он имеет о себе, и укрепить его в своих собственных глазах; но могущественная привычка к авторитету — привычка, которая так же стара, как человек, — заставляет многих основывать собственную веру в себя на авторитете, т. е. получать ее лишь из чужих рук: они доверяют суждению других больше, чем собственному суждению. — Интерес к самому себе, желание доставить себе удовольствие достигают у тщеславного такой высоты, что он склоняет других к ложной, преувеличенной оценке себя самого и затем все-таки опирается на чужой авторитет, т. е. он вводит в заблуждение и все же сам верит в него. — Итак, нужно признаться, что тщеславные люди хотят нравиться не столько другим, сколько самим себе, и что они заходят в этом так далеко, что даже пренебрегают своими выгодами: ибо им часто важно сделать своих ближних неблагоклонными, враждебными, завистливыми, т. е. настроить их на невыгодный для себя лад, только чтобы иметь радость и наслаждение от самих себя.

90

Граница человеколюбия. Всякий, кто объявляет, что кто-либо другой есть глупец или дурной человек, сердится, если последнему удается показать, что он на самом деле не таков.

91

Moralité larmoyante²³. Сколько удовольствия доставляет нравственность! Подумайте только о том море приятных слез, которое уже текло при рассказах о благородных, великодушных поступках! — Эта прелесть жизни исчезла бы, если бы распространилась вера в полную безответственность.

92

Происхождение справедливости. Справедливость (правомерность) возникает первоначально среди приблизительно оди-

наково могущественных, как это правильно понял Фукидид (в ужасном разговоре афинских и мелосских послов)²⁴; где нет точно различимого превосходства в силе и борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду, там возникает мысль о соглашении и об обсуждении взаимных притязаний: первоначальный характер справедливости есть характер обмена. Каждый удовлетворяет другого тем, что каждый получает то, что он больше ценит, чем другой. Каждому дают, что он хочет иметь, как принадлежащее отныне ему, и получают взамен желаемое. Справедливость есть, следовательно, воздаяние и обмен при условии приблизительного равенства сил; так, первоначально месть принадлежит к области справедливости, она есть обмен. Так же и благодарность.— Справедливость естественно сводится к точке зрения рассудительного самосохранения, т. е. к следующему эгоистическому соображению: «Зачем я буду бесполезно вредить себе и при этом все же, быть может, не достигну своей цели?»— Таково происхождение справедливости. Благодаря тому, что люди, в силу своей интеллектуальной привычки, забыли первоначальную цель так называемых справедливых, правомерных поступков, и особенно благодаря тому, что в течение тысячелетий дети приучались восторгаться такими поступками и подражать им,— возникла видимость, будто справедливый поступок не эгоистичен. На этой видимости же покоится его высокая оценка, которая, сверх того, как все оценки, еще продолжает беспрерывно расти; ибо всё высоко ценимое является предметом самоотверженного стремления, подражания, распространения и растет потому, что ценность затраченного усилия и усердия присчитывается еще каждым отдельным человеком к ценности почитаемой вещи.— Сколь мало нравственным выглядел бы мир без забывчивости! Поэт мог бы сказать, что Бог поставил забвение как стража у порога храма человеческого достоинства.

93

Право слабейшего. Когда кто-либо подчиняется более могущественному противнику, выговаривая при этом условия (например, осажденный город), то это основано на том, что в противном случае можно уничтожить себя, сжечь город и тем причинить могущественному большой ущерб. Поэтому здесь возникает некоторого рода равенство положения, на почве которого могут быть установлены права. Противник имеет выгоду от нашего сохранения.— В этом смысле существуют права в отношениях между рабами и господами, именно в той мере, в какой владение рабами полезно и важно господину. *Право*

первоначально *совпадает* со случаем, когда кто-либо *кажется* другому ценным, важным, необходимым, непобедимым и т. п. В этом отношении и слабейший имеет еще права, но меньшие. Отсюда знаменитое *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (или, точнее: *quantum potentia valere creditur*)²⁵.

94

Три фазы доселе известной нравственности. Первым признаком, что зверь стал человеком, является то, что его действия направлены уже не на благополучие данного мгновения, а на длительное благосостояние, т. е. человек становится *полезным, целесообразным*: тут впервые прорывается наружу свободное господство разума. Еще более высокая ступень достигнута, когда он начинает действовать на основании принципа *чести*; с его помощью он включает себя в круг господствующих чувств и подчиняет себя им, и это высоко поднимает его над фазой, в которой им руководила только лично понимаемая полезность; он почитает и хочет быть почитаемым, а это значит: он понимает зависимость своей пользы от того, что он думает о других и что другие думают о нем. Наконец, на высшей ступени *доселе известной* нравственности он действует на основании *собственной* оценки вещей и людей; он сам определяет для себя и других, что достойно и что полезно; он стал законодателем мнений, соответственно все более развивающемуся понятию полезного и достойного. Познание дает ему возможность предпочитать самое полезное, т. е. общую длительную пользу, своей личной пользе, всеобщее и длительное уважение — временному признаку; он живет и действует как индивид коллектива.

95

Мораль зрелой личности. До сих пор подлинным признаком морального действия считалась его безличность; и доказано, что мотивом, по которому хвалили и одобряли безличные действия, была вначале их связь с общей пользой. Не предстоит ли существенное изменение этих взглядов теперь, когда всё лучше начинают понимать, что именно наиболее *личные* мотивы полезнее всего и для общего блага; так что именно строго личное поведение соответствует современному понятию моральности (как общепользности)? Создать из себя цельную *личность* и во всем, что делаешь, иметь в виду ее *высшее благо* — это дает больше, чем сострадательные побуждения и действия ради других. Правда, все мы еще страдаем от недостаточного

внимания к личному в нас, оно плохо развито — признаемся в этом; наше чувство, напротив, насильно отвлекли от него и отдали в жертву государству, науке, всему нуждающемуся, как будто это личное было чем-то дурным, что должно быть принесено в жертву. Теперь мы тоже хотим трудиться для наших ближних, но лишь постольку, поскольку мы находим в этой работе нашу высшую пользу — не более и не менее. Все сводится лишь к тому, что человек считает *своей пользой*; именно незрелая, неразвитая, грубая личность будет понимать ее грубее всего.

96

Нравы и нравственность. Быть моральным, нравственным, этичным — значит оказывать повиновение издревле установленному закону или обычаю. При этом безразлично, подчиняются ли ему насильно или охотно, — существенно только, что это вообще делают. «Хорошим» называют всякого, кто как бы по прирожденному, унаследованному инстинкту, т. е. легко и охотно, делает то, что считается нравственным (например, мстит, если мщение, как у греков в более раннюю эпоху, принадлежит к добрым нравам). Его называют хорошим, потому что он хорош «для чего-нибудь»; но так как благожелательность, сострадание и т. п. при всех изменениях нравов всегда ощущались как «хорошее для чего-нибудь», т. е. как полезное, то теперь называют «хорошим» преимущественно благожелательного, любвеобильного человека. Быть дурным — значит быть «нравственным» (безнравственным), чинить безнравье, восставать против обычая, все равно, разумен ли он или глуп; но нанесение вреда ближнему ощущалось всеми нравственными законами преимущественно как нечто вредное, так что теперь при слове «злой» мы главным образом думаем об умышленном нанесении вреда ближнему. Не «эгоистическое» и «неэгоистическое» есть основная противоположность, которая привела людей к различению между нравственным и безнравственным, между добром и злом, а связанность традиционным законом и отрешение от него. При этом совершенно безразлично, как *возникла* традиция, и во всяком случае она возникла вне отношения к добру и злу и к какому-либо имманентному категорическому императиву, а прежде всего в интересах сохранения *общины*, народа; любой суеверный обычай, возникший вследствие ложно истолкованного случая, создает традицию, следовать которой признается нравственным; дело в том, что нарушить ее опасно, вредно для *общины* еще более, чем для отдельного человека (ибо божество карает за нечестие и нарушение своих прав всю общину и лишь через нее косвенно — отдельную личность). Но

всякая традиция становится тем более почитаемой, чем древнее ее происхождение, чем более оно забыто; ее почитание накапливается от поколения к поколению, традиция под конец становится священной и возбуждает благоговение; и, таким образом, мораль почитания во всяком случае древнее, чем мораль, требующая неэгоистических поступков.

97

Удовольствие от обычая. Значительный род удовольствия и тем самым источник нравственности возникает из привычки. Привычное делают легче, лучше, следовательно, охотнее, при этом испытывают удовольствие и знают из опыта, что привычное уже испытано, т. е. полезно; обычай, с которым можно жить, свидетельствует о своей целебности, благотворности, в противоположность всяким новым, еще не испытанным приемам. Обычай представляет, следовательно, соединение приятного с полезным и вдобавок не требует размышления. Где только человек может употребить принуждение, он применяет его, чтобы внедрить и укрепить свои *обычаи*, ибо для него они суть испытанная жизненная мудрость. Точно так же союз людей вынуждает каждого отдельного члена следовать одному и тому же обычаю. Тут имеет место ложное заключение: так как с известным обычаем чувствуешь себя хорошо или так как по крайней мере с его помощью сохраняешь существование, то этот обычай необходим, ибо он считается *единственной* возможностью благополучной жизни; чувство удовлетворения жизнью как бы возникает только из него. Это понимание привычного как условия бытия проводится до мельчайших деталей нравов; поскольку знание действительных причинных связей среди низко стоящих народов и культур очень невелико, то люди с суеверным страхом озабочены, чтобы все шло своим привычным порядком; даже если обычай тяжел, суров, обременителен, он соблюдается ради своей мнимой высшей полезности. Не понимают, что та же степень благополучия может существовать и при других нравах и что даже достижимы бóльшие степени его. С другой стороны, ясно сознается, что все обычаи, даже самые суровые, с течением времени становятся приятнее и мягче и что даже самый строгий образ жизни может стать привычкой и тем самым — удовольствием.

98

Удовольствие и социальный инстинкт. Из своих отношений к людям человек извлекает новый род *удовольствия*, вдобавок

к тем приятным ощущениям, которые он получает от самого себя, благодаря чему область приятных ощущений вообще значительно возрастает. Быть может, кое-что относящееся сюда он унаследовал уже от животных, которые явно испытывают удовольствие, когда играют друг с другом, особенно матери с детьми. Затем надо вспомнить о половых отношениях, которые делают каждую самку интересной для каждого самца в отношении удовольствия, и обратно. Чувство удовольствия на почве человеческих отношений делает человека в общем лучше; общая радость, совместно пережитое удовольствие повышают последнее, дают отдельному человеку прочность, делают его добродушнее, отнимают недоверие и зависть: ибо человек чувствует себя хорошо и видит, что и другие так же себя чувствуют. *Однородные проявления удовольствия* возбуждают фантазию сочувствия, сознание одинаковости людей; тот же эффект производят общие страдания, одни и те же непогоды, опасности, враги. На этом создается древнейший союз между людьми; смысл его сводится к общему устранению или противодействию грозящей опасности в интересах каждого отдельного человека. И таким образом, социальный инстинкт вырастает из удовольствия.

99

Невинное в так называемых злых действиях. Все «злые» действия мотивированы инстинктом самосохранения или, еще точнее, стремлением к удовольствию и к предупреждению страдания индивида; но, будучи так мотивированы, они не суть злые действия. «Причинение страданий само по себе» не существует, кроме как в мозгу философа, и столь же мало существует «причинение удовольствия само по себе» (сострадание в шопенгауэровском смысле). В *догосударственном* состоянии мы убиваем существо — будь то обезьяна или человек, — которое срывает на наших глазах плод с дерева, когда мы голодны и сами стремимся к дереву, — как бы мы это сделали с животными еще и теперь при путешествии по пустынным местностям. — Злые действия, которые возмущают нас теперь больше всего, связаны с заблуждением, что другой, который совершает их против нас, обладает свободной волей, т. е. что от его *усмотрения* зависело не причинить нам этого зла. Эта вера в усмотрение возбуждает ненависть, жажду мести, злокозненность, всю озлобленность воображения, тогда как на животное мы гневемся гораздо меньше, потому что рассматриваем его как безответственное существо. Причинять страдание не из инстинкта самосохранения, а ради возмездия — есть следствие ложного суждения и потому тоже

невинно. Отдельный человек в состоянии, предшествующем государству, может ради *устрашения* вести себя сурово и жестоко в отношении других существ, чтобы такими устрашающими знаками своего могущества обеспечить свое существование. Так поступает насильник, могущественный человек, первоначальный основатель государства, который подчиняет себе более слабых. Он имеет право на это, как еще и теперь государство признает за собой это право, или, точнее говоря: нет права, которое могло бы воспрепятствовать ему в этом. Почва для всякой нравственности может быть расчищена лишь тогда, когда более крупный индивид или коллективный индивид, например общество, государство, подчиняет отдельных людей, т. е. устраняет их разъединенность и включает их в союз. Нравственности предшествует *принуждение*, и даже она сама еще некоторое время есть принуждение, которому подчиняются во избежание страданий. Позднее она становится обычаем, еще позднее — свободным повиновением и, наконец, почти инстинктом; тогда она, как все издавна привычное и естественное, связана с удовольствием — и называется *добродетелью*.

100

Стыд. Стыд существует всюду, где есть «тайнство»; последнее же есть религиозное понятие, которое в древнюю пору человеческой культуры имело большой объем. всюду существовали замкнутые области, к которым божественное право запрещало доступ, за исключением точно определенных условий; сначала в чисто пространственном смысле: известных мест не должна была касаться нога непосвященных, и близость их возбуждала трепет и ужас. Это чувство нередко переносится на разные иные области, например на половые отношения, которые в качестве привилегии и адитона²⁶ более зрелого возраста должны были быть скрыты от взоров юношества, ко благу последнего; в охране и соблюдении святости этих отношений участвуют многие божества, которые мыслились как стражи супружеской опочивальни. (По-турецки это помещение поэтому называется «гаремом», «святилищем», т. е. обозначается тем же словом, что и преддверие мечети.) Так и царская власть в качестве центра, излучающего блеск и могущество, является для подчиненных тайнством, возбуждающим трепет загадочности и стыдливости. Точно так же весь мир внутренних состояний, так называемая «душа», еще и теперь есть для всех не-философов тайнство, после того как в течение долгих эпох считалось, что душа имеет божественное происхождение и достойна общения с богами: она есть, таким образом, адитон и возбуждает стыд

Не судите. Нужно остерегаться, чтобы при изучении прошедших эпох не впасть в несправедливую брань. Несправедливость рабства, жестокость в подчинении личностей и народов нельзя измерять нашей мерой. Ибо в те времена инстинкт справедливости еще не достиг современного развития. Кто имеет право упрекнуть женева Кальвина в сожжении врача Сервета! Это был последовательный поступок, вытекавший из его убеждений, и точно так же инквизиция со своей точки зрения была права; лишь господствовавшие мнения были ложны и имели следствия, которые кажутся жестокими, потому что эти мнения стали нам чуждыми. Впрочем, что значит сожжение одного человека по сравнению с муками ада почти для всех! И все же это представление владело тогда миром, причем его неизмеримо большая жестокость не наносила существенного ущерба представлению о Боге. И у нас политические сектанты наказываются жестоко и сурово; но так как мы приучились верить в необходимость государства, то здесь мы не ощущаем жестокости так сильно, как в тех случаях, где мы отвергаем соответствующие воззрения. Жестокость в отношении животных у детей и итальянцев сводится к непониманию: животному именно в силу интересов церковного учения было отведено слишком далекое место позади человека.—Многое ужасное и бесчеловечное в истории, что кажется почти невысказанным, смягчается также тем, что отдающий приказание и выполняющий его суть различные лица: первый не видит зрелища мучений и потому не имеет сильного наглядного впечатления, последний повинует начальнику и не чувствует за собой никакой ответственности. Большинство правителей и военачальников благодаря отсутствию у них воображения легко кажутся жестокими и суровыми, не будучи в действительности таковыми.—*Эгоизм не есть зло*, потому что представление о «ближнем»—это слово имеет христианское происхождение и не соответствует истине—в нас весьма слабо, так что в отношении ближнего мы чувствуем себя свободными и безответственными, почти как в отношении растения и камня. Что другой страдает—этому надо *учиться*; и вполне этому никогда нельзя научиться.

«Человек поступает всегда хорошо». Мы не обвиняем природу в безнравственности, когда она ниспосылает нам грозу и заставляет нас промокнуть до нитки; почему же мы называем безнравственным человека, который причиняет

нам вред? Потому что здесь мы принимаем произвольно действующую свободную волю, там же — необходимость. Но это различие ошибочно. Далее: даже намеренное нанесение вреда мы не при всех условиях называем безнравственным; например, мы без колебаний, сознательно убиваем комара просто потому, что его жужжание нам неприятно, мы сознательно наказываем преступника и причиняем ему страдания, чтобы защитить себя самих и общество. В первом случае сознательно причиняет страдание личность, чтобы сохранить себя или даже просто чтобы избежать неприятности; во втором случае это делает государство. Всякая мораль допускает намеренное нанесение вреда при *необходимой самообороне* — т. е. когда дело идет о *самосохранении*. Но обе эти точки зрения достаточны, чтобы объяснить все злые действия, совершаемые людьми против людей: человек хочет получить удовольствие или избежать страдания; в каком-либо смысле дело всегда идет о самосохранении. Сократ и Платон правы: что бы человек ни делал, он всегда поступает хорошо, т. е. делает то, что кажется ему хорошим (полезным), смотря по развитию его интеллекта, по степени его разумности.

103

Невинное в злобе. Злоба имеет свою целью не страдание другого человека само по себе, а наше собственное наслаждение, например наслаждение чувством мести или сильным нервным возбуждением. Уже каждый случай, когда мы дразним кого-то, показывает, что нам доставляет удовольствие испытывать нашу силу на другом и приобретать радостное чувство собственного превосходства. Состоит ли *безнравственное* в том, чтобы *получать удовольствие от страдания других*? Есть ли злорадство — дьявольское чувство, как говорит Шопенгауэр? Но мы наслаждаемся среди природы ломанием ветвей, бросанием камней, борьбой с дикими зверями, и притом именно чтобы сознавать свою силу. Следовательно, *знание* того, что другой страдает от нас, должно здесь обуславливать безнравственность того самого дела, в отношении которого мы в других случаях чувствуем себя безответственными? Но если бы мы этого не знали, то мы не имели бы и наслаждения от собственного превосходства — наслаждения, которое только и *узнается* по страданию другого, как когда мы дразним кого-либо. Всякое удовольствие само по себе не хорошо и не дурно; откуда же берется определение, что нельзя причинять страдания другим, чтобы таким образом получать удовольствие от самого себя? Только из соображений пользы, т. е. имея в виду *последствия*,

возможное страдание, когда можно ожидать кары или мести от потерпевшего или от замещающего его государства — лишь эти соображения могли первоначально дать основание отказаться от таких действий.— Сострадание столь же мало имеет своей целью удовольствие другого человека, как злоба — его страдание само по себе. Ибо оно таит в себе по меньшей мере два элемента (а может быть, и более) личного удовольствия и, таким образом, является самонаслаждением: во-первых, удовольствие от эмоции — таково сострадание в трагедии — и, во-вторых, поскольку оно влечет к действию, удовольствие удовлетворения от обнаружения силы. Если к тому же страдающая личность нам особенно близка, то, практикуя сострадание, мы освобождаем себя самих от страдания.— За вычетом нескольких философов, люди всегда ставили сострадание довольно низко в иерархии моральных чувств — и вполне справедливо.

104

Необходимая самооборона. Если вообще признавать необходимую самооборону морально допустимой, то нужно допустить также почти все проявления так называемого безнравственного эгоизма: человек причиняет страдания, грабит или убивает, чтобы сохранить или оберечь себя, чтобы предупредить личную невыгоду; человек лжёт, когда хитрость и обман являются верными средствами к самосохранению. *Намеренное нанесение вреда*, когда дело идет о нашем существовании или обеспечении (сохранении нашего благополучия), допускается моралью; само государство наносит вред с этой точки зрения, налагая наказания. В ненамеренном нанесении вреда, конечно, не может быть ничего безнравственного — тут властвует случай. Но существует ли вид намеренного нанесения вреда, где дело *не* шло бы о нашем существовании, о сохранении нашего благополучия? Существует ли нанесение вреда из чистой *злости*, например, в случае жестокости? Когда человек не знает, что его действие причиняет страдание, то это не есть злое действие; так, ребенок не жесток и не зол в отношении животного: он исследует и разрушает его, как свою игрушку. Но *знает ли* кто когда-либо, в какой мере его действие причиняет страдание другому? В пределах собственной нервной системы мы остерегаемся страданий; если бы она простиралась дальше, именно вплоть до наших ближних, то мы никому не причиняли бы страдания (за исключением тех случаев, где мы причиняем страдания самим себе, например когда мы режем себя ради исцеления или трудимся и напрягаемся ради сохранения здоровья). Мы *заключаем* по аналогии, что нечто приносит боль другому, и благодаря воспоминанию и силе воображения сами можем при этом чувствовать себя

нехорошо. Но какая разница остается все же между зубной болью и болью (состраданием), которую вызывает вид зубной боли. Итак, при нанесении вреда из так называемой злобы *мера* причиняемого страдания нам во всяком случае неизвестна; а поскольку действие приносит *удовольствие* (чувство собственной силы, собственного сильного возбуждения), действие совершается, чтобы сохранить благополучие личности, и тем самым подпадает под точку зрения, близкую к оценке необходимой самообороны и необходимой лжи. Без удовольствия нет жизни; борьба за удовольствие есть борьба за жизнь. Ведет ли отдельный человек эту борьбу так, что люди называют его *добрым*, или так, что они называют его *злым*, — это определяется мерой и устройством его интеллекта.

105

Вознаграждающая справедливость. Кто сполна постиг учение о совершенной безответственности, тот совсем не может подвести так называемую карающую и вознаграждающую справедливость под понятие справедливости — если последняя должна состоять в том, чтобы воздавать каждому свое. Ибо тот, кто наказывается, не заслуживает наказания: он употребляется лишь как средство, чтобы отпугнуть других от совершения впредь известных действий; и точно так же тот, кто вознаграждается, не заслуживает этой награды: он не мог поступить иначе, чем поступил. Следовательно, награда имеет значение лишь как поощрение его и других, т. е. как мотив для дальнейших действий; одобрительные возгласы посылаются тому, кто еще участвует в скачке, а не тому, кто уже достиг цели. Ни награда, ни наказание не есть что-либо *заслуженное самим* человеком; они назначаются ему из соображений пользы, без того, чтобы он мог по справедливости притязать на них. Нужно сказать: «Мудрый не награждает за хороший поступок» — по аналогии с изречением: «Мудрый наказывает не за дурной поступок, а для того, чтобы впредь не поступали дурно». Если бы отпали награда и наказание, то отпали бы сильнейшие мотивы, которые влекут к известным действиям и отвлекают от других; польза людей требует их сохранения; и поскольку наказание и награда, порицание и похвала сильнее всего действуют на тщеславие, та же польза требует и сохранения тщеславия.

106

У водопада. Когда мы смотрим на водопад, нам кажется, что в бесчисленных изгибах, извилах и преломлениях волн видно присутствие свободы воли и произвола; на самом деле

все необходимо, каждое движение может быть математически вычислено. Так обстоит дело и с человеческими поступками: будь мы всеведущими, мы могли бы наперед вычислить каждый поступок, каждый успех познания, каждое заблуждение, каждое злое дело. Сам действующий, правда, погружен в иллюзию произвола; если бы на одно мгновение колесо мира остановилось и имелся бы всеведущий разум, чтобы использовать эту остановку, то он смог бы предсказать нам будущность каждого существа вплоть до самых отдаленных эпох и наметить каждую колею, по которой еще должно катиться это колесо. Самообман действующего, допущение свободы воли принадлежат к числу данных при вычислении этого механизма.

107

Безответственность и невинность. Совершенная безответственность человека за его действия и за его существо есть горчайшая капля, которую должен проглотить познающий, если он привык считать ответственность и долг охранной грамотой своей человечности. Все его оценки, отличия, антипатии обесценены этим и признаны ложными; глубочайшее чувство, которое он питал к страдальцу и герою, было жертвой заблуждения; он не имеет права ни хвалить, ни порицать, ибо нелепо хвалить и порицать природу и необходимость. Как он смотрит на хорошее произведение искусства, любя его, но не хваля, потому что оно не отвечает за себя, как он смотрит на растение, так должен он смотреть на человеческие поступки и на свои собственные поступки. Он может восхищаться их силой, красотой, полнотой, но не имеет права находить в них какие-либо заслуги: химический процесс и борьба элементов, мучения больного, жаждущего выздоровления, содержат столь же мало заслуги, как и состояния душевной борьбы и нужды, когда человек раздражается различными мотивами, пока наконец он не решится в пользу сильнейшего — как обыкновенно говорится (на самом же деле пока сильнейший мотив не решит нашей участи). Но все эти мотивы, какие бы высокие названия мы им ни давали, выросли из тех же корней, которые мы считаем вместилищем злых ядов; между добрыми и злыми поступками нет родового различия, а разве только различие в степени. Хорошие поступки суть утонченные дурные; дурные поступки суть те же хорошие поступки в более грубом и глупом виде. Единственное стремление личности к самонаслаждению (включая сюда страх его утраты) удовлетворяется при всех условиях, как бы человек ни поступал,— т. е. как бы он ни был вынужден поступать: оно удовлетворяется и в действиях тщеславия, мести, наслаждения, пользы, злобы, хитрости, и в действиях самопожертвования, сострадания, познания. Мера рассудительности

определяет, куда кого повлечет это стремление; каждому обществу, каждой личности всегда дана шкала ценности благ, по которой они определяют свои действия и оценивают чужие. Но это мерило постоянно изменяется, многие действия получают название злых, будучи только глупыми, ибо степень разумности, которою они определены, была весьма низкой. В известном смысле еще и теперь *все* действия глупы, ибо высшая степень человеческой разумности, которая может быть теперь достигнута, несомненно, будет еще превзойдена; и тогда ретроспективному взору все *наши* поступки и суждения будут видеться столь же ограниченными и необдуман-ными, сколь ограниченными и необдуманными представляются нам поступки и суждения диких народов.— Постигнуть все это — значит ощутить глубокую боль, но затем это приносит и утешение: такая боль есть мука родов. Бабочка хочет прорваться сквозь свою пелену, она гложет и разрывает ее — и вот, ее ослепляет и туманит непривычный свет, царство свободы. В лице людей, *способных* на эту печаль, — а как мало таких людей! — делается первый опыт, *может ли* человечество из *морального превратиться в мудрое человечество*. Солнце нового Евангелия бросает свой первый луч на высочайшие вершины в душе этих людей; тогда туманы сгущаются сильнее прежнего и рядом лежат полосы самого яркого света и самых темных сумерек. Все необходимо — так говорит новое познание; и само это познание тоже необходимо. Все невинно; и познание есть путь к уяснению этой невинности. Если наслаждение, эгоизм, тщеславие *необходимы* для созидания моральных явлений и для их высшего плода — восприятия истинности и справедливости познания, — если заблуждение и ошибки фантазии были единственным средством, с помощью которого человечество могло постепенно возвыситься до такой степени самоозарения и самоискупления, — кто имеет право презирать эти средства? Кто может быть печальным, узрев цель, к которой ведут эти пути? Правда, все в области морали не вечно, изменчиво, шатко, все течет — но *все также объемлется потоком*, который движется к единой цели. Пусть в нас продолжает еще господствовать унаследованная привычка к ложным оценкам, к ложной любви и ненависти, но под влиянием растущего познания она станет слабее: новая привычка — привычка понимания, воздержания от любви и ненависти, привычка созерцания — постепенно вырастает в нас на той же почве и, может быть, через несколько тысячелетий будет достаточно могущественна, чтобы дать человечеству силу столь же правильно созидать мудрого, невинного (сознающего свою невинность) человека, как она теперь созидает неумного, несправедливого, сознающего свою греховность человека — *ибо последний есть не противоположность первого, а подготовительная ступень к нему*.

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ: РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ

108

Двойная борьба со злом. Когда нас постигает бедствие, то его можно одолеть либо устранением его причины, либо изменением действия, которое оно оказывает на наше сознание,— т. е. истолкованием его как блага, польза которого, быть может, уяснится нам позднее. Религия и искусство (равно как метафизическая философия) пытаются воздействовать на изменение сознания, отчасти через изменение нашего суждения о переживании (например, с помощью положения: «кого Бог любит, того Он и наказывает»), отчасти через пробуждение наслаждения скорбью и вообще эмоцией (что образует исходную точку трагического искусства). Чем более человек склонен перетолковывать бедствие и приспособляться к нему, тем менее он способен усмотреть причины бедствия и устранить их; временное смягчение боли и наркотизация, которыми обыкновенно пользуются, например, при зубной боли, удовлетворяют его и при более серьезных страданиях. Чем более падает господство религий и всякого рода наркотических искусств, тем основательнее люди обращают внимание на действительное устранение бедствий; правда, это наносит ущерб сочинителям трагедий: ибо материал для трагедии все сокращается, так как область неумолимого и неотвратимого рока все больше сужается,— и еще вреднее это для священнослужителей: ибо они доселе жили наркотизацией человеческих бедствий.

109

Скорь есть познание. Как хорошо было бы, если бы ложные утверждения священнослужителей, будто существует Бог, который требует от нас добра, есть страж и свидетель каждого поступка, каждого мгновения, каждой мысли, который нас любит и через все несчастья ведет нас к лучшему,—если бы эти утверждения можно было заменить истинами, которые были бы столь же целебны, успокоительны и утешительны, как подобные заблуждения! Но таких истин не существует; философия может противопоставить здесь в лучшем случае

299

опять-таки метафизические видимости (т. е. в сущности тоже не истины). Но трагедия состоит в том, что в эти догмы религии и метафизики нельзя *верить*, если соблюдать в сердце и голове строгий метод истины; и с другой стороны, благодаря развитию человечества мы стали столь нежными, раздражительными и чувствительными к страданию, что нуждаемся в сильнейших средствах исцеления и утешения; отсюда возникает опасность, что человек может истечь кровью от познания истины. Это выражает Байрон в бессмертных стихах:

Sorrow is knowledge: they who know the most
Must mourn the deepest o'er the fatal truth,
The tree of knowledge is not that of life²⁷.

Против такой печали нет лучшего средства, как обратиться к торжественному легкомыслию Горация, по крайней мере в самые тяжелые часы душевного затмения, и вместе с ним сказать себе:

Quid aeternis minorem
consiliis animum fatigas?
Cur non sub alta vel platano vel hac
pinu jacentes —²⁸

Но во всяком случае легкомыслие или меланхолия всякого рода лучше, чем романтическая реакция и дезертирство — возврат к христианству в какой-либо форме: ибо с ним, при современном состоянии знаний, абсолютно невозможно согласиться, не запятнав навсегда своей *интеллектуальной совести* и не пожертвовав ею перед лицом самого себя и других. Пусть эта скорбь мучительна, но без скорби нельзя стать вождем и воспитателем человечества; и горе тому, кто хотел бы стремиться к этому и уже не имел бы чистой совести.

110

Истина в религии. В эпоху Просвещения значение религии не было справедливо оценено — в этом нет сомнения; но точно так же бесспорно, что в последующей реакции на просветительские идеи человечество опять-таки значительно уклонилось от справедливости, относясь к религиям с любовью, даже с влюбленностью, и усматривая в них более глубокое, а иногда и глубочайшее понимание мира; науке будто бы нужно только освободить это понимание от его догматического покрывала, чтобы обладать в мифической форме самой «истиной». Полагают — таково утверждение всех противников Просвещения, — что религии содержат, *sensu allegorico*²⁹ применительно к пониманию толпы, ту древнюю мудрость, которая есть истинная мудрость,

так как вся истинная наука Нового времени приводит к ней, а не уводит от нее; так что между древнейшими и всеми последующими мудрецами человечества царит гармония и даже тождество убеждений, и прогресс знаний — если еще говорить о таком — относится не к существу знаний, а лишь к способу их выражения. Все это понимание религии и науки насквозь ошибочно, и никто уже не решился бы теперь разделять его, если бы красноречие Шопенгауэра не взяло его под свою защиту — это громогласное красноречие, которое все же лишь через поколение нашло себе слушателей. Несомненно, что шопенгауэровское толкование человека и мира дает очень много для понимания христианства и других религий; но столь же несомненно, что он заблуждался относительно *ценности религии для познания*. Он сам здесь был слишком послушным учеником научных учителей своего времени, которые все без исключения питали слабость к романтике и отреклись от духа Просвещения; если бы он родился в наше время, он, наверно, не мог бы говорить о *sensus allegoricus* религии; напротив, по своему обыкновению он отдал бы дань истине, сказав: *никогда еще никакая религия ни прямо, ни косвенно, ни догматически, ни аллегорически не содержала истины*. Ибо каждая религия родилась из страха и нужды и вторглась в жизнь через заблуждения разума; она, может быть, когда-нибудь, находясь в опасности от науки, волгала в свою систему какое-либо философское учение для того, чтобы позднее в ней можно было найти его; но это богословская хитрость, относящаяся к эпохе, когда религия уже сама сомневается в себе. Такие богословские приемы, которые, впрочем, уже рано стали употребляться в христианстве — религии, принадлежащей образованной и пропитанной учёностью эпохе, — привели к отмеченному предвзятому мнению о *sensus allegoricus*; еще более этому содействовала привычка философов (в особенности двойственных существ: поэтических философов и философствующих художников) признавать *свои собственные* чувства основой человеческого существа вообще и тем самым открывать простор для значительного влияния своих личных религиозных чувств на идейное строение своих систем. Так как философы очень часто философствовали, подчиняясь религиозной традиции или по крайней мере унаследованной с давних времен власти «метафизической потребности», то они приходили к теориям, которые были действительно весьма похожи на воззрения иудейской, или христианской, или индусской религии — именно, похожи так, как походят дети на мать; только в данном случае отцы, как то иногда бывает, не сознавали ясно этого материнства, а в своем невинном изумлении сочиняли басни о семейном сходстве всякой религии с наукой. В действительности же между религией

и истинной наукой не существует ни родства, ни дружбы, ни даже вражды: они живут на различных планетах. Каждая философия, которая показывает сияние религиозного хвоста кометы в темноте своих последних горизонтов, заставляет относиться подозрительно ко всему, что она излагает в качестве науки: вероятно, все это тоже есть религия, хотя и принаряженная наукой.— Впрочем, если бы все народы сходились во мнении об известных религиозных вопросах, например о существовании Бога (что, кстати сказать, в отношении этого пункта не имеет места), то ведь это было бы только *аргументом против* содержания такого рода утверждений, например существования Бога: consensus gentium и вообще hominum, естественно, может касаться только глупости. Напротив, consensus omnium sapientium³⁰ не существует ни о каком предмете, за одним исключением того, о котором говорят стихи Гёте:

Alle die Weisesten aller der Zeiten
Lächeln und winken und stimmen mit ein:
Töricht, auf Bessrung der Toren zu harren!
Kinder der Klugheit, o habet die Narren
Eben zum Narren auch, wie sichs gehört!³¹

Говоря прозой, и в применении к нашему случаю, это значит: consensus sapientium состоит в том, что consensus gentium содержит глупость.

111

Происхождение религиозного культа. Если мы перенесемся в эпохи, когда религиозная жизнь процветала сильнее всего, то мы встретимся с одним основным убеждением, которого мы теперь уже не разделяем, вследствие чего нам и закрыты раз навсегда все входы в религиозную жизнь: оно касается природы и общения с ней. В те эпохи люди еще ничего не знают о законах природы; ни для земли, ни для неба не существует никакой необходимости; время года, солнечный свет, дождь могут явиться и не явиться по усмотрению. Отсутствует вообще всякое понятие о *естественной* причинности. Когда гребут на судне, то это не работа, которая движет судно, а магическая церемония, посредством которой принуждают демона двигать судно. Все болезни и даже смерть суть результат магических воздействий. Заболевания и умирание никогда не происходят естественно; само представление о «естественном процессе» отсутствует— оно смутно намечается лишь у первых греческих философов, т. е. в очень позднюю эпоху человечества, в концепции Моиры, властвующей над богами. Когда человек стреляет из

лука, то в этом всегда еще участвует иррациональная рука и сила; если внезапно иссякают источники, то прежде всего думают о подземных демонах и их кознях; и если человек неожиданно падает и умирает, то причина этому — незримое воздействие божественной стрелы. В Индии (по Леббоку³²) столяр приносит жертвы своему молотку, топору и прочим орудиям; и точно так же относится брамин к перу, которым он пишет, солдат — к оружию, которым он пользуется на поле битвы, каменщик — к своей лопатке, пахарь — к своему плугу. Вся природа, по представлению религиозных людей, есть совокупность действий существ, обладающих сознанием и волей, огромный комплекс произвольностей. В отношении всех явлений вне нас недопустимо никакое заключение, что что-либо *будет* таким или иным, что что-либо *должно* наступить в том или ином случае; приблизительно достоверным и предвидимым является только человек; человек есть *правило*, природа есть *отсутствие всякого правила* — это суждение содержит основное убеждение, господствующее над первобытной, религиозно производительной культурой. Мы, современные люди, ощущаем прямо обратное: чем богаче человек сознает теперь свое внутреннее существо, чем многозвучнее его личность, тем сильнее действует на него равномерность природы; все мы, вместе с Гёте, видим в природе великое средство к успокоению современной души, мы прислушиваемся к удару маятника на великих часах, тоскуя по тишине, покою и родине, мы как бы впиваем в себя эту равномерность и только через нее можем прийти к наслаждению самими собой. Некогда дело обстояло обратное: вспоминая о прежних, первобытных условиях жизни народов или наблюдая вблизи нынешних дикарей, мы находим, что они сильнейшим образом связаны *законом, традицией*: индивид почти автоматически подчинен закону и движется с однообразием маятника. Природа — непостижимая ужасная загадочная природа — должна представляться ему *царством свободы*, произвола, высшего могущества, как бы сверхчеловеческой ступенью бытия, или Богом. Каждый человек тех эпох и условий жизни чувствует, что от произвола природы зависит его существование, его счастье, счастье его семьи, государства, успех всех его предприятий: некоторые процессы природы должны для этого вовремя наступить, другие вовремя отсутствовать. Как можно влиять на этих ужасных незнакомцев, как можно укротить царство свободы? — так спрашивает он себя и боязливо исследует, нет ли каких-либо средств подчинить эти силы закону и обычаю и сделать их столь же закономерными, сколь закономерна его собственная жизнь. — Размышление людей, верующих в магию и чудеса, направлено на то, чтобы *подчинить природу законам*; и, коротко говоря, религиозный

культ есть результат этого размышления. Проблема, которую ставят себе люди того времени, теснейшим образом примыкает к вопросу: как может *более слабое* племя все же диктовать законы *более сильному*, воздействовать на него, управлять его поведением (в отношении к более слабому племени)? Вспоминают прежде всего о самом невинном роде принуждения, который можно осуществлять, приобретая чью-либо *склонность*. Следовательно, мольбами и молитвами, покорностью, обязательством приносить постоянную дань и дары, льстивым славословием можно воздействовать также и на силы природы, поскольку тем самым добиваются их благосклонности: любовь связует и поддается связыванию. Тогда можно заключить *договоры*, причем обе стороны взаимно обязуются к известному поведению, дают залогов и обмениваются клятвами. Но гораздо существеннее род насильственного принуждения посредством магии и колдовства. Подобно тому как человек с помощью волшебника умеет вредить даже врагу, превосходящему его по силе, как любовное волшебство действует на расстоянии, так человек верит, что, несмотря на свою слабость, он способен воздействовать и на могущественных духов природы. Главное средство всякого колдовства состоит в том, чтобы овладеть чем-либо, что принадлежит соответствующему лицу, — его волосами, ногтями, кусочком пищи с его стола или даже его изображением, его именем. Имея такой аппарат, можно колдовать; ибо основная посылка гласит: ко всему духовному принадлежит нечто телесное; с помощью последнего можно связывать дух, вредить ему и уничтожать его; телесный элемент дает орудие, посредством которого можно овладеть духовным. И как человек влияет на другого человека, так он влияет и на всякого духа природы; ибо и последний обладает телесным началом, за которое его можно ухватить. Дерево и, по сравнению с ним, росток, из которого оно вырастает, — это загадочное сопоставление, по-видимому, доказывает, что в обеих формах воплотился один и тот же дух, то в большом, то в малом объеме. Внезапно покотившийся камень есть тело, в котором действует дух; если в одинокой роще лежит глыба, то представляется невозможным, чтобы ее принесла сюда человеческая сила; следовательно, камень сам пришел сюда, т. е. в нем приютился дух. Все, что имеет тело, доступно колдовству, стало быть, и духи природы. Если бог прямо связан своим изображением, то на него можно и прямо воздействовать (посредством лишения его жертвенной пищи, бичевания, заключения в оковы и т. п.). Китайцы низших классов, чтобы насильственно добиться благосклонности своего бога, оставившего их без помощи, связывают веревками его изображение, сбрасывают с пьедестала, влачат по улицам, вываливают в грязи и навозе; «Собака ты, — приговаривают

они, — мы поселили тебя в роскошном храме, мы красиво позолотили тебя, хорошо кормили, приносили тебе жертвы, а ты так неблагодарен!» Подобные же насильственные меры в отношении изображений святых и Божьей Матери, когда они не хотели исполнять своей обязанности во время эпидемий или засух, случались еще в этом столетии в католических странах.

Из всех этих колдовских действий возникли бесчисленные церемонии; и когда, наконец, хаос их стал слишком велик, их постарались упорядочить, систематизировать, так чтобы можно было, посредством соответственного выполнения системы процедур, обеспечить себе благоприятный исход всего течения явлений природы, главным образом великого годового круговорота. Смысл религиозного культа состоит в том, чтобы склонить и принудить природу к выгоде человека, т. е. *внести в нее закономерность, которую она сама по себе не обладает*; тогда как в настоящее время мы хотим *познать* закономерность природы, чтобы подчиниться ей. Словом, религиозный культ основан на представлениях о колдовском отношении человека к человеку; и колдун древнее священника. *Но наряду с этим* культ основан и на других, более благородных представлениях: он предполагает симпатическое отношение человека к человеку, наличность благожелательности, благодарности, внимания к просьбам, договор между врагами, обеспечение залогом, притязание на охрану собственности. Человек даже на очень низких ступенях культуры не стоит к природе в отношении бессильного раба, он *не должен* обязательно быть ее безвольным слугой; на греческой ступени религии, в особенности в отношении к олимпийским богам, выражается даже как бы сожителство двух каст, более знатной и могущественной и менее знатной, причем по своему происхождению они некоторым образом близки, принадлежат к *одному* роду и не должны стыдиться друг друга. Это есть благородная черта греческой религиозности.

112

При взгляде на некоторые предметы античного культа. Как некоторые чувства утрачены нами, это видно на примере соединения шуточного и даже непристойного с религиозным чувством; ощущение возможности такого смешения исчезает, нам лишь исторически понятно еще, что оно существовало — в празднествах Деметры и Диониса, в христианских пасхальных празднествах и мистериях. Но еще и нам знакомо сочетание возвышенного с карикатурным и т. п., слияние трогательного со смешным — что, быть может, позднейшая эпоха не будет уже понимать.

Христианство как древность. Когда в воскресенье утром мы слышим звон старых колоколов, мы спрашиваем себя: возможно ли? Это относится к распятому две тысячи лет назад иудею, который говорил, что он — Сын Божий. Доказательства для такого утверждения не существует. — Несомненно, в наше время христианская религия есть древность, сохранившаяся с отдаленных времен, и что в ее утверждения верят — тогда как в других случаях мы весьма строги в проверке притязаний, — составляет, быть может, древнейшую часть этого наследия. Бог, который производит на свет детей от смертной женщины; мудрец, который призывает не работать больше, не чинить суда, но внимать знамениям предстоящего конца мира; справедливость, принимающая жертву невинного как всеискупительную жертву; некто, велящий своим ученикам пить его кровь; молитвы о свершении чуда; грехи, содеянные против Бога и отпущенные Богом; страх перед потусторонним, вратами которого оказывается смерть; образ креста как символ в некое время, не ведающее больше назначения и позора креста, — как загадочно веет от всего этого на нас, как из гробницы древнейшего прошлого! Можно ли поверить, что в нечто подобное еще верят?

Негреческое в христианстве. Греки взирали на гомеровских богов не как на своих владык и не сознавали себя их рабами, подобно иудеям. Они видели в них как бы лишь отражение самых удачных экземпляров своей собственной касты, т. е. идеал своего собственного существа, а не его противоположность. Люди и боги чувствуют себя родственными друг другу, между ними существует взаимный интерес, некоторого рода симмахия. Человек имеет высокое мнение о себе, создавая таких богов, и становится к ним в отношении, подобное отношению низшей знати к высшей; тогда как итальянские народы имеют чисто мужицкую религию и полны постоянного страха перед злыми и своевольными властителями и духами зла. Где олимпийские боги отступали на задний план, там и греческая жизнь становилась мрачнее и боязливее. — Напротив, христианство совершенно раздавило и сломило человека и как бы погрузило его в глубокую тину; среди сознания полнейшей отверженности оно внезапно бросало свет божественного милосердия, так что изумленный, оглушенный благодатью человек испускал крик восторга и на мгновение, казалось, ощущал в себе само небо. К этому болезненному эксцессу чувства и к необходимой для

него глубокой искаженности ума и сердца влекут все психологические ощущения христианства: оно хочет уничтожить, сломить, оглушить, упоить, оно не хочет лишь одного — *меры*, — и потому оно в глубочайшем смысле слова имеет варварский, азиатский, неблагородный, негреческий характер.

115

Быть религиозным с пользой. Существуют трезвые, дельные в своей профессии люди, к которым религия пришта как клочок высшей человечности; они поступают очень хорошо, оставаясь религиозными, это украшает их. — Все люди, которые не умеют владеть никаким оружием, — если причислить к оружию также язык и перо — становятся раболепными; для таких людей христианская религия весьма полезна, ибо раболепие принимает в ней внешность христианской добродетели и поразительно разукрашивается. — Люди, которым их ежедневная жизнь кажется пустой и монотонной, легко становятся религиозными; это понятно и простительно; но только они не имеют права требовать религиозности от тех, чья ежедневная жизнь протекает не пусто и не монотонно.

116

Повседневный христианин. Если бы христианство было право в своих утверждениях о карающем Боге, всеобщей греховности, благодати по избранию и опасности вечного проклятия, то было бы признаком слабоумия и бесхарактерности не стать священником, апостолом или отшельником и не трудиться со страхом и трепетом только над своим спасением; было бы бессмысленно упускать из виду вечное благо из-за временных удобств. Если предположить, что в это вообще *верят*, то повседневный христианин есть жалкая фигура, человек, который действительно не умеет считать до трех и который, впрочем, именно вследствие своей духовной невменяемости не заслуживает того сурового наказания, которым ему грозит христианство.

117

О рассудительности христианства. Это может быть сочтено ловким приемом христианства, когда оно столь громко проповедует полную нравственную негодность, греховность

и презренность человека вообще, что при этом становится уже невозможным презирать своих ближних. «Пусть он грешит сколько угодно, он все же не отличается существенно от меня; я сам недостойн и презренен в высшей мере» — так говорит себе христианин. Но и это чувство потеряло свое острейшее жало, ибо христианин уже не верит в свою личную презренность: он дурен, как человек вообще, и успокаивается немного на мысли: все мы — *одной* породы.

118

Перемена лиц. Как только религия приобретает господство, ее противниками становятся все те, кто были ее первыми последователями.

119

Судьба христианства. Христианство возникло, чтобы облегчить сердца; но теперь оно должно сначала отягчить сердца, чтобы иметь возможность потом облегчить их. Этим предопределена его судьба.

120

Доказательство от удовольствия. Приятное мнение признается истинным: это есть доказательство от удовольствия (или, как говорит церковь, доказательство от силы), которым так гордятся все религии, хотя они должны были бы стыдиться его. Если бы вера не делала блаженным, в нее не верили бы — чего же она сто́ит после этого!

121

Опасная игра. Кто теперь дает в своей душе место религиозному чувству, тот должен также дать ему возможность расти — против этого он бессилен. Тогда его существо постепенно изменяется, он отдает предпочтение всему, что примыкает к религиозному чувству и следует за ним, весь круг суждений и чувств затемняется, омрачается религиозной тенью. Чувство не может стоять на месте; итак, — нужно остерегаться!

Слепые ученики. Пока человек хорошо знает мощь и слабость своего учения, своего направления в искусстве, своей религии, сила их еще невелика. Поэтому ученик и апостол, который не видит слабости своего учения, своей религии и т. д., ослепленный авторитетом учителя и благоговением к нему, обыкновенно обладает большей силой, чем учитель. Никогда еще влияние человека и его дела не разрасталось без слепых учеников. Содействовать победе истины часто означает лишь настолько породнить ее с глупостью, чтобы сила последней вынудила победу и для первой.

Разрушение церквей. В мире нет достаточно религии даже для того, чтобы только разрушать религии.

Безгрешность человека. Если мы поймем, как «грех вошел в мир»,—именно через заблуждения разума, в силу которых люди считают друг друга и даже отдельный человек считает самого себя гораздо более черным и злым, чем он есть в действительности, то это весьма облегчает все наше сознание, и люди и мир кажутся иногда окруженными сиянием невинности, которое может давать глубокую радость. Человек среди природы сам по себе есть всегда дитя. Ребенку снится иногда тяжелый, страшный сон; но, раскрыв глаза, он всегда видит себя снова в раю.

Неверие художников. Гомер чувствует себя настолько у себя дома среди своих богов и в качестве художника испытывает от них такое удовольствие, что он во всяком случае должен был быть глубоко неверующим; с тем, что давала ему народная вера,—со скудным, грубым и отчасти ужасающим суеверием—он обращался так свободно, как скульптор со своей глиной, т. е. с той же непринужденностью, какою обладали Эсхил и Аристофан и какою отличались в Новое время великие художники Ренессанса, равно как Гёте и Шекспир.

Искусство и сила ложного толкования. Все видения, ужасы, искушения, восторги святого суть известные болезненные состояния, которые в силу вкоренившихся религиозных и психологических заблуждений он только *толкует* иначе, именно, не как болезни. — Так и демон Сократа, быть может, был лишь ушной болезнью, которую Сократ, соответственно господствовавшему моральному мировоззрению, *объяснял* себе по-другому, нежели принято теперь объяснять. Не иначе обстоит дело с безумием и исступленными речами пророков и оракулов; то *значение*, которое признавалось за ними, обусловлено всегда степенью знания, воображения, влечений, нравственности в голове и сердце *толкователей*. К величайшим действиям *тех* людей, которых именуют гениями и святыми, принадлежит то, что они добывают себе толкователей, которые, ко благу человечества, *не понимают* их.

Почитание безумия. Так как было замечено, что возбужденное состояние часто просветляет голову и вызывает счастливые мысли, то решили, что в состоянии высшего возбуждения человек приобретает самые лучшие мысли и осеняется вдохновением, и потому безумного стали почитать как мудреца и прорицателя. В основе этого лежит ложное умозаключение.

Обетование науки. Современная наука имеет своей целью минимум страдания и максимум продолжительности жизни — т. е. своего рода вечное блаженство, правда весьма скромное по сравнению с обетованиями религий.

Недопустимая расточительность. В мире недостаточно любви и благости, чтобы их можно было расточать воображаемым существам.

Сохранение религиозного культа в душе. Католическая церковь и до нее весь античный культ обладали целым арсеналом

средств, чтобы внушать человеку необычные настроения и уводить его от холодного расчета выгод или чистого разумного мышления. Церковь, дрожащая от глубоких звуков, глухие, непрерывные, сдержанные призывы толпы священнослужителей, которые непроизвольно переносят свое напряженное состояние на общину и заставляют ее трепетно внимать, как если бы готовилось чудо,—архитектурное впечатление от церкви, которая в качестве жилища божества простирается без конца и заставляя во всех темных углах ощущать шорох божества,—кто хотел бы вернуть людям подобные свершения, раз уже утрачена вера в их предпосылки? Но результаты всего этого не утрачены: внутренний мир возвышенных, трогательных, таинственных, глубоко покаянных, блаженно-выжидательных настроений укрепился в человеке преимущественно под влиянием культа; все, что из этого существует теперь в душе, было возвращено с зарождением, ростом и расцветом религиозного культа.

131

Религиозные послеродовые боли. Как бы нам ни казалось, что мы отвыкли от религии, это произошло не в такой степени, чтобы мы не испытывали радости от религиозных ощущений и настроений, лишенных всякого логического содержания, например в музыке; и если философия показывает нам правомерность метафизических надежд и приносимого ими глубокого душевного мира и, например, говорит о «достоверности всего Евангелия во взоре мадонн Рафаэля», то мы с особенной сердечностью идем навстречу таким изречениям и рассуждениям: философу тут легко доказывать — то, что он дает, гармонирует с тем, чего ищет сердце. Это свидетельствует, что менее осмотрительные свободные умы шокируются только догматами, но что им очень хорошо известно очарование религиозного чувства; им трудно ради первых расстаться с последним.— Научная философия должна серьезно остерегаться, чтобы в силу этой потребности — возникшей и, следовательно, преходящей потребности — в нее не были контрабандно внесены заблуждения; даже логики говорят о «чаяниях» истины в морали и искусстве (например, о чаянии того, «что сущность вещей едина») — что должно было бы быть воспрещено им. Между осторожно выведенными истинами и такими «чаемыми» вещами остается та непроходимая пропасть, что первые обязаны своим возникновением интеллекту, последние — потребности. Голод не доказывает, что для его насыщения *существует* пища, он только хочет пищи. «Чаять» не значит в какой-либо мере познавать бытие вещи, а только значит считать ее возможной, поскольку ее

боишься или желаешь; само по себе «чаяние» не приближает ни на шаг к царству достоверности.— Непроизвольно кажется, будто религиозно окрашенные отделы какой-либо философии доказаны лучше, чем другие; в сущности дело обстоит как раз наоборот — у нас есть только внутреннее желание, чтобы это так *было*,— т. е. чтобы утешительное было также истинным. Это желание склоняет нас принимать плохие основания за хорошие.

132

О христианской потребности спасения. По тщательном размышлении должно быть возможно найти свободное от мифологии объяснение для того явления в душе христианина, которое зовется потребностью спасения,— т. е. чисто психологическое объяснение. Доселе, правда, психологическое объяснение религиозных явлений и процессов пользовалось довольно плохой репутацией, поскольку в этой области проявляло свою бесплодную деятельность богословие, именующее себя свободным; ибо последнее, как это вытекает из духа его основателя Шлейермахера, с самого начала было направлено на сохранение христианской религии и на устойчивость христианского богословия; в психологическом анализе религиозных «фактов» последнее должно было получить новую опорную точку и прежде всего новое занятие. Не смущаясь подобными предшественниками, мы решаемся дать следующее толкование означенного явления.— Человеку знакомы известные действия, которые с точки зрения господствующей расценки действий стоят весьма низко; он открывает в себе даже влечение к таким действиям, которое кажется ему почти столь же неизменным, как и все его существо. Как хотелось бы ему приучиться к другому роду действий, которые господствующая оценка признает высшими и лучшими, как хотелось бы ему исполниться той чистой совести, которая должна сопровождать самоотверженное настроение! К сожалению, дело остается при этом желании; и недовольство тем, что оно не может быть осуществлено, присоединяется ко всем другим родам недовольства, которые вызывала в нем его судьба или последствия этих, признанных дурными, действий; так что возникает глубокое душевное расстройство, ищущее врача, который мог бы устранить эту и все прочие его причины.— Это состояние не ощущалось бы так горько, если бы человек свободно сравнивал себя лишь с другими людьми; тогда он не имел бы никакого основания быть особенно недовольным самим собой, он нес бы только всеобщее бремя человеческой неудовлетворенности и человеческого несовершенства.

Но он сравнивает себя с существом, которое способно на одни только указанные действия, именуемые неэгоистическими, и которое живет в постоянном сознании самоотверженного настроения,— с Богом; и благодаря тому, что он смотрит в это светлое зеркало, его собственное существо кажется ему темным и необычайно искаженным. Далее, мысль об указанном существе пугает его, поскольку оно предносится его воображению как карающая справедливость; во всевозможных крупных и мелких событиях своей жизни он усматривает его гнев и угрозы и даже заранее предвкушает те истязания, которым подвергнет его этот судья. Кто поможет ему в такой опасности, которая ввиду безграничной длительности наказания своей чудовищностью превосходит все другие представляемые ужасы?

133

Прежде чем изобразить это состояние в его дальнейших последствиях, мы должны все же признаться себе, что человек попал в него не благодаря своей «вине» или «греху», а благодаря ряду заблуждений разума; что если его собственное существо представлялось ему столь темным и ненавистным, то это была вина зеркала, и что названное зеркало есть *его собственное* создание— весьма несовершенное создание человеческого воображения и рассуждения. Прежде всего существо, которое способно к одним только чисто неэгоистическим действиям, еще более фантастично, чем птица Феникс; его даже нельзя себе отчетливо представить уже потому, что все понятие «неэгоистического действия» при строгом исследовании улетучивается, как дым. Никогда человек не делал ничего, что было бы сделано исключительно для других и не имело бы никакого личного мотива; да и как *мог* бы он сделать что-либо, что не имело бы отношения к нему, т. е. было бы лишено внутреннего принуждения (которое ведь должно иметь основой какую-либо личную потребность)? Как могло бы его действовать помимо его?— Напротив, Бог, который есть *всецело* любовь, как это иногда принимается, был бы не способен ни к какому неэгоистическому поступку; но при этом следовало бы вспомнить мысль Лихтенберга, относящуюся, правда, к несколько более низкой сфере: «Для нас невозможно *чувствовать* за других, как принято говорить; мы чувствуем всегда лишь за себя самих. Сказанное звучит жестоко, но оно вовсе не таково, если его правильно понять. Человек не любит ни отца, ни матери, ни жены, ни детей, а всегда лишь приятные ощущения, которые они ему доставляют»³³, или, как говорит Ларошфуко: «Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé»³⁴.

Почему действия любви *ценятся* выше, чем иные действия,— именно не по существу, а ради их полезности,— об этом можно узнать в упомянутых уже выше исследованиях «о происхождении моральных чувств». Но если бы человек пожелал быть вполне подобным такому Богу любви, делать и искать всего для других и ничего — для себя, то это невозможно уже потому, что он должен *очень много* делать для себя, чтобы вообще быть в состоянии сделать что-либо из любви к другим. Далее, это предполагает, что другой человек достаточно эгоистичен, чтобы постоянно принимать эти жертвы, эту жизнь ради него; так что любящие и самоотверженные люди заинтересованы в сохранении бессердечных и неспособных к самопожертвованию эгоистов, и высшая нравственность, для своего же существования, должна была бы прямо *требовать* существования безнравственности (чем, правда, она отменяла бы самое себя).— Далее: представление о Боге беспокоит и порабощает нас до тех пор, пока мы в него верим, но как оно *возникло* — это при современном состоянии сравнительно-этнологической науки не возбуждает уже сомнений; и с уяснением этого возникновения отпадает и указанная вера. С христианином, который сравнивает свое существо с существом Бога, происходит то же самое, что с Дон-Кихотом, который недостаточно ценит свою собственную храбрость, потому что голова его полна представлений о чудесных подвигах героев рыцарских романов: масштаб, которым в обоих случаях производится измерение, относится к царству вымысла. Но если отпадает представление о Боге, то отпадает и чувство «греха» как нарушения божественных предписаний, как пятна на создании, посвященном Богу. Тогда, вероятно, остается только то недовольство, которое срослось со страхом перед наказаниями земного суда или перед презрением людей и родственно этому чувству; но страдание от угрызений совести, острейшее жало в чувстве греха, уже надломлено, когда человек сознаёт, что в своем поведении может преступить человеческие традиции, человеческие предписания и порядки, но что это, правда, совсем не угрожает «вечному спасению души» или отношению души к Божеству. Если человеку удастся, сверх того, приобрести и воспринять в плоть и кровь философское убеждение о безусловной необходимости всех поступков и об их полной безответственности, то исчезает и указанный остаток угрызений совести.

Но если христианин, как сказано, доходит до чувства самопрезрения в силу некоторых заблуждений, т. е. в силу ложного,

ненаучного истолкования своих поступков и ощущений, то ему приходится с величайшим изумлением заметить, что это состояние презрения, угрызений совести, вообще недовольства не удерживается, что иногда бывают часы, когда все это выметается из его души и он снова чувствует себя свободным и бодрым. В действительности здесь побеждает наслаждение своей собственной личностью, удовольствие от собственной силы, в союзе с необходимым ослаблением всякого сильного возбуждения: человек снова любит себя, он чувствует это,—но именно эта любовь, эта новая самооценка кажется ему невероятной, он может видеть в ней лишь совершенно незаслуженное излияние на него сверху света благодати. Если раньше он во всех событиях усматривал предупреждения, угрозы, кары и всякого рода признаки Божьего гнева, то теперь он *истолковывает* свой опыт как проявление благости Бога; одно событие кажется ему исполненным любви, другое — полезным указанием, третье, и в особенности его радостное настроение, — доказательством, что Бог милостив. Как прежде, в состоянии неудовлетворенности, он ложно истолковывал главным образом свои поступки, так теперь он истолковывает преимущественно свои переживания; утешительное настроение он понимает как действие вне его стоящей силы, любовь к самому себе представляется ему любовью Бога; то, что он называет милостью и предварением спасения, есть в действительности самопомилование, самоспасение.

135

Итак, известная ложная психология, известного рода фантастика в истолковании мотивов и переживаний есть необходимая предпосылка того, чтобы человек стал христианином и испытал потребность в спасении. С уяснением этих заблуждений разума и фантазии человек перестает быть христианином.

136

О христианском аскетизме и святости. Если некоторые мыслители пытались в редких явлениях нравственности, которые принято называть аскетизмом и святостью, видеть чудо, освещение которого факелом разумного объяснения почти равносильно богохульству и оскорблению святости,— то, с другой стороны, искушение такого богохульства чрезвычайно сильно. Могущественное влечение *природы* во все времена приводило вообще к протесту против этих явлений; наука, поскольку она,

как сказано, есть подражание природе, позволяет себе по крайней мере возражать против утверждаемой необъяснимости и даже неприступности этих явлений. Правда, ей это до сих пор не удавалось: указанные явления все еще не объяснены, к великому удовольствию упомянутых почитателей морально-чудесного. Ибо, говоря вообще: необъясненное безусловно должно быть необъяснимым, необъяснимое безусловно должно быть неестественным, сверхъестественным, чудесным — таково требование всех религиозных людей и метафизиков (а также и художников, если они в то же время и мыслители), тогда как научный человек видит в этом требовании «злой принцип». — Первое общее предположение, на которое прежде всего наталкиваешься при рассмотрении святости и аскетизма, состоит в том, что они имеют сложную природу; ибо почти всюду, как в физическом, так и в моральном мире, удавалось сводить мнимо чудесное на сложное, многообразно обусловленное. Итак, попытаемся сначала изолировать отдельные влечения в душе святого и аскета, а затем представить их себе слитыми воедино.

137

Существует упорство в борьбе с самим собой, к утонченнейшим проявлениям которого принадлежат иные формы аскетизма. Некоторые люди испытывают столь сильную потребность проявлять свое могущество и властолюбие, что — за отсутствием других объектов или так как иначе это им никогда не удавалось — приходят наконец к тому, что начинают тиранизировать некоторые части самих себя, как бы отрезки или ступени себя самих. Так, иной мыслитель высказывает мнения, которые явно не могут содействовать увеличению или улучшению его репутации; иной прямо накаркивает на себя неуважение других людей, хотя, соблюдай он молчание, ему было бы легко остаться уважаемым человеком; иные отрекаются от своих прежних мнений и не боятся, что впредь их будут считать непоследовательными; напротив, они сами тщатся об этом и ведут себя как дерзкие наездники, которым больше всего нравится, когда их конь становится диким, покрывается пеною и перестает им повиноваться. Так человек подымается опасными путями на высочайшие горные вершины, глумясь над своей собственной боязливостью и над своими дрожащими коленами; так философ объявляет себя сторонником аскетизма, смирения и святости, в свете которых его собственный образ совершенно обезображивается. Это разрушение самого себя, эта насмешка над своей собственной природой, это *spernere se sperni*³⁵, которому религии придают такое большое значение, есть, собственно,

лишь весьма высокая степень тщеславия. Вся мораль Нагорной проповеди относится сюда: человек испытывает истинное сладострастие, насилуя самого себя чрезмерными требованиями и затем обожествляя этот тиранически требовательный элемент своей души. Во всякой аскетической морали человек поклоняется части самого себя, как Богу, и для этого должен признать дьявольской другую свою часть.—

138

Человек не во всякое время одинаково нравственен— это известно; если оценивать его нравственность по способности к великим самоотверженным решениям и к самоотречению (которая, став длительной и превратившись в привычку, есть святость), то он нравственнее всего в состоянии *аффекта*; более высокое возбуждение дает ему совершенно новые мотивы, в которые он, быть может, не способен был даже поверить в своем обычном трезвом и холодном настроении. Как это возможно? Вероятно, в силу близости всего великого и сильно возбуждающего; раз уж человек пришел в состояние исключительной душевной напряженности, то он одинаково способен решиться и на страшную месть, и на страшное преодоление своей потребности в мести. Под влиянием сильной эмоции он стремится во всяком случае к великому, могучему, чудовищному, и если он случайно замечает, что пожертвование самим собой дает ему такое же или еще большее удовлетворение, чем принесение в жертву других, то он выбирает первое. Итак, ему, собственно, важно только разряжение своей эмоции; и чтобы облегчить свое напряженное состояние, он способен иногда схватить руками копыя своих врагов и погрузить их в свою грудь. Что в самоотречении, а не только в мести, лежит нечто великое— эта мысль должна была быть привита человечеству лишь путем долгого приучения; Божество, которое жертвует самим собою, было самым сильным и влиятельным символом этого рода величия. В качестве одоления трудноодолимого врага, в качестве внезапного овладения аффектом— в этом качестве *является* здесь отречение, и постольку оно признается вершиной нравственности. В действительности дело идет здесь о замене одного представления другим, тогда как само настроение сохраняет свою прежнюю высоту, остается на одном и том же уровне. Отрезвевшие, отдыхающие от аффекта люди не понимают уже моральности таких мгновений, но восторг всех, кто пережил их с ними, поддерживает их; гордость есть их утешение, когда ослабевает аффект и понимание их поступков. Итак, в сущности, и эти са-

моотверженные поступки не нравственны, поскольку они совершены не исключительно в интересах других; напротив, в таком самоотречении другой человек является лишь поводом для того, чтобы напряженное настроение могло найти себе облегчение.

139

В некоторых отношениях и аскет хочет облегчить себе жизнь: обыкновенно через полное подчинение себя чужой воле или всеобъемлющему закону и ритуалу; например, брамин ничего не предоставляет своему собственному решению и каждый свой шаг подчиняет священному предписанию. Это подчинение есть могучее средство, чтобы овладеть собою; человек занят, следовательно, не скучает и вместе с тем не имеет повода для проявления своей личной воли или страсти; совершенное деяние не влечет за собой чувства ответственности и связанных с ним мук раскаяния. Человек отрекается раз навсегда от своей воли, и это легче, чем иногда при случае отречься от нее; подобно тому как легче совсем отказаться от какого-либо вождения, чем соблюдать в нем меру. Если мы обратим внимание на современное отношение человека к государству, то мы и здесь увидим, что безусловное повиновение удобнее, чем условное. Итак, святой облегчает себе жизнь такой полной отдачей своей личности, и было бы ошибкой смотреть на это явление с изумлением, как на высший героический подвиг нравственности. Во всяком случае, осуществлять без колебаний и неясности свою личность труднее, чем отрешиться от нее указанным способом; кроме того, осуществление это требует гораздо большего ума и размышления.

140

После того как во многих труднообъяснимых поступках я нашел проявления удовольствия от *эмоции самой по себе*, мне хотелось бы и в отношении самопрезрения, которое принадлежит к признакам святости, а также в действиях самоистязания (через голод и бичевание, вывих членов и симуляцию безумия) видеть средство, с помощью которого такие натуры борются с общей усталостью своей жизненной воли (своих нервов); они пользуются самыми мучительными раздражающими средствами и жестокостями, чтобы хоть на время очнуться от того оупения и скуки, в которые они так часто впадают в силу своей духовной бесчувственности и указанного подчинения чужой воле.

Наиболее обычное средство, которое применяет аскет и святой, чтобы сделать свою жизнь все же выносимой и занимательной, состоит в ведении войн и в смене победы и поражения. Для этого ему нужен противник, и он находит его в так называемом внутреннем враге. В особенности он пользуется своим влечением к тщеславию, своим честолюбием и властолюбием, а также своими чувственными вожделениями, чтобы превратить собственную жизнь в длительную битву и рассмотреть самого себя как поле битвы, на котором с переменным успехом борются добрые и злые духи. Как известно, чувственная фантазия умеряется и даже почти подавляется при правильных половых сношениях и, наоборот, разнуздывается и дичает при воздержании или беспорядочных сношениях. Фантазия многих христианских святых была необычайно загрязнена; в силу теории, что эти вожделения суть действительные демоны, буйствующие в них, они не чувствовали себя при этом особенно ответственными; этому чувству мы обязаны столь поучительной откровенностью их признаний. В их интересах было, чтобы эта борьба в известной мере постоянно поддерживалась, ибо она, как сказано, делала занимательной их пустынную жизнь. Но чтобы борьба казалась достаточно важной и возбуждала постоянное участие и изумление у несвятых, нужно было все более хулить и позорить чувственность; и опасность вечного проклятия была так тесно связана с этой областью, что, по всей вероятности, в течение целых эпох христиане имели нечистую совесть при зачатии детей, чем был, несомненно, нанесен большой вред человечеству. И все же истина поставлена здесь вверх ногами — что особенно не подобает истине. Правда, христианство сказало: каждый человек зачат и рожден в грехе, и в невыносимо преувеличенном христианстве Кальдерона эта мысль снова связалась в узел и укрепилась, так что он осмелился высказать самый извращенный парадокс, какой только можно себе представить, в известных стихах:

Величайшая вина человека —
есть то, что он родился³⁶.

Во всех пессимистических религиях акт зачатия ощущается как нечто дурное, но это ощущение ни в коем случае не имеет общечеловеческого значения, и даже не все пессимисты сходятся в своем суждении об этом. Эмпедокл, например, ничего не знает о постыдном, дьявольском, греховном во всех эротических делах; напротив, в великой юдоли бедствий он видит одно только целительное и утешительное явление — Афродиту; она

есть для него залог, что борьба не будет длиться вечно, а некогда уступит власть более кроткому демону. Христианские пессимисты-практики, как сказано, были заинтересованы в том, чтобы сохранило господство иное мнение; в своем одиночестве и при духовной опустошенности своей жизни они постоянно нуждались в живом враге — и притом во враге, пользующемся всеобщим признанием, борьба и одоление которого должны были в глазах всех несвятых делать их полунепостижимыми, сверхъестественными существами. Когда этот враг наконец, вследствие их образа жизни и разрушенного здоровья, был навсегда обращен в бегство, они тотчас же смогли *видеть* свою душу населенной новыми демонами. Колебание высокомерия и смирения на чашах душевных весов занимало их мудрствующие головы так же основательно, как смена вождения и душевного покоя. В то время психология служила для того, чтобы не только подозревать все человеческое, но чтобы клеветать на него, бичевать и распинать его: люди *хотели* находить себя как можно более дурными и злыми, искали страха в связи со спасением души, отчаяния в своих силах. Все естественное, чему человек навязывает представление дурного, греховного (как он привык еще и теперь делать это в отношении эротического момента), отягощает, омрачает воображение, создает пугливый взор, заставляет человека враждовать с самим собой и делает его неуверенным и недоверчивым; даже его сны приобретают привкус измученной совести. И все же это страдание от естественного совершенно не основано на самой природе вещей: оно есть лишь следствие *мнений* о вещах. Легко понять, как люди портятся благодаря тому, что они называют дурным неизбежно естественное и позднее ощущают его таковым. Религия и те метафизики, которые хотели бы видеть человека злым и греховным по природе, пускают в ход эту уловку: они чернят природу в его сознании и тем *делают* его самого дурным, ибо он научается ощущать себя дурным, так как не может снять с себя одеяние природы. Постепенно, при долгой жизни в природном элементе, он чувствует себя подавленным таким бременем грехов, что нужны сверхъестественные силы, чтобы снять с него это бремя; и тем самым на сцену выступает рассмотренная уже потребность в спасении, которая соответствует совсем не действительной, а лишь воображаемой греховности. Просматривая отдельные моральные утверждения в источниках христианского мировоззрения, мы всюду найдем, что сознательно ставятся чрезмерные требования, для того чтобы человек *не мог* удовлетворить им: цель этих требований не в том, чтобы человек *становился* более нравственным, а в том, чтобы он чувствовал себя *возможно более греховным*. Если бы человеку не было *приятно* это чувство,— для чего бы

он создал такое представление и так долго держался его? Подобно тому как в античном мире была затрачена неизмеримая сила духа и изобретательности, чтобы посредством торжественных культов увеличить радость жизни,— так в эпоху христианства равным образом было посвящено неизмеримо много духа иному стремлению: человека нужно было всеми мерами заставить чувствовать себя греховным и тем вообще возбудить, оживить, одухотворить его. Возбудить, оживить, одухотворить во что бы то ни стало — не есть ли это лозунг эпохи ослабевшей, перезрелой, переразвитой культуры? Круг всех естественных ощущений был уже сотни раз испытан, душа утомилась ими; тогда святой и аскет открыли новый род жизненных побуждений. Они становились перед взорами всех не столько в качестве примера для подражания, сколько в качестве страшного и все же восхитительного зрелища, которое разыгрывается на грани между здешним и нездешним мирами, где каждый в ту пору мнил видеть то лучи небесного света, то грозные, исходящие из подземных глубин языки пламени. Взор святого, обращенный на страшный во всех отношениях смысл краткой земной жизни, на близость последнего решения о бесконечных новых этапах жизни, этот обугливающий взор в полуразрушенном теле заставлял людей старого мира трепетать до последних глубин души; взглянуть украдкой, отвернуться с содроганием, снова почуять сладость зрелища, отдаться ему, насытиться им, пока душа не затрепещет в огне и морозе лихорадки,— это было последним удовольствием, которое нашла древность, после того как она стала нечувствительной даже к зрелищу борьбы людей и зверей.

142

Я подвожу итоги сказанному: то душевное состояние, которое присуще святому или стоящему на пути к святости, складывается из элементов, хорошо известных нам всем; но только под влиянием иных, не религиозных, представлений они обнаруживают иную окраску и тогда обыкновенно навлекают на себя даже порицание людей, тогда как, отороченные религией и конечным смыслом существования, они могут рассчитывать на восхищение и даже поклонение — по крайней мере могли рассчитывать в прежние времена. Святой либо упражняет то упорство в борьбе с самим собой, которое весьма родственно властолюбию и дает даже самому одинокому человеку ощущение могущества; либо его воспаленное чувство переходит от желания дать простор своим страстям к желанию обуздать их, как диких коней, под могучим давлением гордой души; либо он стремится к прекращению всех нарушающих

покой, мучительных, раздражающих ощущений, к сну наяву, к длительному отдыху на лоне тупой, животной и растительной бесчувственности; либо он ищет борьбы и разжигает ее в себе, потому что скука являет ему свое зевающее лицо: он бичует свое самообожествление самопрезрением и жестокостью, он наслаждается диким бунтом своих страстей, острой скорбью греха, даже представлением своей гибели; он умеет ставить западню своему аффекту, например внешнему властолюбию, так что последнее переходит в состояние величайшего унижения, и возбужденная душа святого выбрасывается этим контрастом из своей колеи; и наконец, если он жаждет видений, бесед с мертвецами или божественными существами, то он стремится в сущности лишь к редкому роду сладострастия — но, быть может, к тому сладострастию, в котором, как в узле, связаны все иные его роды. Новалис, один из авторитетов в вопросах святости на основании личного опыта и инстинкта, с наивной радостью высказывает однажды всю ее тайну: «Весьма удивительно, что ассоциация сладострастия, религии и жестокости не обратила внимания людей уже давно на их тесное сродство и общую тенденцию»³⁷.

143

Не то, что *есть* святой, а то, что он *означает* в глазах несвятых, придает ему его всемирно-историческую ценность. Благодаря тому что о нем заблуждались, ложно истолковывали его душевные состояния и самым решительным образом выделяли его из числа остальных людей, как нечто безусловно несравнимое и чужеродно-сверхчеловеческое, — благодаря этому он приобрел ту исключительную силу, с помощью которой он мог владеть воображением целых народов и эпох. Он сам не знал себя; он сам понимал письма своих настроений, влечений, поступков согласно искусству толкования, которое было столь же натянуто и неестественно, как пневматическое толкование Библии³⁸. Бестолковое и больное в его натуре, с ее сочетанием духовной нищеты, плохого знания, испорченного здоровья, чрезмерно раздраженных нервов, оставалось скрытым для его собственного взора, как и для взора посторонних наблюдателей. Он не был особенно добрым человеком и еще менее был особенно мудрым человеком; но он *означал* нечто, что по благодати и мудрости превосходит всякую человеческую меру. Вера в него укрепляла веру в божественное и чудесное, в религиозный смысл всего бытия, в предстоящий день последнего суда. В вечернем блеске закатывающегося солнца мира, которое сияло над христианскими народами, тень святого вы-

растала до чудовищных размеров; она достигла такой высоты, что даже в наше время, уже не верующее в Бога, находятся еще мыслители, которые веруют в святого.

144

Само собою разумеется, что этому портрету святого, который набросан по среднему экземпляру всего типа, можно противопоставить иные рисунки, которые способны произвести более приятное впечатление. Отдельные исключения из этого типа выделяются либо особой кротостью и благожелательностью к людям, либо очарованием необычайной действенной силы; другие в высшей степени привлекательны, потому что известные фантастические представления изливают на все их существо потоки света, как это, например, имеет место с прославленным основателем христианства, считавшим себя единокрожденным Сыном Божиим и оттого чувствовавшим себя безгрешным; так что он силою воображения — о котором не следует судить слишком сурово, так как вся древность кишмя кишела сыновьями Божиими, — достиг той же цели, чувства полной безгрешности, полной безответственности, которое сегодня посредством науки доступно каждому. — Точно так же я отвлекся от индусских святых, которые стоят на промежуточной ступени между христианским святым и греческим философом и в этом смысле не представляют чистого типа; познание, наука — поскольку таковая существовала, — возвышение над другими людьми через логическую дисциплину и воспитание мышления считались у буддистов ценными, как признаки святости, тогда как те же самые качества в христианском мире отвергались и объявлялись еретическими, как признаки греховности.

ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ: ИЗ ДУШИ ХУДОЖНИКОВ И ПИСАТЕЛЕЙ

145

Мнимая изначальность совершенного. Мы привыкли не ставить вопроса о возникновении всего совершенного, а, наоборот, наслаждаться его настоящим состоянием, как если бы оно выросло из земли по мановению волшебства. Вероятно, на нас действует здесь еще остаток первобытного мифологического ощущения. Нам почти кажется (например, когда мы созерцаем греческий храм вроде пестумского), что некий бог, играя, построил себе однажды утром жилище из таких огромных тяжестей; в других случаях нам мнится, будто душа была внезапно вколдована в камень и теперь хочет говорить через него. Художник знает, что его произведение оказывает полное действие, лишь когда оно возбуждает веру в импровизацию, в чудесную внезапность возникновения; поэтому он при случае сознательно содействует этой иллюзии и вводит в искусство элементы вдохновенного беспокойства, слепого беспорядка, чуткой грезы при начале творения — в качестве средств обмана, которые должны настроить душу зрителя или слушателя так, чтобы она верила во внезапное появление совершенного. — Теория искусства, разумеется, должна самым решительным образом восстать против этой иллюзии и показать те ложные умозаключения и дурные привычки разума, в силу которых он попадает в сети художника.

146

Чувство правды у художника. Художник имеет более слабую нравственность в отношении познания истины, чем мыслитель; он отнюдь не хочет лишиться права на блестящие, глубокомысленные истолкования жизни и борется против трезвых, простых методов и выводов. Внешне он ратует за высшее достоинство и значение человека; в действительности же он не намерен отказаться от условий, при которых его искусство может производить *наибольшее впечатление*, — т. е. от всего фантастического, мифического, неверного, крайнего, от влечения к символам, от переоценки личности и веры в какую-то чудес-

ную природу гения; он, следовательно, считает сохранение своей манеры творчества более важным, чем научная преданность истинному во всякой, хотя бы и в самой непритязательной, его форме.

147

Искусство как заклинатель мертвых. Искусство исполняет, между прочим, задачу консервирования, а также некоторого разукрашивания погасших, потускневших представлений; разрешая эту задачу, оно плетет связующую нить между различными эпохами и заставляет возвращаться духов прежних времен. Правда, здесь возникает лишь кажущаяся жизнь, как над могилами или как возвращение любимых усопших во сне; но по крайней мере на мгновение еще раз просыпается старое ощущение, и сердце бьется по уже позабытому такту. Памятуя эту общую пользу искусства, нужно относиться снисходительно к самому художнику, если он не стоит в первых рядах просвещения и прогрессивного *омужествления* человечества: он на всю жизнь остался ребенком или юношей и задержался на той позиции, в которой им завладели его художнические инстинкты; но ощущения первых ступеней жизни, как известно, стоят ближе к ощущениям прошедших эпох, чем к ощущениям нынешнего века. Непроизвольно его задачей становится делать человечество более ребяческим; в этом — его слава и его ограниченность.

148

Поэты как облегчители жизни. Поэты — поскольку и они хотят облегчить жизнь людей — либо отвращают свой взор от тягостного настоящего, либо помогают настоящему приобрести новые краски посредством света, которым они заставляют излучаться прошедшее. Чтобы иметь возможность делать это, они должны сами быть в известных отношениях существами, обращенными назад; так что ими можно пользоваться как мостами к отдаленнейшим временам и представлениям, к отмирающим или уже отмершим религиям и культурам. Они, собственно, всегда и неизбежно суть *эпигоны*. Впрочем, об их средствах облегчения жизни можно сказать кое-что неблагоприятное: они успокаивают и исцеляют только временно, только на мгновение; они даже задерживают людей в работе над действительным улучшением условий жизни, устраняя или паллиативно облегчая страсти неудовлетворенного, влекущие к действию.

Медленная стрела красоты. Самый благородный вид красоты есть тот, который не сразу захватывает, который овладевает не бурным упоением (такая красота легко возбуждает отвращение), а тот медленно вливающийся вид красоты, который почти незаметно уносишь с собой, который потом иногда снова встречаешь во сне и который, наконец, после того как он долго скромно лежал в нашем сердце, всецело овладевает нами, наполняет наши глаза слезами и наше сердце — тоской. — К чему стремимся мы, созерцая красоту? К тому, чтобы быть прекрасными; нам мнится, с этим должно быть связано много счастья. — Но это есть заблуждение.

Одушевление искусства. Искусство подымает главу, когда религии приходят в упадок. Оно перенимает множество порожденных религией чувств и настроений, согревает их у своего сердца и становится теперь само более глубоким, одухотворенным, так что способно сообщать воодушевление и возвышенное настроение, чего оно еще не могло делать раньше. Возрастающее богатство религиозного чувства становится потоком, который постоянно прорывается наружу и хочет завоевать все новые области; но растущее просвещение поколебало догматы религии и внушило основательное недоверие к ней; поэтому чувство, вытесненное просвещением из религиозной сферы, устремляется в искусство; в отдельных случаях также в политическую жизнь, а иногда даже прямо в науку. Всюду, где в человеческих стремлениях заметна более возвышенная и мрачная окраска, можно предполагать налет духобоязни, запах ладана и тень церквей.

Чем украшает ритм. Ритм накладывает туманное покрывало на реальность; он побуждает к некоторой искусственности речи и нечистоте мышления; тень, которую он набрасывает на мысль, то закрывает, то подчеркивает явления. Как тени нужны для украшения, так «смутное» нужно для большей отчетливости. — Искусство делает выносимым вид жизни, окутывая ее дымкой нечистого мышления.

Искусство безобразной души. Искусству ставят слишком тесные границы, если требуют, чтобы в нем имела право высказываться только упорядоченная, нравственно уравновешенная душа. Как в пластических искусствах, так и в музыке и поэзии существует искусство безобразной души наряду с искусством прекрасной души; и самые могущественные действия искусства — умение потрясать души, заставлять камни двигаться и превращать зверей в людей — быть может, лучше всего удавались именно этому роду искусства.

Искусство причиняет скорбь мыслителю. Насколько сильна метафизическая потребность и как трудно дается природе последнее расставание с ней, можно усмотреть из того, что даже в свободном уме, когда он уже освободился от всего метафизического, высшие художественные впечатления легко вызывают созвучное дрожание давно онемевшей и даже разорванной метафизической струны; например, внимая Девятой симфонии Бетховена, он чувствует себя витающим над землей в звездном храме с мечтою *бессмертия* в сердце; звезды как бы сияют вокруг него, и земля опускается все ниже.— Когда он отдает себе отчет в этом состоянии, он чувствует глубокий укол в сердце и вздыхает о человеке, который вернул бы ему утраченную возлюбленную — называется ли она метафизикой или религией. В такие мгновения проверяется его интеллектуальный характер.

Играть жизнью. Легкость и ветреность гомеровской фантазии была нужна, чтобы ослабить и на время уничтожить чрезмерно страстный дух и слишком острый рассудок греков. Когда у них говорит рассудок — сколь грубой и жестокой является тогда жизнь! Они не обманываются, но они сознательно украшают жизнь ложью. Симонид³⁹ советовал своим соотечественникам принимать жизнь как игру; скорбь серьезности была им слишком хорошо известна (людское горе есть ведь тема песен, которым так охотно внемлют боги), и они знали, что одно только искусство может даже горе превращать в наслаждение. Но в наказание за это убеждение ими настолько овладела страсть к выдумкам, что и в повседневной жизни им было трудно освободиться от лжи и обмана; ведь вся порода поэтов

чувствует склонность ко лжи и, вдобавок, еще ощущает ее невинность. Эта черта, вероятно, приводила иногда в отчаяние соседние грекам народы.

155

Вера во вдохновение. Художники заинтересованы в том, чтобы люди верили во внезапные озарения, в так называемое вдохновение; как если бы идея художественного или поэтического произведения, основная мысль философской системы сходила с неба в виде света благодати. В действительности фантазия хорошего художника или мыслителя творит постоянно хорошее, посредственное и плохое, но его острое и опытное суждение отвергает, выбирает, сочетает, как это видно теперь из записных книжек Бетховена, который постепенно составлял свои великолепнейшие мелодии и как бы отбирал их из многообразных набросков. Кто различает менее строго и охотно отдается воспроизводящему воспоминанию, тот при случае может стать великим импровизатором, но художественная импровизация стоит весьма низко по сравнению с упорно и серьезно проверенной художественной мыслью. Все великие гении были великими работниками; они не только неутомимо изобретали, но и неутомимо отвергали, проверяли, совершенствовали, упорядочивали.

156

Еще о вдохновении. Когда продуктивная сила некоторое время накапливается и какая-либо преграда мешает ей истекать, то в конце концов она изливается так внезапно, как будто здесь действовало непосредственное вдохновение, без предшествовавшей внутренней работы, т. е. как будто совершилось чудо. Это создает известную иллюзию, в сохранении которой, как сказано, тут больше обычного заинтересованы художники. Капитал именно только *накопился*, а не сразу упал с неба. Впрочем, и в других областях существует такое кажущееся вдохновение, например в области любви, добродетели, порока.

157

Страдания гения и их ценность. Художественный гений хочет приносить радость, но, когда он стоит на очень высокой ступени, ему легко недостает участников радости; он предлагает яства, но никто их не хочет. Это возбуждает в нем иногда

смехотворно-трогательный пафос; ведь, в сущности, он не имеет никакого права принуждать людей к наслаждению. Его дудка гудит, но никто не хочет плясать: может ли это быть трагичным? И все же это бывает трагично! — Под конец, в виде награды за это лишение, он имеет больше удовольствия от творчества, чем остальные люди от всех иных родов деятельности. Его страдания ощущаются преувеличенно, потому что звук его жалобы более громок, слова его — более красноречивы; и *иногда* его страдания действительно очень велики, но лишь потому, что столь велики его честолюбие и зависть. Гений знания, вроде Кеплера и Спинозы, обыкновенно не столь жаден и не производит такого шума из-за своих на деле гораздо больших страданий и лишений. Он с большей уверенностью может рассчитывать на потомство и избавиться от современности, тогда как художник, поступая так, ведет отчаянную игру, при которой сердце его должно исполниться скорбью. В чрезвычайно редких случаях — когда в одной личности гений творчества и познания слит с моральным гением — к упомянутой скорби присоединяется еще род скорби, который надо признать самым невероятным исключением в мире: внеличные и сверхличные чувства, обращенные к народу, к человечеству, ко всей культуре, ко всему страдающему бытию, — чувства, которые приобретают ценность лишь в сочетании с особенно трудными и далекими познаниями (сострадание само по себе имеет небольшую ценность). — Но какое мерило, какие точные веса есть у нас для их подлинности? Не надлежит ли быть недоверчивыми в отношении всех, кто *говорит* о таких своих чувствах?

158

Роковая судьба величия. За каждым великим явлением следует вырождение, особенно в области искусства. Образец великого побуждает более тщеславные натуры к внешнему подражанию или к тому, чтобы превзойти его; к тому же все великие дарования имеют роковую судьбу истреблять многие более слабые силы и зародыши и как бы опустошать вокруг себя природу. Счастливейшим случаем в развитии искусства является комбинация, когда несколько гениев взаимно сдерживают друг друга; при этой борьбе обыкновенно открывается свет и простор и более слабым и нежным натурам.

159

Искусство опасно художнику. Когда искусство могущественно овладевает личностью, оно увлекает ее к воззрениям

таких эпох, в которые искусство процветало сильнее всего; оно действует тогда регрессивно. Художник начинает все более почитать внезапные возбуждения, верит в богов и демонов, одушевляет природу, ненавидит науку, становится изменчивым в своих настроениях, как люди древности, и жаждет переворота всех отношений, неблагоприятных искусству, и притом с горячностью и несправедливостью ребенка. Но уже сам по себе художник есть отсталое существо, остановившееся на ступени игры, которая принадлежит юности и детству; к этому присоединяется еще то, что он регрессирует и возвращается к прежним эпохам. Так возникает напоследок глубокий антагонизм между ним и поколением его эпохи, что приводит к печальному концу; и по рассказам древних, Гомер и Эсхил провели остаток жизни и умерли в меланхолии.

160

Сотворенные люди. Если говорят, что драматург (и вообще художник) действительно *творит* характеры, то это красивый обман и преувеличение, в наличности и распространении которых искусство празднует один из своих произвольных, как бы дополнительных триумфов. В действительности мы очень мало понимаем подлинного живого человека и обобщаем весьма поверхностно, приписывая ему тот или иной характер; это наше *весьма несовершенно* отношение к человеку удовлетворяет поэт, который превращает в людей (и в этом смысле «творит») столь же *поверхностные* наброски, сколь поверхностно наше знание людей. В этих созданных художниками характерах есть много фальшивого блеска; они отнюдь не суть телесные создания природы, а, подобно нарисованным людям, всегда чересчур тонки и не выдерживают рассмотрения вблизи. А если еще говорят, что в характере обычных живых людей встречаются противоречия и что созданный драматургом характер есть первообраз, предносившийся природе, то это уже совершенно неверно. Действительный человек есть нечто всецело *необходимое* (даже в так называемых своих противоречиях), но мы не всегда познаем эту необходимость. Сочиненный человек, продукт фантазии, хочет означать нечто необходимое, но лишь для таких людей, которые понимают и реального человека лишь в грубом, неестественном упрощении, так что несколько резких, часто повторяющихся черт, ярко освещенных и окруженных массой теней и полутеней, вполне удовлетворяют их притязаниям. Они, следовательно, легко готовы принимать продукт фантазии за настоящего, необходимого человека, потому что они привыкли при наблюдении подлинного человека принимать продукты фантазии, силуэт, произвольное сокращение за це-

лое.— А что живописец или скульптор выражает «идею» человека,— это нелепая выдумка и обман чувств: когда так говорят, то поддаются тирании глаза, который из человеческого тела видит только поверхность, кожу; но внутреннее тело в такой же мере принадлежит к идее. Пластическое искусство хочет выразить характеры во внешней оболочке; поэзия употребляет для той же цели слово, она изображает характер в звуке. Искусство исходит из естественного *неведения* человека о его внутреннем содержании (в теле и характере); оно существует не для физиков и философов.

161

Преувеличенная самооценка при вере в художников и философов. Все мы думаем, что достоинства художественного произведения или художника доказаны, если они на нас действуют или потрясают нас. Но ведь тут должны были бы сперва быть доказаны *достоинства наших собственных суждений* и ощущений — что не имеет места. Кто в области пластического искусства потрясал и восхищал больше, чем Бернини, кто действовал сильнее, чем тот последемосфеновский ритор, который ввел в употребление азианский стиль и доставил ему господство в течение двух столетий?⁴⁰ Это господство над веками не доказывает ничего о достоинстве и длительной ценности какого-либо стиля; поэтому не следует быть слишком уверенным в своем хорошем мнении о каком-нибудь художнике; такое мнение означает ведь не только веру в правдивость нашего ощущения, но и веру в непогрешимость нашего суждения, тогда как суждение или ощущение — или и то и другое — может быть слишком грубым и слишком тонким, слишком изысканным и слишком первобытным. Точно так же благодетельность или утешительность какой-либо философии, религии еще ничего не говорят об их истинности — подобно тому как блаженство, которое дает безумному его идефикс, не доказывает еще разумности этой идеи.

162

Культ гения из тщеславия. Так как мы высокого мнения о самих себе, но отнюдь не ожидаем от себя, что мы могли бы написать картину Рафаэля или сцену из драмы Шекспира, то мы убеждаем себя, что способность к этому есть нечто необычайное и чудесное, совершенно исключительный случай, или, если мы к тому же ощущаем религиозно,— благодать свыше. Так наше тщеславие, наше себялюбие поощряет культ гения: только если гений мыслится совершенно удаленным от нас, как

miraculum⁴¹, он не оскорбителен для нас (даже Гёте, чуждый зависти, назвал Шекспира своей «звездой далекой высоты»⁴²; причем можно вспомнить о стихе: «die Sterne, die begehrt man nicht»⁴³). Но если отвлечься от этих внушений нашего тщеславия, то деятельность гения отнюдь не будет чем-то существенно отличным от деятельности механика-изобретателя, ученого астронома или историка, мастера тактики. Все эти деятельности получают объяснение, если представить себе людей, мышление которых деятельно в *одном* направлении, которые употребляют все как материал, которые постоянно тщательно присматриваются к своей внутренней жизни и к жизни других, всюду находят для себя образцы и поучения и неутомимо комбинируют эти средства. Гений только то и делает, что учится сперва класть камни, потом строить из них; он всегда ищет материала и всегда занят его обработкой. Всякая деятельность человека изумительно сложна, а не только деятельность гения; но никакая деятельность не есть «чудо». — Откуда же эта вера, что только у художника, оратора, философа есть гений, что только они одни обладают «интуицией»? (В силу чего им приписываются своего рода чудесные очки, с помощью которых они смотрят прямо в «сущность» вещей.) Люди явственно говорят о гении только там, где действия крупного интеллекта им особенно приятны и где они не склонны чувствовать зависть. Назвать кого-нибудь «божественным» означает: «здесь нам не нужно соперничать». Далее: всему готовому, совершенному поклоняются, все становящееся недооценивается. Но при созерцании художественного произведения никто не может подметить, как оно *возникло*; в этом его преимущество, ибо всюду, где можно видеть возникновение, это действует охлаждающе. Законченное искусство изображения отклоняет всякую мысль о его возникновении; оно тиранизирует своим наличным совершенством. Поэтому мастера изобразительного искусства преимущественно считаются гениальными, а не люди науки. На самом деле и первая оценка, и последняя недооценка суть лишь ребячество разума.

163

Серьезность ремесла. Пусть не говорят о даровании, о врожденных талантах! Можно назвать великих людей всякого рода, которые были малодаровиты. Но они *приобрели* величие, стали «гениями» (как это обыкновенно говорят) в силу качеств, об отсутствии которых предпочитает молчать тот, кто сознает их в себе: все они имели ту деловитую серьезность ремесленника, которая сперва учится в совершенстве изготовлять части, прежде чем решается создать крупное целое; они посвящали

этому свое время, потому что получали большее удовлетворение от хорошего выполнения чего-либо мелкого, второстепенного, чем от эффекта ослепительного целого. Рецепт, например, по которому человек может стать хорошим новеллистом, легко дать, но выполнение его предполагает качества, которые обыкновенно упускаются из виду, когда говорят: «У меня нет достаточного таланта». Нужно делать сотню и более набросков новелл, не длиннее двух страниц, но столь отчетливых, что каждое слово в них необходимо; нужно ежедневно записывать анекдоты, пока не найдешь самую выпуклую и действительную форму для них; нужно неутомимо собирать и вырисовывать человеческие типы и характеры; нужно прежде всего как можно чаще рассказывать и слушать чужие рассказы, зорко наблюдая за их действием на присутствующих; нужно путешествовать, как художник-пейзажист и рисовальщик костюмов; нужно делать заметки по отдельным наукам, записывая все, что при хорошем изложении может оказывать художественное действие; наконец, нужно размышлять о мотивах человеческих поступков, не пренебрегать ничем, что может быть здесь поучительным, и денно и ночью коллекционировать такого рода вещи. На это многообразное упражнение нужно затратить лет десять, и тогда то, что создано в мастерской, может быть вынесено на улицу.— Как же поступает большинство? Они начинают не с части, а с целого. Они, быть может, употребляя иногда удачный прием, привлекают к себе внимание и отныне начинают употреблять все худшие приемы по весьма простым и естественным основаниям.— Порой, когда отсутствуют разум и характер, которые должны управлять таким планом жизни художника, место их заступают судьба и нужда, которые заставляют будущего мастера шаг за шагом усваивать себе все условия его ремесла.

164

Опасность и польза культа гения. Вера в великие, исключительные, плодотворные умы не необходимо, но весьма часто связана еще с тем религиозным или полурелигиозным суеверием, что эти умы имеют сверхчеловеческое происхождение и обладают некоторыми чудесными способностями, в силу которых они приобретают свои познания совсем иным путем, чем остальные люди. Им приписывают, пожалуй, непосредственное проникновение взором в сущность мира, как бы сквозь отверстие в покрове явлений, и верят, что они без усилий и строгости науки, в силу этого чудесного ясновидения, могут сообщить что-то окончательное и решающее о человеке и мире. Пока чудо в области познания еще находит верующих, можно согласиться,

пожалуй, что это приносит пользу самим верующим, поскольку они таким безусловным подчинением себя великим умам создают лучшую дисциплину и школу для своего собственного ума на время его развития. Напротив, по меньшей мере спорно, полезно ли суеверие о гении, о его привилегиях и исключительных способностях для самого гения, если оно укоренится в нем. Является во всяком случае опасным признаком, когда на человека нападает трепет перед самим собой — будь то знаменитый трепет Цезарей или рассматриваемый трепет гения; когда запах жертвоприношений, которые, естественно, посвящают одному лишь Богу, проникает в мозг гению, так что он начинает шататься и считать себя чем-то сверхчеловеческим. Постепенные следствия этого: чувство безответственности, исключительных прав, вера, что уже общение с людьми есть милость с его стороны, безумный гнев при попытке сравнить его с другими или даже оценить его ниже других и осветить неудачное в его произведении. Благодаря тому что он перестает критиковать себя, под конец из его оперения начинает выпадать одно пышное перо за другим; это суеверие подрывает корни его силы и делает его, быть может, даже лицемером, после того как он теряет ее. Итак, для самих великих умов, вероятно, полезнее, если они уяснят себе свою силу и ее источник, т. е. если они постигнут, какие чисто человеческие качества сочетались в них и какие счастливые обстоятельства выступили при этом: а именно, неуклонная энергия, решительное устремление к определенным целям, великое личное мужество, далее, счастливое воспитание, которое своевременно дало им лучших учителей, лучшие образцы и методы. Правда, если целью их является производить наибольшее *действие*, то неясность о самих себе и отмеченный придаток полубезумия всегда хорошо помогали им, ибо во все времена поклонялись и завидовали именно той силе в них, с помощью которой они делают людей безвольными и внушают им безумную мысль, будто их ведут сверхъестественные вожди. Более того, людей возвышает и воодушевляет вера в то, что кто-либо обладает сверхъестественной силой; и в этом смысле безумие, как говорит Платон, принесло людям величайшие благодеяния.— В отдельных редких случаях эта доля безумия могла служить также средством, с помощью которого налагалась крепкая узда на такую, во всех отношениях склонную к эксцессам, натуру; и в жизни отдельных личностей безумные идеи часто имеют значение целебных ядов; но в конечном счете у каждого «гения», который верует в свою божественность, ядовитость этой веры обнаруживается все более по мере того, как «гений» стареет; вспомним хотя бы пример Наполеона, существо которого, несомненно, приобрело могучее единство, выделяющее его из всех современных людей, в силу его веры в себя и свою звезду и вытекающее из нее презрение к людям, пока наконец

та же самая вера не перешла почти в безумный фатализм, отняла у него его быстрый и острый взор и стала причиной его гибели.

165

Гений и ничтожное. Именно оригинальные, из себя самих черпающие умы могут при известных обстоятельствах создавать нечто совершенно пустое и бесцветное, тогда как более зависимые натуры, так называемые таланты, полны воспоминаний о всевозможных хороших вещах и даже в состоянии упадка могут создавать нечто терпимое. Но если оригинальные умы покинуты своим дарованием, то воспоминание не приносит им никакой помощи: они становятся пустыми.

166

Публика. От трагедии народ, собственно, требует только, чтобы она была достаточно трогательной и давала ему возможность выплакаться; напротив, артист, который смотрит новую трагедию, получает удовольствие от остроумных технических изобретений и приемов, от использования и распределения материала, от новой вариации старых мотивов, старых мыслей.— Его позиция есть эстетическое отношение к художественному произведению, позиция творящего; описанное выше отношение, имеющее дело только с материалом, есть позиция народа. О человеке, занимающем промежуточное положение, не стоит говорить, он не есть ни народ, ни артист и сам не знает, чего хочет; поэтому и его радость неясна и ничтожна.

167

Артистическое воспитание публики. Если один и тот же мотив не разрабатывается на сотни ладов различными мастерами, публика не научается интересоваться чем-либо, кроме самой темы; но под конец она сама воспримет и эстетически прочувствует оттенки, тонкие, новые приемы в обработке этого мотива, именно когда она давно уже знает мотив из многочисленных разработок и при этом уже не ощущает прелести новизны и любопытства.

168

Художник и его свита должны идти в ногу. Переход от одной ступени стиля к другой должен быть настолько

медленным, чтобы не одни только художники, но и слушатели и зрители совершали этот переход и хорошо знали, что он означает. Иначе возникает внезапно великая пропасть между художником, который на отдаленных высотах творит свои произведения, и публикой, которая не может уже взбираться на эти высоты и под конец в недовольстве спускается еще ниже. Ибо если художник уже не подымает за собой своей публики, то она быстро опускается вниз, и притом падает тем глубже и опаснее, чем выше ее вознес гений, подобно тому как гибнет черепаха, падая из когтей орла, который вознес ее под облака⁴⁴.

169

Происхождение комического. Если сообразить, что человек в течение многих тысячелетий был животным, в высшей степени доступным страху, что все внезапное, неожиданное заставляло его быть готовым к борьбе, быть может даже готовым к смерти, и что даже позднее, в социальных условиях жизни, вся обеспеченность покоилась на ожидаемом, на привычном в мнении и деятельности, то нельзя удивляться, что при всем внезапном, неожиданном в слове и действии, если оно врывается без опасности и вреда, человек становится веселым, переходит в состояние, противоположное страху: съжившееся, трепещущее от страха существо расправляется, широко раздвигается — человек смеется. Этот переход от мгновенного страха к краткому веселью зовется *комическим*. Напротив, в феномене трагического человек от большого, длительного веселья переходит к великому страху; но так как среди смертных великое, длительное веселье встречается гораздо реже, чем повод к страху, то на свете гораздо больше комического, чем трагического; смеяться приходится гораздо чаще, чем испытывать потрясение.

170

Честолюбие художника. Греческие художники, например трагики, творили для того, чтобы побеждать; все их искусство немислимо вне соперничества: Гесиодова добрая «эрис», честолюбие, окрыляла их гений. Но это честолюбие требовало прежде всего, чтобы их произведение получило высшее признание *в их собственных глазах*, т. е. отвечало бы тому, что *они* считают превосходным, без внимания к господствующему вкусу и к общему мнению о достоинствах художественного произведения; и потому Эсхил и Еврипид долгое время не имели успеха, пока наконец они не *воспитали* для себя художественных судей,

оценивавших их произведения по мерилам, которые они сами к ним прилагали. Таким образом, они стремятся победить соперников в своей собственной оценке, перед своим собственным судилищем, они хотят действительно *быть* лучше их; затем они требуют извне одобрения этой своей собственной оценки, подтверждения своего суждения. Добиваться чести — значит здесь: «достигнуть действительного превосходства и желать, чтобы оно было и публично признано». Если отсутствует первое и человек все-таки жаждет последнего, то говорят о *тщеславии*. Если отсутствует последнее и не ощущается потребность в нем, то говорят о *гордости*.

171

Необходимое в художественном произведении. Те, кто так много говорят о необходимом в художественном произведении, преувеличивают,—если они художники, *in majorem artis gloriam*⁴⁵, а если они профаны, то из неведения. Формы художественного произведения, которые высказывают его идею, т. е. представляют его манеру выражения, всегда носят отпечаток некоторой небрежности, как всякий род языка. Скульптор может добавить или отнять многие мелкие черты, и точно так же исполнитель, будь то актер или, в отношении музыки, виртуоз или дирижер. Эти многие мелкие черты и подробности сегодня доставляют ему удовольствие, завтра — нет, они существуют скорее ради художника, чем ради искусства, ибо и художник, при всей строгости и самообуздании, которых от него требует изображение его основной идеи, нуждается иногда в сладостях и игрушках, чтобы не начать роптать.

172

Заставить забыть автора. Пианист, который играет произведение великого композитора, сыграет лучше всего, если заставит нас забыть автора и если будет казаться, будто он рассказывает историю из своей собственной жизни или именно сейчас что-то переживает. Правда, если он сам не *есть* нечто значительное, то всякий проклянет ту болтливость, с которой он нам рассказывает о своей жизни. Следовательно, он должен уметь расположить к себе фантазию слушателя. Отсюда в свою очередь получают объяснение многие слабости и глупости того, что зовется «виртуозностью».

*Corriger la fortune*⁴⁶. Бывают дурные случайности в жизни великих художников, которые, например, вынуждают живописца набросать самую значительную свою картину лишь как беглую мысль или, например, принудили Бетховена оставить нам в некоторых больших сонатах (как в большой В-dur⁴⁷) лишь недостаточный клавираусцуг симфонии. Здесь позднейший художник должен стараться задним числом исправить жизнь великого мастера — что, например, сделал бы тот, кто, владея всеми тайнами оркестрового действия, возродил бы к жизни указанную симфонию, заживо погребенную в клавире.

Умаление. Многие вещи, события, личности не допускают изображения в малом объеме. Нельзя уменьшить группу Лаокоона и сделать из нее фарфоровую безделушку; для нее необходима величина. Но гораздо реже случается, чтобы что-либо мелкое выносило увеличение; поэтому биографам все же скорее будет удаваться изобразить великого человека малым, чем малого — великим.

Чувственность в современном искусстве. Художники часто ошибаются теперь в расчете, когда стремятся к тому, чтобы их произведение оказывало чувственное действие: ибо их зрители или слушатели не обладают уже цельными чувствами и, прямо вопреки намерению художника, впадают под действием его произведения в «святость» ощущения, которая близко родственна скуке.— Их чувственность начинается, быть может, именно там, где прекращается чувственность художника, и, следовательно, они в лучшем случае встречаются лишь в *одной* точке.

Шекспир как моралист. Шекспир много размышлял о страстях, и, вероятно, в силу его темперамента многие из них были ему доступны (драматурги в общем довольно дурные люди). Но он не умел, подобно Монтеню, говорить об этом, а вкладывал свое наблюдение о страстях в уста своих фигур, движимых страстью; это, правда, противоречит природе, но зато делает его драмы столь глубокомысленными, что все другие по сравнению с ними кажутся пустыми и легко возбуждают к себе полное отвращение.—

Сентенции Шиллера (в основе которых почти всегда лежат ложные или незначительные мысли) суть именно только театральные сентенции и в качестве таковых действуют весьма сильно; тогда как сентенции Шекспира делают честь его образцу, Монтеню, и содержат в отточенной форме вполне серьезные мысли, но потому слишком далеки и тонки для взора театральной публики и, следовательно, не производят впечатления.

177

Искусство быть услышанным. Нужно не только уметь хорошо играть, но и хорошо заставлять себя слушать. Скрипка в руках величайшего мастера производит только пиликанье, если помещение слишком велико; тогда мастера нельзя отличить от любого халтурщика.

178

Эффективность несовершенного. Подобно тому как рельефные фигуры сильно действуют на фантазию тем, что они как бы хотят выступить из стены и вдруг, точно задержанные чем-то, останавливаются — так иногда рельефно-незаконченное изложение мысли или целой философии производит большее впечатление, чем исчерпывающее развитие: здесь предоставляется больше работы созерцателю, он призывается развить далее то, что выделяется перед ним в таком ярком контрасте света и теней, продумать его до конца и самому преодолеть ту преграду, которая доселе мешала идее выявиться сполна.

179

Против оригиналов. Когда искусство облекается в самую изношенную материю, в нем лучше всего узнаешь искусство.

180

Коллективный ум. Хороший писатель имеет не только свой собственный ум, но и ум своих друзей.

181

Двоякое непонимание. Несчастье проницательных и ясных писателей состоит в том, что их считают плоскими и не изучают усердно; и счастье неясных писателей — в том, что читатель

трудится над ними и относит на их счет радость, которую ему доставляет его собственное усердие.

182

Отношение к науке. Не имеют действительного интереса к науке все те, кто только тогда начинают чувствовать к ней симпатию, когда сами сделали в ней открытие.

183

Ключ. Единая мысль, которой выдающийся человек приписывает большую ценность, несмотря на смех и глумление незначительных людей, есть для него — ключ к потаенным сокровищницам, для остальных же — не более чем кусок старого железа.

184

Непереводимое. То, что из книги непереводимо, не есть ни лучшее, ни худшее в ней.

185

Парадоксы автора. Так называемые парадоксы автора, шокирующие читателя, находятся часто не в книге автора, а в голове читателя.

186

Остроумие. Наиболее остроумные авторы вызывают наименее заметную улыбку.

187

Антитеза. Антитеза есть тесная калитка, сквозь которую охотнее всего заблуждение пробирается к истине.

188

Мыслители как стилисты. Большинство мыслителей пишут плохо, потому что они сообщают нам не только свои мысли, но и мышление мыслей.

Мысли в стихах. Поэт торжественно везет свои мысли на колеснице ритма — обыкновенно потому, что они не идут на своих ногах.

Грех против духа читателя. Когда автор отрекается от своего таланта только для того, чтобы поставить себя на уровень читателя, то он совершает единственный смертный грех, который последний ему никогда не простит — именно в случае, если он заметит это. Можно говорить человеку что угодно дурное про него; но в способе, как это говоришь, надо уметь снова ободрить его тщеславие.

Граница честности. Даже честнейшему писателю случается употребить лишнее слово, когда он хочет закруглить период.

Лучший автор. Лучшим автором будет тот, кто стыдится стать писателем.

Драконов закон против писателей. На писателя следовало бы смотреть как на злодея, который лишь в самых редких случаях заслуживает оправдания или помилования; это было бы средством против чрезмерного распространения книг.

Шуты современной культуры. Шутам средневековых дворов соответствуют наши фельетонисты; это — та же порода людей, полумозговых, остроумных, склонных к преувеличениям, вздорных, нужных иногда лишь для того, чтобы смягчить пафос настроения выдумками и болтовней и заглушить криком слишком тяжелый и торжественный колокольный звон великих событий; некогда они находились в услужении властителей

и знатных, теперь они служат партиям (как и вообще добрая доля прежней подчиненности народа в сношениях с властителем теперь продолжает еще жить в партийном духе и партийной дисциплине). Но все современное сословие литераторов стоит весьма близко к фельетонистам; это — «шуты современной культуры», которых можно оценивать более снисходительно, если считать их не вполне вменяемыми. Видеть в писательстве призвание жизни — в этом следовало бы усматривать особого рода помешательство.

195

Вслед за зреками. Познанию сильно препятствует теперь то, что все слова благодаря тысячелетнему преувеличению чувства стали чадными и напыщенными. Высшая степень культуры, которая подчиняется господству (хотя и не тирании) познания, нуждается в большом отрезвлении чувства и в сильной концентрации всех слов; и в этом нашими предшественниками были греки эпохи Демосфена. Чрезмерность характерна для всех современных писаний; и даже если они написаны просто, слова в них все же *ощущаются* слишком эксцентрично. Строгое мышление, сжатость, холодность, безыскусственность, намеренно доводимая до последней границы, вообще сдержанность чувства и молчаливость — только это может помочь нам. — Впрочем, эта манера холодного писания и ощущения в качестве противоположности теперь весьма привлекательна: и здесь, конечно, лежит новая опасность. Ибо резкий холод есть такое же раздражающее средство, как и сильная степень тепла.

196

Хорошие рассказчики — плохие объяснители. У хороших рассказчиков изумительная психологическая точность и последовательность, поскольку она выступает в поступках их героев, стоит в прямо-таки смехотворном противоречии с неопытностью их психологического мышления; так что их культурность иногда кажется необычайно высокой и уже в следующее мгновение — печально низкой. Весьма часто случается, что они явно *ложно* объясняют своих собственных героев и их поведение — здесь не может быть никаких сомнений, как бы странно это ни звучало. Быть может, величайший пианист-виртуоз лишь мало размышлял о технических условиях и специальной годности, негодности, полезности и доступности обучения каждого пальца (о дактилической этике) и делает грубые ошибки, когда говорит о таких вещах.

Произведения знакомых и их читатели. Мы читаем произведения знакомых (друзей и врагов) вдвойне, так как наше знание постоянно шепчет нам во время чтения: «Это—его работа, признак его внутреннего существа, его переживаний, его дарования», и вместе с тем иного рода познание стремится установить, каково значение этого произведения самого по себе, какой оценки оно заслуживает вообще, независимо от его автора, какое обогащение знания оно дает. Оба эти рода чтения и обсуждения, как само собою понятно, создают взаимные помехи. И беседа с другом лишь тогда будет истинно плодотворна для познания, когда оба собеседника начнут наконец думать только о самом деле и забудут, что они друзья.

Ритмические жертвы. Хорошие писатели изменяют ритмичные периоды только потому, что они не признают за обыкновенными читателями способности понимать такт, в котором первоначально был написан период; поэтому они облегчают читателям труд, отдавая предпочтение более знакомым ритмам.— Это приспособление к ритмической неспособности нынешних читателей вызывало немало вздохов, ибо в жертву ей принесено уже многое.— Не случается ли с хорошими музыкантами того же?

Незаконченное как средство художественного действия. Незаконченное часто производит большее впечатление, чем законченность; так особенно в похвальной речи: для ее цели необходима как раз стимулирующая незаконченность в качестве иррационального элемента, который морочит фантазию слушателя неким морем и, подобно туману, скрывает противоположный берег, т. е. ограниченность перевозносимого предмета. Когда оратор говорит об известных заслугах человека и при этом вдается в подробности и длинноты, то всегда может возникнуть подозрение, что это его единственные заслуги. Высказывающий законченную похвалу ставит себя выше хвалимого, он как бы *обозревает* его. Поэтому законченное действует ослабляюще.

Осторожность в писании и преподавании. Кто писал и чувствует в себе страсть к писанию, тот почти из всего, что он

делает и переживает, учится лишь тому, что допускает литературную передачу. Он думает уже не о себе, а о писателе и его публике: он хочет истины, но не для собственного употребления. Кто преподаёт, тот в большинстве случаев уже не способен делать что-либо для своего собственного блага: он думает всегда только о благе своих учеников, и всякое познание радует его, лишь поскольку он может преподать его другим. Он рассматривает себя в конце концов как проходной путь для знания и вообще как средство, так что теряет серьёзность в отношении самого себя.

201

Плохие писатели необходимы. Всегда должны будут существовать плохие писатели, ибо они соответствуют вкусу людей неразвитого, незрелого возраста; последние тоже имеют свои потребности, как и зрелые люди. Если бы человеческая жизнь продолжалась дольше, то число зрелых личностей преобладало бы над числом незрелых или по меньшей мере равнялось бы ему; теперь же значительное большинство умирают слишком молодыми, т. е. всегда существует гораздо больше неразвитых интеллектов с плохим вкусом. И они, кроме того, жаждут удовлетворения своих потребностей с большей страстностью, присущей юности,— и добиваются для себя плохих авторов.

202

Слишком близко и слишком далеко. Читатель и автор часто потому не понимают друг друга, что автор слишком хорошо знает свою тему и находит ее почти скучной, так что он опускает примеры, которые знает сотнями; читатель же чужд теме и легко находит ее плохо обоснованной, если ему не показывают примеров.

203

Исчезнувшая подготовка к искусству. Во всем, что преподавалось в гимназии, самым ценным было упражнение в латинском стиле: оно было именно *упражнением в искусстве*, тогда как все остальные занятия имели своей целью лишь знание. Ставить на первый план немецкое сочинение есть варварство, ибо мы лишены образцового немецкого стиля, выросшего из публичного красноречия; если же хотят посредством немецкого сочинения содействовать упражнению в мышлении, то, конечно, лучше на время совсем оставить в стороне стиль, т. е. отделить

упражнение в мышлении от упражнения в изложении. Последнее должно было бы заключаться в многообразной формулировке заданного содержания, а не в самостоятельном выдумывании содержания. Простое изложение при заданном содержании было задачей латинского стиля, в отношении которого старые учителя обладали давно уже потерянной тонкостью слуха. Кто некогда научался хорошо писать на современном языке, был этим обязан указанному упражнению (теперь поневоле, приходится идти в школу к старым французам). И еще одно: он получал представление о высоте и трудности формы вообще и подготовлялся к искусству единственно верным путем — через практику.

204

Соседство темного и слишком светлого. Писатели, которые в общем не умеют придавать отчетливость своим мыслям, в частности будут с особенной любовью выбирать сильнейшие, самые преувеличенные выражения и превосходные степени; этим создается световой эффект, как при освещении факелами темных лесных дорог.

205

Литературная живопись. Значительный предмет можно изобразить лучше всего, если в качестве химика брать краски для картины из самого предмета и затем, в качестве артиста, пользоваться ими, — так что рисунок вырастает из границ и переходов цветов. Так картина приобретает что-то от того чарующего природного элемента, который делает значительным самый предмет.

206

Книги, которые учат плясать. Существуют писатели, которые, изображая невозможное возможным и говоря о нравственном и гениальном так, как будто то и другое есть лишь каприз и зависит от произвола, вызывают чувство шаловливой свободы, как когда человек становится на носки и от внутренней радости непременно должен заплясать.

207

Незаконченные мысли. Подобно тому как не только зрелый возраст, но и юность и детство имеют *собственную* ценность

и совсем не могут быть рассматриваемы только как переходы и мосты,— так и незаконченные мысли имеют свою ценность. Поэтому не следует мучить поэта утонченным истолкованием, а нужно просто довольствоваться неясностью его горизонта: здесь как бы еще открыт путь к различным мыслям. Стоишь на пороге; ждешь, как при раскопке клада; чувствуешь, как будто сейчас предстоит сделать находку глубокомыслия. Поэт отчасти предвосхищает радость мыслителя при открытии основной мысли и внушает нам ее желание, так что мы начинаем гнаться за ней; но она, играя, порхает мимо нас, показывает прекраснейшие крылья бабочки — и все-таки ускользает от нас.

208

Книга, ставшая почти человеком. Каждого писателя постоянно вновь изумляет, как его книга, раз отрешившись от него, начинает жить самостоятельной жизнью; он чувствует себя так, как если бы на его глазах часть насекомого оторвалась от целого и пошла своим путем. Быть может, он ее почти совсем забыл, быть может, он возвысился над изложенными в ней мнениями, быть может, он даже не понимает ее более и потерял те крылья, на которых он летал, когда обдумывал эту книгу; тогда как она ищет себе читателей, зажигает жизнь, приносит счастье, устрашает, создает новые произведения, становится душой замыслов и поступков — словом, она живет, как существо, озаренное разумом и душой, и все же не есть человек. — Счастливейшая доля выпадает автору, который в старости может сказать, что все бывшие у него творческие, укрепляющие, возвышающие и просвещающие мысли и чувства продолжают еще жить в его произведениях и что он сам есть лишь серый пепел, тогда как пламя укрылось во все стороны и сохраняется по-прежнему. — Если принять еще во внимание, что не только книга, но и каждое действие человека каким-то образом становится поводом к другим действиям, решениям, мыслям, что все совершающееся неразрывно сплетается с тем, что должно совершиться, то можно познать подлинное, реально существующее *бессмертие* — бессмертие движения: что некогда приводило в движение, то включено и увековечено в общем союзе всего сущего, как насекомое в янтаре.

209

Радость в старости. Мыслитель, а также художник, лучшее Я которого укрылось в его произведении, испытывает почти

злбную радость, видя, как его тело и дух медленно подтачиваются и разрушаются временем, как если бы он из-за угла смотрел на вора, взламывающего его денежный шкаф, тогда как он знает, что шкаф этот пуст и что все его сокровища спасены.

210

Спокойная плодотворность. Прирожденные аристократы духа не слишком усердны; их творения возникают и в спокойный осенний вечер падают с дерева без того, чтобы их страстно желали, возвращали или вытесняли новым. Неустанное желание творить — вульгарно и свидетельствует о ревности, зависти и честолюбии. Если человек есть нечто, то он, собственно, не должен ничего делать — и делает все же весьма много. Существует порода более высокая, чем «продуктивный человек».

211

Ахилл и Гомер. Всюду повторяется отношение между Ахиллом и Гомером: один *имеет* переживание, чувство, другой *описывает* его. Настоящий писатель только заставляет говорить аффект и опыт других людей; он потому и художник, что умеет из малого, что он ощутил, угадать многое. Художники отнюдь не люди сильных страстей, но они часто *выдают* себя за таковых, бессознательно чувствуя, что люди будут больше доверять их нарисованной страсти, если собственная жизнь автора говорит за его опыт в этой области. Ведь достаточно только распустить себя, не владеть собою, дать простор своему гневу, своим вожделениям, чтобы весь мир сразу закричал: как он страстен! Но с глубоко проникающей, изнуряющей и часто поглощающей человека страстью дело обстоит не так: кто ее переживает, тот наверняка не опишет ее в драмах, тонах или романах. Художники суть часто *разнузданные* личности, поскольку именно они не художники; но это уже иное дело.

212

Старые сомнения о влиянии искусства. Действительно ли трагедия, как думал Аристотель, разряжает сострадание и страх, так что слушатель возвращается домой более холодным и спокойным? Верно ли, что истории с привидениями делают человека менее боязливым и суеверным? Относительно некоторых физических процессов, например любовного наслаж-

дения, справедливо, что удовлетворение потребности дает облегчение и временное ослабление инстинкта. Но страх и сострадание не суть в этом смысле потребности определенных органов, которые требуют облегчения. И в общем даже каждый инстинкт с течением времени *усиливается* при привычке к его удовлетворению, несмотря на указанные периодические облегчения. Возможно, что в каждом отдельном случае трагедия смягчает и разряжает страх и сострадание; тем не менее в общем они могли бы увеличиваться под действием трагедии, и Платон был прав, полагая, что в целом трагедия делала бы людей более трусливыми и сентиментальными; тогда сам трагик неизбежно приобрел бы мрачный, полный ужаса взгляд на мир и мягкую, чувствительную, плаксивую душу; это соответствовало бы и мнению Платона, что трагические поэты, а также целые общины, которые особенно ими наслаждаются, вырождаются и все больше предаются неумеренности и разнузданности.— Но какое право имеет вообще наше время давать ответ на великий вопрос Платона о моральном действии искусства? Даже если бы у нас было искусство — где у нас его действие, *какое-либо* действие искусства?

213

Удовольствие от бессмыслицы. Как может человек иметь удовольствие от бессмыслицы? А ведь всегда, когда на свете смеются, это имеет место; и можно даже сказать, что почти всюду, где есть счастье, есть и удовольствие от бессмыслицы. Выворачивание опыта наизнанку, превращение целесообразного в бесцельное, необходимого в произвольное, но притом так, что этот процесс не причиняет никакого вреда и лишь воображается из шаловливости, доставляет наслаждение, потому что это на мгновение освобождает нас от власти необходимого, целесообразного и опытно данного, в которых мы обыкновенно видим неумолимых владык; мы играем и смеемся, когда ожидаемое (которое обычно тревожит и беспокоит нас) осуществляется без вреда для нас. Это есть радость рабов на празднествах сатурналий.

214

Облагорожение действительности. Благодаря тому что люди видели в афродисийском влечении божество и с благоговейной благодарностью ощущали в себе его действие, этот аффект с течением времени пропитался более высокими представлениями и тем действительно был сильно облагорожен. Так некото-

рые народы с помощью этого искусства идеализации создали себе из болезней великие вспомогательные силы культуры: например, греки, которые в раннюю эпоху страдали сильными нервными эпидемиями (вроде эпилепсии и пляски св. Витта) и создали из этого великолепный тип вакханки.— Ведь греки менее всего обладали мужицким здоровьем— их секрет состоял в том, что они поклонялись и болезни, как Богу, если только она имела *силу*.

215

Музыка. Музыка не сама по себе имеет столь большое значение для нашего внутреннего состояния и не производит столь глубокого впечатления, чтобы она могла считаться *непосредственным* языком чувства; но ее давнишняя связь с поэзией вложила столько символики в ритмическое движение, в силу и слабость тона, что нам теперь *кажется*, будто она непосредственно *говорит* внутреннему чувству и *исходит* из него. Драматическая музыка возможна лишь тогда, когда музыкальное искусство приобрело огромную сферу символических средств через песню, оперу и множество попыток звуковой живописи. «Абсолютная музыка» есть либо форма сама по себе, в неразвитом состоянии музыки, когда периодичность звуков различной силы вообще доставляет радость, либо символика форм, говорящая уму уже без поэзии, после того как в течение долгого развития оба искусства были связаны и в конце концов музыкальная форма уже всецело пропиталась понятиями и чувствами. Люди, стоящие на ранней ступени развития музыки, могут воспринимать чисто формалистически ту же самую музыкальную пьесу, в которой более передовые натуры понимают все символически. Сама по себе никакая музыка не глубока и не исполнена значения, она не говорит о «воле», о «вещи в себе»; это интеллект мог вообразить лишь в эпоху, которая завоевала для музыкальной символики всю область внутренней жизни. Сам интеллект *вложил* в звуки эту значительность— как он вложил ту же значительность в линии и массы в архитектуре,— значительность, которая сама по себе совершенно чужда механическим законам.

216

Жест и язык. Старее языка подражание жестам, которое происходит произвольно и теперь еще, при всеобщем вытеснении языка жестов и развитой дисциплине мускулов, настолько сильно, что мы не можем видеть подвижного лица без

иннервации нашего лица (можно заметить, что симулированная зевота вызывает естественную зевоту у того, кто ее видит). Подражательный жест приводил подражающего к тому же ощущению, которое этот жест выражал на лице или теле оригинала. Так люди научились понимать друг друга; так еще теперь дитя учится понимать свою мать. В общем, болезненные ощущения, вероятно, также выражались в жестах, которые в свою очередь причиняли страдание (как вырывание волос, битье себя в грудь, насильственное искривление и напряжение лицевых мускулов). Напротив, жесты удовольствия сами приносили удовольствие и потому легкогодились для передачи понимания (смех как проявление щекотки, которая приятна, служил в свою очередь выражением других радостных ощущений).— Когда стали понимать друг друга в жестах, могла возникнуть новая символика жестов; я хочу сказать: стало возможным условиться о языке звуковых знаков, и притом так, что сперва звук произносился *одновременно* с жестом (к которому он символически присоединялся), а позднее произносился один только звук.— По-видимому, в раннюю эпоху часто случалось то же самое, что теперь совершается перед нашими глазами и ушами в развитии музыки, и в особенности драматической музыки: тогда как прежде музыка без объяснительного танца и мимики (языка жестов) была пустым шумом, теперь благодаря долгой привычке к этому совместному восприятию музыки и движения ухо научилось тотчас же толковать звуковые фигуры и достигает наконец такой быстроты понимания, что совсем уже не нуждается в видимом движении и *понимает* композитора без него. Тогда говорят об абсолютной музыке, т. е. о музыке, в которой все тотчас же понимается символически без дальнейших указаний.

217

Обесчувствление высшего искусства. Благодаря исключительному развитию интеллекта через художественное развитие новой музыки наши уши становятся все более интеллектуальными. Поэтому мы теперь выносим гораздо большую силу звука, гораздо больше «шуму», ибо мы гораздо лучше, чем наши предки, приучились внимать *разуму в нем*. Фактически все наши чувства именно потому, что они всегда спрашивают о разуме, т. е. о том, «что означает», а уже не о том, «что есть», немного оуптели; такое оупение сказывается, например, в исключительном господстве температуры звуков; ибо теперь уши, которые еще улавливают более тонкие различия, например между *cis* и *des*⁴⁸, принадлежат к исключениям. В этом отношении наше ухо огрубело. Далее, безобразная, изначально враждеб-

ная чувствам сторона мира была завоевана для музыки; способность последней выражать возвышенное, страшное, таинственное тем самым изумительно расширилась: наша музыка дарует теперь речь таким вещам, которые прежде были бессловесны. Сходным образом некоторые живописцы сделали глаз более интеллектуальным и далеко вышли за пределы того, что прежде называлось наслаждением красками и формами. И здесь та сторона мира, которая первоначально считалась безобразной, была завоевана художественным разумом.— К чему все это приводит? Чем более глаз и ухо становятся способными к мышлению, тем более они приближаются к границе, где они становятся бесчувственными: удовольствие переносится в мозг, сами органы чувств тупеют и слабеют, символическое все более заступает место реального — и, таким образом, на этом пути мы столь же верно доходим до варварства, как и на каком-либо ином. Пока наше чувство еще гласит: мир безобразнее, чем когда-либо, но он *означает* прекраснейший из всех возможных миров. Но чем более рассеивается и улечивается благоухание значения, тем реже встречаются люди, которые еще воспринимают его; остальные же знают только безобразное и пытаются непосредственно извлечь из него наслаждение, что, однако, должно им удаваться все хуже. Так, в Германии существует двоякое течение в музыкальном развитии: с одной стороны, несколько десятков тысяч людей со все более высокими и тонкими запросами, внимающие только «значению», а с другой — огромное большинство, которое с каждым годом становится все менее способным понимать значительное в чувственно безобразной форме и потому все более научается непосредственно довольствоваться безобразным и отвратительным, т. е. низменно-чувственным в музыке.

218

Камень ныне более камень, чем прежде. Мы уже в общем не понимаем более архитектуры или по меньшей мере понимаем ее далеко не так, как музыку. Мы уже выросли из символизма линий и фигур, подобно тому как мы отвыкли от звуковых воздействий риторики; эта сторона образования уже не была для нас молоком матери, которое мы всасывали с первых мгновений нашей жизни. В греческом или христианском здании первоначально все означало нечто, и притом в отношении высшего порядка вещей: это настроение неисчерпаемой значительности окружало здание, подобно волшебному покрывалу. Красота входила в систему, лишь как второстепенное начало, не умаляя существенно основного чувства таинственно-возвышенного, освященного магией и близостью божества; красота разве

только *смягчала ужас* — но этот ужас был всегда необходимым условием. — Что означает теперь для нас красота здания? То же, что красивое лицо бездушной женщины: нечто подобное маске.

219

Религиозное происхождение новой музыки. Музыка настроения возникает в возрожденном католицизме после Тридентского собора в лице Палестрины, который выразил в звуках вновь пробудившийся дух интимности и глубокого внутреннего движения; позднее, в лице Баха, она возникает и в протестантизме, поскольку последний был углублен пиетистами и лишен своего первоначального догматического характера. Предпосылкой и необходимой предварительной ступенью для того и другого возникновения новой музыки является то изучение музыки, которое было свойственно эпохе Возрождения и предшествовавшей ей эпохе, а именно чисто ученое занятие музыкой, в сущности научное наслаждение мастерскими приемами гармонии и голосоведения. С другой стороны, ей должна была предшествовать и опера: в последней профан выражал свой протест против слишком ученой и холодной музыки и хотел снова дать душу Полигимнии. — Без этого глубоко религиозного переворота настроения, без этой потребности выразить в звуках интимнейшие движения души музыка осталась бы ученой или оперной; дух Контрреформации есть дух современной музыки (ибо и пиетизм в музыке Баха есть тоже своего рода Контрреформация). Столь многим мы обязаны религиозной жизни. — Музыка была *Контр-ренессансом* в области искусства; к ней принадлежит и позднейшая живопись Мурильо, а также, быть может, стиль барокко — во всяком случае более, чем архитектура Ренессанса или древности. И еще теперь позволительно поставить вопрос: если бы наша новая музыка могла двигать камни, создала бы она из них античную архитектуру? Я сильно сомневаюсь в этом. Ибо то, что властвует в музыке, — аффект, наслаждение повышенным, напряженным настроением, желание жизненности во что бы то ни стало, быстрая смена ощущений, резкая рельефность света и тени, сочетание экстаза с наивностью — всё это уже некогда властвовало в пластических искусствах и создавало новые законы стиля — но то было не в античную эпоху и не в эпоху Ренессанса.

220

Потустороннее в искусстве. Не без глубокой скорби приходится признать, что художники всех эпох в их высшем подъеме

возносили до небесного преображения именно те представления, которые мы теперь признали ложными: они возвеличивали религиозные и философские заблуждения человечества и не могли бы делать это без веры в абсолютную истинность последних. И если вера в эту истинность вообще приходит в упадок, если начинают бледнеть радужные цвета на крайних пределах человеческого познания и воображения,—то уже никогда более не может расцвести тот род искусства, который, подобно *divina commedia*, картинам Рафаэля, фрескам Микеланджело, готическим соборам, предполагает не только космическое, но и метафизическое значение художественных объектов. Трогательным преданием станет некогда, что существовало такое искусство, такая вера художников.

221

Революция в поэзии. Строгая дисциплина, которую налагали на себя французские драматурги в отношении единства действия, места и времени, в отношении стиля, строения стиха и предложения, выбора слов и мыслей, была столь же важной школой, как школа контрапункта и фуги в развитии современной музыки или как горгиевы фигуры в греческом красноречии⁴⁹. Связывать себя в такой мере может показаться нелепым; тем не менее не существует иного средства выйти из натурализма, как сначала связать себя сильнейшим образом (быть может, произвольнейшим образом). Научаешься постепенно грациозно ходить даже по узким тропинкам, по которым переходишь через головокружительные пропасти, и приносишь с собой, как добычу, величайшую легкость движения—как то доказывает история музыки на глазах всех ныне живущих. Здесь можно видеть, как шаг за шагом оковы становятся слабее, пока наконец не начинает казаться, что они совсем отброшены: эта иллюзия есть высший результат необходимого развития в искусстве. В современной поэзии не существовало такого счастливого постепенного высвобождения из оков, наложенных на себя самого. Лессинг сделал французскую форму, т. е. единственную современную художественную форму, посмешищем в Германии и указал на Шекспира; так была утрачена непрерывность в расковыивании и был сделан прыжок назад, в натурализм,—т. е. в зачаточное состояние искусства. Из него пытался спастись Гёте тем, что он умел постоянно сызнова на различные лады связывать себя; но и самый даровитый человек не может пойти далее непрерывных экспериментов, раз нить развития уже порвана. Шиллер обязан приблизительной выдержанностью своей формы произвольно почитаемому, хотя и непризнаваемому

образцу французской трагедии и держался довольно независимо от Лессинга (драматические опыты которого он, как известно, отвергал). Сами французы после Вольтера сразу лишились великих талантов, которые могли бы продолжить развитие трагедии от дисциплины до указанной иллюзии свободы; они позднее по немецкому примеру тоже сделали прыжок в своего рода первобытное состояние искусства, в духе Руссо, и начали экспериментировать. Нужно перечитывать время от времени «Магомета» Вольтера, чтобы ясно осознать, что европейская культура потеряла раз навсегда вследствие этого разрыва традиции. Вольтер был последним великим драматургом, который укрощал греческой мерой свою многообразную, доступную величайшим трагическим бурям душу, — он был способен на то, на что не был способен ни один немец, ибо натура француза гораздо более родственна греческой, чем натура немца, — он был также последним великим писателем, который в отношении прозаической речи имел греческое ухо, греческую художественную добросовестность, греческую безыскусственность и наивную прелесть; он был ведь вообще одним из последних людей, которые могли сочетать высшую свободу духа с безусловно неревOLUTIONционным умонастроением, не будучи непоследовательными и трусливыми. С тех пор во всех областях достиг господства современный дух, с его беспокойством, с его ненавистью против меры и границы, сперва разнузданный революционной лихорадкой, а потом снова налагающий на себя узду, когда на него нападает страх и трепет перед самим собой, — но уже не узду художественной меры, а узду логики. Правда, благодаря этой разнузданности мы некоторое время можем наслаждаться поэзиями всех народов, всем растущим в потаенных местах, первобытным, дико-цветущим, причудливо-прекрасным и богатырски-произвольным, начиная от народной песни вплоть до «великого варвара» Шекспира; мы лакомимся местными цветами и историческими костюмами — удовольствие, которое доселе было чуждо всем художественным народам; мы обильно пользуемся «варварскими преимуществами» («barbarische Avantage»), к которым апеллировал Гёте против Шиллера, чтобы выставить в более благоприятном свете бесформенность своего Фауста. Но надолго ли еще? Надвигающийся прилив поэзий всех стилей и всех народов *должен* ведь постепенно затопить почву, на которой было еще возможно тихое, скрытое произрастание; все поэты *должны* ведь стать экспериментирующими подражателями, дерзкими копировщиками, как бы велика ни была первоначально их сила; наконец, публика, которая разучилась видеть в *укрощении* изобразительной силы, в организирующем овладении всеми художественными средствами подлинное художественное деяние, *должна* все бо-

лее ценить силу ради силы, цвет ради цвета, мысль ради мысли, вдохновение ради вдохновения; поэтому она совсем не сможет воспринимать элементы и условия художественного произведения, если они не будут *изолированы*, и в конце концов поставить естественное требование, что художник *должен* давать их ей в изолированном виде. Да, мы отбросили «неразумные» оковы французско-греческого искусства, но незаметно привыкли считать неразумными все оковы, всякое ограничение — и потому искусство идет навстречу своему *разложению* и при этом — что, впрочем, крайне поучительно — соприкасается со всеми фазами своих зачатков, своего детства, своего несовершенства, своих прежних дерзновений и прегрешений: погибая, оно истолковывает свое возникновение, свое созидание. Один из великих людей, на инстинкт которого можно положиться и теории которого не хватало всего лишь тридцати *лишних* лет практики, — лорд Байрон — однажды сказал: «Что касается поэзии вообще, то, чем более я об этом размышляю, тем тверже я убеждаюсь, что все мы без исключения стоим на ложном пути. Все мы следуем внутренне ложной революционной системе, — наше или ближайшее поколение все-таки придет к этому убеждению»⁵⁰. И тот же Байрон сказал: «Я считаю Шекспира худшим образцом, хотя и самым выдающимся поэтом»⁵¹. И разве зрелое художественное воззрение Гёте во второй половине его жизни не говорит, в сущности, того же самого? — то воззрение, которым он настолько опередил ряд поколений, что в общем и целом можно утверждать, что влияние Гёте вообще еще не обнаружилось и что время его еще впереди? Именно потому, что его натура долгое время держала его на пути поэтической революции, именно потому, что он лучше всех узнал, сколько новых находок, перспектив и вспомогательных средств было косвенно открыто благодаря этому разрыву традиции и как бы выкопано из-под развалин искусства, — его позднейший поворот и обращение в иную веру имеет такое большое значение: оно означает, что он испытывал глубочайшую потребность по крайней мере фантазией взора мысленно вернуть прежнюю полноту и совершенство сохранившимся развалинам и колоннадам храма, если бы сила руки оказалась слишком слабой, чтобы строить там, где для одного лишь разрушения нужны были столь огромные силы. Так жил он в искусстве, как в воспоминании об истинном искусстве; его поэтическое творчество стало вспомогательным средством воспоминания, понимания старых, давно исчезнувших эпох искусства. Его требования были, правда, в отношении силы новой эпохи неосуществимы; но скорбь об этом с избытком возмещалась радостью, что они некогда *были* осуществлены и что и мы еще можем приобщаться к этому осуществлению. Не личности, а более или менее идеальные маски; не

действительность, а аллегорические обобщения; характеры эпохи, местные краски, ослабленные почти до невидимости и превращенные в мифы; современные чувства и проблемы современного общества, сведенные к их простейшим формам, лишённые своих привлекательных, интересных, патологических качеств и сделанные *бесплодными* во всех смыслах, кроме артистического; никаких новых тем и характеров, а лишь постоянно новое одушевление и преобразование старых, давно привычных характеров — таково искусство, как его позднее *понимал* Гёте и как его *осуществляли* греки, а также и французы.

222

Что остается от искусства. Справедливо, что при известных метафизических предпосылках ценность искусства значительно возрастает, например когда существует вера в то, что характер неизменен и что сущность мира постоянно выражается во всех характерах и поступках; тогда произведение художника становится образом *вечно пребывающего*, между тем как для нашего понимания художник может придать своему образу лишь временное значение, ибо человек в целом есть создание времени и изменчив и даже отдельный человек не есть нечто прочное и неизменное. — Точно так же дело обстоит и с другой метафизической предпосылкой: если допустить, что наш видимый мир есть лишь явление, как это принимают метафизики, то искусство стояло бы довольно близко к действительному миру; ибо между миром явлений и миром художественных грез было бы тогда весьма большое сходство; а остающееся различие делало бы значение искусства еще большим, чем значение природы, так как искусство изображает неизменную форму, типы и образцы природы. — Но эти предпосылки ложны; каково же может быть положение искусства, раз это признано? Прежде всего оно в течение тысячелетий учило с интересом и радостью смотреть на жизнь во всякой ее форме и развивать наше чувство до того, чтобы мы могли воскликнуть: «какова бы ни была жизнь, она хороша!»⁵² Это учение искусства — получать радость от бытия и рассматривать человеческую жизнь как часть природы, без слишком бурного участия в ней, как предмет закономерного развития, — это учение вросло в нас, оно теперь снова проявляется в нас как всемогущая потребность познания. Можно было бы отказаться от искусства, но вместе с ним еще не была бы потеряна способность, которую мы приобрели от него; подобно тому как мы отказались от религии, но не от приобретенного через нее усиления и повышения чувства. Как пластическое искусство и музыка есть мерило душевного богат-

ства, действительно приобретённого и умноженного через религию, так после исчезновения искусства посеянная им интенсивность и многообразность жизненной радости продолжала бы ещё искать удовлетворения. Научный человек есть дальнейшее развитие художественного человека.

223

Вечерняя заря искусства. Как в старости человек вспоминает свою юность и справляет праздники воспоминания, так и отношение человечества к искусству будет скоро трогательным воспоминанием о радостях юности. Быть может, никогда ещё прежде искусство не воспринималось так глубоко и интимно, как теперь, когда его, по-видимому, окружает магия смерти. Вспомним тот греческий город в нижней Италии, который ежегодно в *определённый* день справлял свои греческие празднества среди воздыханий и слез о том, что иноземное варварство все более побеждает его принесенные с родины нравы⁵³; нигде, вероятно, люди не наслаждались так сильно эллинским началом, никогда не впивали этот золотой нектар с таким сладострастием, как среди этих вымирающих эллинов. На художника скоро будут смотреть как на прекрасный пережиток; точно дивному чужестранцу, от силы и красоты которого зависело счастье прежних времен, ему будут оказывать почести, какие редко выпадают на долю равного нам. Лучшее в нас, быть может, унаследовано от чувств прежних эпох, которые теперь уже вряд ли доступны нам непосредственно; солнце уже закатилось, но небо нашей жизни ещё пламенеет и сияет его лучами, хотя мы уже не видим его.

ОТДЕЛ ПЯТЫЙ: ПРИЗНАКИ ВЫСШЕЙ И НИЗШЕЙ КУЛЬТУРЫ

224

Облагорожение через вырождение. История учит, что лучше всего сохраняется то племя, в котором большинство людей имеют живое чувство солидарности вследствие одинаковости их привычных и непререкаемых принципов, т. е. вследствие их общей веры. Здесь крепнут нравы хорошей, деятельной жизни, здесь личность научается подчинению и воспитанием развивается твердость, уже изначала присущая характеру. Опасность этих крепких обществ, опирающихся на однородные, сильные личности, состоит в том, что они легко глупеют и что это оглушение, которое, как тень, всегда сопровождает всякую устойчивость, постепенно растет, передаваясь по наследству. В таких обществах *духовный прогресс* зависит от более разнузданных, неустойчивых и морально слабых личностей: от людей, которые ищут нового и вообще пускаются в разные поиски. Бесчисленное множество людей такого рода погибает благодаря своей слабости, не оказав никакого заметного влияния; но в целом, особенно если они имеют потомство, они ослабляют общественные узы и время от времени наносят раны устойчивому элементу общества. Именно в таком больном и слабом месте обществу как бы прививается нечто новое; но его общая сила должна быть достаточно велика, чтобы воспринять в свою кровь это новое и ассимилировать его. Вырождающиеся природы имеют величайшее значение всюду, где должен наступить прогресс. Всякому прогрессу в целом должно предшествовать частичное ослабление. Более сильные природы сохраняют тип, более слабые — помогают его *развивать*. — Нечто подобное применимо и к отдельному человеку; в большинстве случаев вырождение, уродство, даже порок и вообще физический или нравственный ущерб связаны с выгодой в каком-либо ином отношении. Болезненный человек будет, например, среди воинствующего и беспокойного племени иметь больше повода оставаться с самим собой и оттого станет спокойнее и мудрее, одноглазый лучше разовьет зрение *одним* глазом, слепой будет глубже смотреть внутрь и во всяком случае иметь более острый слух. В этом смысле пресловутая борьба за существование кажется мне не единственной точкой зрения, с которой может

быть объяснено прогрессирующее и усиление человека или расы. Напротив, здесь должны соединиться двоякого рода условия: во-первых, умножение устойчивой силы через связь сознаний в общей вере и социальном чувстве; затем, возможность достигать более высоких целей, благодаря тому что встречаются вырождающиеся натуры и вследствие этого сила устойчивости испытывает частичные ослабления и уязвления; именно, более слабая натура, будучи более утонченной и нежной, делает возможным вообще какое-либо движение вперед. Народ, который в каком-либо отношении начинает разрушаться и слабеть, но в целом еще силен и здоров, способен воспринять в себя заразу нового и усвоить ее к своей выгоде. В отношении отдельного человека задача воспитания сводится к следующему: ему надо придать такую прочность и устойчивость, чтобы, как целое, он уже не мог быть отклонен от своего пути. Но затем воспитатель должен еще нанести ему раны или использовать те раны, которые нанесены ему ударами судьбы, и когда таким образом возникли боль и потребность, то и в пораненные места может быть привито что-либо новое и благородное. Его натура в целом воспримет это и позднее в своих плодах обнаружит следы облагорожения.— Что касается государства, то Макиавелли говорит, что «форма правительства имеет весьма небольшое значение, хотя полуобразованные люди и думают иначе. Великой целью государственного искусства должна быть *устойчивость*, которая перевешивает все остальное, ибо она гораздо ценнее, чем свобода»⁵⁴. Лишь при прочно основанной и обеспеченной длительности правления возможно вообще постоянное развитие и облагораживающая прививка. Правда, опасный спутник всякой устойчивости — авторитет борется по обыкновению против этого.

225

Свободный ум есть относительное понятие. Свободным умом называют *того*, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью. Иногда ему говорят также, что те или иные свободные принципы должны быть объяснены из его умственной бестолковости или ненормальности; но так говорит лишь злоба, которая сама не верит тому, что говорит, а хочет только причинять вред: ибо

свидетельство в пользу большей остроты и верности его интеллекта обыкновенно написано на лице у свободного ума, и настолько отчетливо, что и связанные умы понимают его достаточно хорошо. Но два других вывода свободомыслия принимаются честно; и действительно, многие свободные умы возникают одним из этих двух способов. Тем не менее суждения, до которых они доходят такими путями, могут все же быть более правильными и достоверными, чем суждения связанных умов. В познании истины все сводится к тому, что она *достигнута*, а не к тому, по какому мотиву человек искал ее и каким путем ее нашел. Если свободные умы правы, то связанные умы не правы, хотя бы первые пришли к истине из безнравственности, а последние из нравственности доселе оставались в заблуждении.— Впрочем, к существу свободного ума не принадлежит то, что он имеет более верные мнения, а лишь то, что он освободился от всякой традиции, все равно, успешно или неудачно. Но обыкновенно он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины: он требует оснований, другие же — только веры.

226

Происхождение веры. Отношение связанного ума к вещам определяется не основаниями, а привычкой; он, например, христианин не потому, что уяснил себе различные религии и сделал выбор между ними; он англичанин не потому, что решил быть таковым, а просто он нашел готовыми христианство или британство и взял их без всяких оснований, подобно тому как человек, родившийся в стране, производящей вино, потребляет вино. Позднее, когда он уже был христианином или англичанином, он, быть может, изобрел и некоторые основания в пользу своей привычки; эти основания можно опрокинуть, но тем самым еще не разрушается вся его позиция. Заставьте, например, связанный ум привести основания против двоеженства,— тогда можно узнать, покоится ли его святая ревность в защите моногамии на основаниях или на привычке. Привычка к духовным основным принципам, лишенным основания, называется верой.

227

Обратное заключение от следствий к основанию и никакому основанию. Все государства и социальные порядки: сословия, брак, воспитание, право,— все это черпает свою силу и устой-

живость только из веры в него связанных умов — т. е. из отсутствия оснований или по крайней мере из отклонения вопроса об основаниях. В этом связанные умы неохотно сознаются и хорошо чувствуют, что это есть некоторое *rudendum*⁵⁵. Христианство, которое было весьма невинно в своих интеллектуальных идеях, совсем не замечало этого *rudendum*, требовало веры, и только веры, и страстно отклоняло требование оснований; оно указывало на результаты веры: вы уже узнаете преимущества веры, намекало оно, вы обретете через нее блаженство. Фактически государство поступает так же, и каждый отец воспитывает так своего сына. «Считай это истинным,— говорит он,— ты сам испытаешь, какую это приносит пользу». Но это означает, что из личной пользы какого-либо мнения должна быть доказана его *истинность*; удобство учения должно свидетельствовать о его интеллектуальной прочности и обоснованности. Это все равно, как если бы обвиняемый заявил перед судом: мой защитник говорит безусловную истину; ибо обратите внимание на то, что следует из его речи: я должен быть оправдан.— Так как связанные умы держатся принципов ради своей пользы, то они предполагают, что и свободный ум в своих воззрениях ищет лишь собственной пользы и считает истинным только то, что ему как раз выгодно. Но так как ему, по-видимому, полезно противоположное тому, что полезно его соотечественникам и членам его сословия, то последние предполагают, что его принципы опасны им; они говорят или чувствуют: он не смеет быть правым, ибо он нам вреден.

228

Сильный, хороший характер. Связанность воззрений, обратившаяся через привычку в инстинкт, ведет к тому, что зовется силою характера. Когда человек действует на основании немногих, но всегда одинаковых мотивов, то его действия приобретают большую энергию; если эти действия гармонируют с принципами связанных умов, то они получают признание и возбуждают при случае в их виновнике чувство чистой совести. Немногочисленные мотивы, энергичное поведение и чистая совесть составляют то, что зовется силой характера. Человеку с сильным характером недостает знания многих возможностей и направлений действия: его интеллект не свободен, связан, ибо он показывает ему в определенном случае, быть может, только две возможности; между последними он соответственно всей своей природе с необходимостью должен выбирать, и он делает это легко и быстро, потому что ему не приходится выбирать между пятьюдесятью возможностями. Воспитывающая среда

хочет сделать каждого человека несвободным, ставя всегда перед ним лишь наименьшее число возможностей. Воспитатели рассматривают индивида так, как будто он, хотя и есть нечто новое, должен стать *повторением*. Если человек непосредственно представляется чем-то незнакомым, никогда не бывшим, то из него нужно сделать нечто знакомое, бывалое. Хорошим характером в ребенке называют проявляющуюся в нем связанность уже существующим; ребенок, становясь на сторону связанных умов, обнаруживает сперва свое пробуждающееся чувство солидарности; но на основе этого чувства он позднее станет полезным своему государству или сословию.

229

Мерило вещей у связанных умов. Четыре рода вещей связанные умы признают правомерными. Во-первых, все вещи, имеющие устойчивость, правомерны; во-вторых, все вещи необременительные правомерны; в-третьих, все вещи, приносящие пользу, правомерны; в-четвертых, все вещи, которым мы принесли жертвы, правомерны. Последнее объясняет, например, почему война, начатая против воли народа, продолжает вестись с воодушевлением, как только ей принесена первая жертва.— Свободные умы, которые защищают свое дело перед судилищем связанных умов, должны доказать, что всегда существовали свободные умы, т. е. что свободомыслие обладает устойчивостью, затем что они не хотят быть обременительными и, наконец, что они в общем приносят пользу связанным умам; но так как они не могут убедить в последнем связанные умы, то им не приносит пользы доказательство первого и второго пунктов.

230

*Esprit fort*⁵⁶. По сравнению с тем, кто имеет на своей стороне традицию и не нуждается в обосновании своего поведения, свободный ум всегда слаб, особенно в действовании: ибо он знает слишком много мотивов и точек зрения и потому имеет неуверенную, неопытную руку. Каковы же средства, чтобы все же сделать его *относительно сильным*, так чтобы он по крайней мере мог пробиться и не погиб бесплодно? Как возникает сильный ум (*esprit fort*)? Это есть единичный случай общего вопроса о созидании гения. Откуда берется та энергия, та непреклонная сила и выдержка, с которой отдельный человек вопреки традиции стремится приобрести совершенно индивидуальное познание мира?

Возникновение гения. Проницательность, с которой заключенный ищет средств к своему освобождению, хладнокровнейшее и упорнейшее использование малейшего преимущества могут научить нас, к каким приемам прибегает иногда природа, чтобы осуществить гения,— слово, которое я прошу понимать без всякого мифологического и религиозного привкуса: она сажает его в темницу и до крайних пределов раздражает его жажду освободить себя.— Или, в другом образе: человек, который совершенно заблудился в лесу, но с необычайной энергией стремится выйти на простор в каком-нибудь направлении, может случайно открыть новый путь, которого еще никто не знал; так возникают гении, приобретающие славу оригинальности.— Было уже упомянуто, что уродство, искалеченность, существенный недостаток какого-либо органа, часто дает повод к тому, чтобы другой орган развился необычайно хорошо, ибо он должен выполнять свою собственную функцию и, кроме того, еще иную. Отсюда можно отгадать источник многих блестящих дарований.— Эти общие указания о возникновении гения следует применить к специальному случаю — к возникновению совершенного свободного ума.

232

Догадка об источнике свободомыслия. Подобно тому как увеличиваются глетчеры, когда в экваториальных областях солнце сильнее прежнего жжет море,— так, быть может, особенно сильное и растущее свободомыслие есть свидетельство того, что где-либо чрезвычайно повысился жар чувства.

233

Голос истории. В общем история, *по-видимому*, дает следующее наставление о возникновении гения: эксплуатируйте и истязайте людей—так говорит она страстям зависти, ненависти и соревнования—доводите их до крайности, возбуждайте человека против человека, народ против народа, и притом в течение целых веков. Тогда как бы из отлетевшей в сторону искры зажженной этим страшной энергией, быть может, сразу возгорится свет гения; воля, одичавшая, подобно коню под шпорами всадника, вырвется тогда и перекинется на другую область.— Кто постиг бы условия созидания гения и хотел бы практически применить способ, которого при этом

обыкновенно придерживается природа, тот должен был бы быть столь же злым и беспощадным, как природа.— Но, быть может, мы неверно расслышали голос истории.

234

Ценность середины пути. Быть может, созидание гения есть удел лишь ограниченной эпохи человеческой истории. Ибо нельзя ожидать от будущего человечества зараз всего того, что могли создать только совершенно определенные условия прошлого; например, нельзя ожидать изумительного действия религиозного чувства. Это последнее само имело свое время, и многое хорошее уже никогда не сможет вырасти, потому что оно могло расти только из него. Так, уже никогда не будет существовать религиозно ограниченный горизонт жизни и культуры. Быть может, даже тип святого возможен лишь при известной ограниченности интеллекта, которая, по-видимому, навсегда отошла в область прошлого. Так и высота разума, быть может, предназначена отдельной эпохе человечества: она выступала — и выступает, поскольку мы еще живем в этой эпохе, — когда чрезвычайная, долго накопленная энергия воли в виде исключения наследственно переносилась на *духовные* цели. Высота эта исчезнет, когда уже не будет более развиваться такая дикость и энергия. Человечество, быть может, в середине своего пути, в промежуточную эпоху своего существования, подходит ближе к своей подлинной цели, чем в конце пути. Силы, например, которыми обусловлено искусство, могут прямо-таки вымереть; любовь к лжи, к неточному, символическому, к упоению и экстазу может стать предметом презрения. И вообще, поскольку жизнь упорядочена в совершенном государстве, постольку из современности нельзя извлечь никакого мотива для поэтического творчества, и только отсталые люди будут еще нуждаться в художественном вымысле. Во всяком случае последние будут тогда с тоскою обращаться назад, ко временам несовершенного государства, полуварварского общества, — к *нашим* временам.

235

Противоречие между гением и идеальным государством. Социалисты стремятся создать благополучную жизнь для возможно большего числа людей. Если бы постоянная родина такой благополучной жизни — совершенное государство — действительно была достигнута, то этим благополучием была бы

разрушена почва, из которой произрастает великий интеллект и вообще могущественная личность: я разумею сильную энергию. Когда это государство было бы достигнуто, человечество стало бы слишком вялым, чтобы еще быть в состоянии созидать гения. Не следует ли поэтому желать, чтобы жизнь сохранила свой насильственный характер и чтобы постоянно сызнова возбуждались дикие силы и энергии? Однако теплое, сострадательное сердце хочет именно *устранения* этого насильственного и дикого характера, и самое горячее сердце, какое только можно себе представить, страстно требовало бы этого — тогда как сама его страсть заимствовала свое пламя и жар и даже все свое бытие именно из этого дикого и насильственного характера жизни; итак, самое горячее сердце хочет устранения своего фундамента, уничтожения самого себя, — а это значит ведь: оно хочет чего-то нелогичного, оно неразумно. Высочайшая разумность и самое горячее сердце не могут совмещаться в одной личности, и мудрец, высказывающий приговор над жизнью, возвышается и над добротой и рассматривает ее лишь как нечто, что также должно быть оценено в общем итоге жизни. Мудрец должен противодействовать этим распушенным желаниям неразумной доброты, ибо ему важно сохранение его типа и конечное возникновение высшего интеллекта; по меньшей мере он не будет содействовать учреждению «совершенного государства», поскольку в последнем будут ютиться только вялые личности. Напрогив, Христос, которого мы можем мыслить как самое горячее сердце, содействовал оглуплению людей, стал на сторону нищих духом и задержал возникновение высочайшего интеллекта; и это было последовательно. Его противоположность, совершенный мудрец, — это можно, я думаю, предсказать наперед — будет столь же необходимо помехой для возникновения Христа. — Государство есть мудрая организация для взаимной защиты личностей; если чрезмерно усовершенствовать его, то в конце концов личность будет им ослаблена и даже уничтожена — т. е. будет в корне разрушена первоначальная цель государства.

236

Пояса культуры. Можно образно сказать, что эпохи культуры соответствуют поясам различных климатов, с тою только разницей, что они следуют одна за другой, а не лежат рядом, как географические зоны. По сравнению с умеренным поясом культуры, перейти в который есть наша задача, предыдущий период в общем производит впечатление *тропического* климата. Страшные противоположности, резкая смена дня и ночи, жара и блеск цветов, почитание всего внезапного, таинственного,

ужасного, быстрота наступления непогоды, всюду расточительное переливание через край рога изобилия природы; и напротив, в нашей культуре, ясное, но не сияющее небо, чистый, почти неизменяющийся воздух, прохлада, иногда даже холод — так отделяются один от другого оба пояса. Если там мы видим, как бешеные страсти с жуткой силой побеждаются и сокрушаются метафизическими представлениями, то мы имеем ощущение, как будто на наших глазах в тропической стране дикие тигры сплюсываются в объятиях огромных извивающихся змей; в нашем духовном климате не случаются подобные происшествия, наша фантазия более умеренна; даже во сне нам недоступно то, что прежние народы видели наяву. Но не должны ли мы радоваться этой перемене, даже допуская, что художники потерпели существенный ущерб от исчезновения тропической культуры и находят нас, нехудожников, немного слишком трезвыми? В этом смысле художники, конечно, правы, отрицая «прогресс», ибо действительно позволительно по меньшей мере усомниться, обнаруживают ли последние три тысячелетия прогрессивное развитие искусств; и точно так же метафизический философ вроде Шопенгауэра не будет иметь основания признавать прогресс, оценивая четыре последних тысячелетия с точки зрения развития метафизической философии и религии. — Для нас, однако, само существование умеренного пояса культуры означает прогресс.

237

Возрождение и Реформация. Итальянское Возрождение таило в себе все положительные силы, которым мы обязаны современной культурой, именно: освобождение мысли, презрение к авторитетам, победу образования над высокомерием родовой знати, восторженную любовь к науке и к научному прошлому людей, снятие оков с личности, пламя правдивости и отвращение к пустой внешности и эффекту (это пламя вспыхивало в целом множестве художественных характеров, которые требовали от себя совершенства своих произведений, и одного лишь совершенства, в союзе с высшей нравственной чистотой); более того, Возрождение обладало положительными силами, которые во всей *современной* культуре еще не обнаружили столь же могущественно. То был золотой век нашего тысячелетия, несмотря на все его пятна и пороки. На его фоне немецкая Реформация выделяется как энергичный протест отсталых умов, которые еще отнюдь не насытились мирозерцанием средних веков и ощущали признаки его разложения — необычайно плоский и внешний характер религиозной жизни — не с восхищением, как это следовало, а с глубоким недовольством. Со своею северною силой и твердолобием они снова отбросили

человечество назад и добились Контрреформации, т. е. католического христианства самообороны, с жестокостями осадного положения, и столь же задержали на два или три столетия полное пробуждение и торжество наук, как сделали, по-видимому, навсегда невозможным совершенное слияние античного и современного духа. Великая задача Возрождения не могла быть доведена до конца, протест отсталого германства (которое в средние века имело достаточно разума, чтобы постоянно, к своему благу, переходить через Альпы) воспрепятствовал этому. От случайного исключительного стечения политических условий зависело, что Лютер в ту пору уцелел и что этот протест приобрел силу: ибо его защищал император, чтобы использовать его реформу как орудие давления на папу, и, с другой стороны, ему втайне покровительствовал папа, чтобы использовать протестантских властителей в противовес императору. Без этого случайного совпадения намерений Лютер был бы сожжен, подобно Гусу, — и утренняя заря Просвещения взошла бы несколько ранее и с более прекрасным, неведомым нам теперь сиянием.

238

Справедливость к становящемуся Богу. Когда вся история культуры разворачивается перед нашим взором как хаос злых и благородных, истинных и ложных представлений и при взгляде на этот волнующийся океан мы почти ощущаем морскую болезнь, то мы понимаем, какое утешение содержится в представлении *становящегося Бога*: этот Бог все более обнаруживается в изменениях и судьбах человечества, и, стало быть, не все в них есть слепая механика, бессмысленное и бесцельное столкновение сил. Обожествление становления есть метафизическая перспектива — как бы открывающаяся с маяка над морем истории, — перспектива, в которой находило себе утешение слишком историческое поколение ученых; на это не следует сердиться, как бы ошибочно ни было указанное представление. Лишь кто, подобно Шопенгауэру, отрицает развитие, тот совсем не чувствует, как жалко это историческое биение волн, и потому, ничего не зная о становящемся Боге и о потребности в его допущении, имеет право насмехаться над ним.

239

Плоды по времени. Всякое лучшее будущее, которого желают человечеству, есть неизбежно в некоторых отношениях и худшее будущее: ибо было бы мечтательством верить, что новая высшая ступень человечества соединит все преимущества

прежних ступеней и, например, должна произвести и высшую форму искусства. Скорее каждое время имеет свои преимущества и прелести и исключает преимущества и прелести других времен. То, что выросло из религии и в ее соседстве, не может уже расти, когда разрушена сама религия; в крайнем случае заблудшие и запоздалые отростки могут внушить обманчивое представление об этом, как и временно прорывающееся воспоминание о старом искусстве,— состояние, которое, правда, выдает чувство утраты, лишения, но не доказывает наличности силы, из которой могло бы родиться новое искусство.

240

Возрастающая серьезность мира. Чем выше оказывается культура человека, тем больше областей становятся недоступными шутке, насмешке. Вольтер был сердечно благодарен небу за изобретение брака и церкви: ибо этим оно так хорошо позаботилось о нашем увеселении. Но он и его время и до него шестнадцатый век высмеяли до конца эти темы; всякое остроумие в этой области теперь уже запоздало и прежде всего слишком дешево, чтобы привлечь покупателей. Теперь спрашивают о причинах; наше время есть эпоха серьезности. Кому еще охота рассматривать в шутовском свете различия между действительностью и притязательной внешностью, между тем, что человек есть, и тем, что он хочет представлять; ощущение этих контрастов действует совершенно иначе, как только начинаешь искать их причины. Чем основательнее человек понимает жизнь, тем менее он будет насмехаться— разве только под конец он начинает насмехаться над этой «основательностью своего понимания».

241

Гений культуры. Если бы кто-либо захотел изобразить гения культуры,—какой вид должен был бы иметь последний? Он употребляет в качестве своих орудий ложь, насилие и самый беззастенчивый эгоизм столь уверенно, что его можно назвать лишь злым, демоническим существом; но его иногда просвечивающие цели велики и благи. Он — кентавр, полузверь, получеловек, и притом еще с крыльями ангела на голове.

242

Чудесное воспитание. Интерес к воспитанию приобретет большую силу лишь с того мгновения, как будет потеряна вера

в Бога и в его попечительство, подобно тому как врачебное искусство могло расцвести, лишь когда прекратилась вера в чудесные исцеления. Но доселе еще весь мир верит в чудесное воспитание; ведь среди величайшего беспорядка, смутности целей, противодействия обстоятельств вырастали самые плодотворные и могучие люди; как могло это происходить естественным путем? Скоро уже и эти случаи станут предметом более тщательной проверки; чудес при этом не удастся открыть никогда. При таких же условиях множество людей постоянно погибает, зато отдельная спасаемая личность обыкновенно становится сильнее, ибо она одолела неблагоприятные условия своей несокрушимой врожденной силой и вдобавок развила и укрепила эту силу—так объясняется чудо. Воспитание, которое не верит в чудеса, должно будет обратить внимание на три вещи: во-первых, сколько энергии унаследовано? во-вторых, как может быть зажжена еще новая энергия? и, в-третьих, как личность может быть приспособлена к столь необычайно многообразным запросам культуры, чтобы последние не беспокоили ее и не раздробляли ее своеобразия,—словом, как личность может быть включена в контрапункт частной и общественной жизни, как она может одновременно и вести мелодию, и, будучи мелодией, оставаться аккомпанементом?

243

Будущность врача. В настоящее время не существует профессии, которая допускала бы столь высокое развитие, как профессия врача; в особенности после того, как духовные врачи, так называемые целители душ, не могут уже выполнять своего искусства заклинания при общественном одобрении и образованные люди уклоняются от встречи с ними. Высшее духовное развитие врача теперь не достигнуто еще тем, что он знает лучшие новейшие методы, усовершенствовался в них и умеет совершать те летучие умозаключения от следствий к причинам, благодаря которым прославлены диагностики; он должен, кроме того, обладать красноречием, которое приспособлялось бы к каждой личности и привлекало бы все сердца, мужественностью, самое зрелище которой отгоняло бы малодушие (эту червоточину всех больных), ловкостью дипломата в посредничестве между лицами, которые для своего выздоровления нуждаются в радости, и лицами, которые в интересах своего здоровья должны (и могут) доставлять радость, тонкостью полицейского агента и адвоката, чтобы узнавать тайны души, не выдавая их,—словом, хороший врач нуждается в искусственных приемах и преимуществах всех других профессий; в таком

вооружении он может стать благодетелем всего общества, умножая добрые дела, духовные радости и производительность, предупреждая злые мысли, намерения и всякие подлости (отвратительным источником которых часто является брюхо), создавая духовно-телесную аристократию (через устройство и предупреждение браков), благожелательно отсекая все так называемые душевные муки и угрызения совести. Лишь так из «знахаря» он превращается в спасителя, не совершая чудес и не нуждаясь также в том, чтобы быть распятым.

244

В соседстве с безумием. Совокупность ощущений, знаний, опытов—словом, вся тяжесть культуры настолько возросла, что чрезмерное раздражение нервных и умственных сил является всеобщей опасностью; более того, культурные классы европейских стран сплошь неврастеничны, и почти каждая более многочисленная семья в них в лице одного из своих членов приблизилась к безумию. Правда, теперь всякими способами идут навстречу здоровью, но все же нам насущно необходимо уменьшение этого напряжения чувства, этого подавляющего бремени культуры—уменьшение, которое, даже если оно должно быть искуплено тяжелыми утратами, открывает возможность великой надежды на *новое возрождение*. Христианству, философам, поэтам, музыкантам мы обязаны обилием глубоко страстных чувств; чтобы последние нас не подавили, мы должны призвать дух науки, который в общем делает людей несколько более холодными и скептическими и в особенности охлаждает горячность веры в последние, окончательные истины; эта горячность обусловлена главным образом христианством.

245

Отливка колокола культуры. Культура возникла, как колокол, в оболочке из более грубого и низменного материала: неправда, насильственность, безграничное расширение всех отдельных *Я*, всех отдельных народов были этой оболочкой. Настало ли время теперь снять ее? Застыло ли все текучее, стали ли добрые, полезные влечения, привычки высшего душевного склада настолько прочными и всеобщими, что нет более надобности в поддержке со стороны метафизики и заблуждений религии, нет надобности в жестокостях и насилиях как самых могущественных связующих средствах между человеком и человеком, народом и народом?— В разрешении этого вопроса нам

уже не может помочь никакое свидетельство божества: здесь должно решать наше собственное понимание. Все великое земное управление человеком человек должен сам взять в свои руки, его «всеведение» должно строго блюсти дальнейшую судьбу культуры.

246

Циклопы культуры. Кто видел изборожденные котловины, в которых лежали глетчеры, тому кажется почти невозможным, что наступит время, когда на том же месте будет простираться долина, покрытая лесом или лугом с ручьями. Так случается и в истории человечества; самые дикие силы пролагают путь, сперва неся разрушение, и тем не менее их деятельность нужна, чтобы позднее могли утвердиться более мягкие нравы. Ужасные энергии — то, что зовется злом, — суть циклопические архитекторы и пролагатели путей гуманности.

247

Круговорот человечества. Быть может, все человечество есть лишь одна ограниченная во времени фаза в развитии определенного животного вида — так что человек возник из обезьяны и снова станет обезьяной, причем нет никого, кто бы был заинтересован в странном исходе этой комедии. Как с падением римской культуры и под влиянием его важнейшей причины — распространения христианства — наступило всеобщее обезображение человека в пределах римской культуры, так с каким-либо позднейшим упадком всей земной культуры может наступить еще большее обезображение и, наконец, озверение человека, вплоть до уровня обезьяны. Именно потому, что мы можем представить себе эту перспективу, мы, быть может, в состоянии предупредить такой конец истории.

248

Утешительная речь отчаявшегося прогресса. Наше время производит впечатление промежуточного состояния; старые миропонимания, старые культуры отчасти еще живы, новые еще непрочно и непривычны, а потому лишены законченности и последовательности. Кажется, будто все становится хаотическим, старое погибает, новое никуда не годится и становится все бессильнее. Но так случается и с солдатом, который учится

маршировать: в течение некоторого времени он более неуверен и беспомощен, чем когда-либо, ибо мускулы его движутся то по старой системе, то по новой и ни одна из них не одерживает решительной победы над другой. Мы шатаемся, но не следует робеть из-за этого и жертвовать новыми приобретениями. Кроме того, мы *не можем* вернуться к старому, мы *уже сожгли* наши корабли; остается только быть храбрым, что бы из этого ни вышло.— Будем только *идти вперед*, сдвинемся с места! Быть может, наши дела когда-нибудь окажутся *прогрессом*; если же нет, то и к нам могут быть отнесены слова Фридриха Великого, и притом в виде утешения: «Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette race maudite, à laquelle nous appartenons»⁵⁷.

249

Страдать от прошлого культуры. Кто уяснил себе проблему культуры, тот страдает от чувства, сходного с тем, которое испытывает человек, унаследовавший богатство, добытое неправомыслием, или правитель, властвующий благодаря насильственным действиям своих предков. Он с печалью думает о своем происхождении и часто испытывает стыд и раздражение. Вся сумма силы, жизненной воли, радости, которую он обращает на свое достояние, часто уравнивается глубокой усталостью: он не может забыть своего прошлого. Скорбно смотрит он на будущее: он знает наперед, что его потомки, подобно ему, будут страдать от прошлого.

250

Манеры. Хорошие манеры исчезают по мере того, как уменьшается влияние двора и замкнутой аристократии; это уменьшение можно ясно заметить от десятилетия к десятилетию, если уметь наблюдать официальные акты: ибо последние явно становятся все более плебейскими. Никто уже не умеет утонченно чествовать и льстить; этим объясняется смешной факт, что в тех случаях, когда теперь *необходимо* чествовать (например, великого государственного деятеля или художника), пускаются в ход слова, выражающие глубочайшее чувство и непоколебимую честную преданность — благодаря неумелости и отсутствию остроумия и грации. Так, публичная торжественная встреча людей становится все более неловкой, но кажется более глубокой по чувству и честной, не будучи таковой на самом деле.— Но должны ли манеры без конца идти под гору? Мне кажется

скорее, что манеры делают крутой разворот и что мы приближаемся к их низшему уровню. Когда общество станет увереннее в своих намерениях и принципах, так что последние будут действовать как формирующие начала (тогда как теперь привитые нам манеры прежних формирующих состояний все слабее передаются по наследству и через воспитание), тогда появятся манеры обхождения, жесты и выражения общения, которые должны выглядеть столь же необходимыми и непритязательно-простыми, как и сами эти намерения и принципы. Лучшее распределение времени и труда, гимнастическое упражнение как спутник прекрасных часов досуга, более сильное и строгое размышление, которое сообщает разумность и гибкость даже телу, принесут все это с собой.— Тут, правда, с некоторой насмешкой можно было бы вспомнить о наших ученых: действительно ли они, претендующие быть предшественниками этой новой культуры, отличаются лучшими манерами? Конечно, нет, хотя их дух и готов к тому; но их плоть слаба. Прошлое культуры еще слишком сильно в их мускулах: они стоят еще в несвободном положении и суть наполовину светское духовенство, наполовину—зависимые воспитатели знатных людей и сословий и, сверх того, искалечены и лишены жизненности благодаря педантизму науки и устарелым бездушным методам. Следовательно, во всяком случае по своему телу и часто на три четверти по своему духу они—все еще придворные старой и даже старческой культуры и в качестве таковых сами дряхлы; новый дух, который иногда пробуждается в этих старых жилищах, покуда делает их только еще более неуверенными и боязливыми. В них бродят и привидения прошлого, и привидения будущего; удивительно ли, что при этом они лишены любезного выражения и приятной осанки?

251

Будущность науки. Наука дает тому, кто трудится и ищет в ней, много удовольствия, тому же, кто *узнаёт* ее выводы,—очень мало. Но так как постепенно все важнейшие истины должны стать обыденными и общеупотребительными, то прекращается и это малое удовольствие; так, при изучении столь изумительной таблицы умножения мы уже давно перестали радоваться. Если, таким образом, наука сама по себе приносит все меньше радости и отнимает все больше радости, внушая сомнения в утешительной метафизике, религии и искусстве, то иссякает тот величайший источник удовольствия, которому человечество обязано почти всей своей человечностью. Поэтому высшая культура должна дать человеку двойной мозг, как бы

две мозговые камеры: во-первых, чтобы воспринимать науку и, затем, чтобы воспринимать не-науку; они должны лежать рядом, быть отделимыми и замыкаемыми и исключать всякое смешение; это есть требование здоровья. В одной области лежит источник силы, в другой — регулятор; иллюзиями, односторонностями, страстями нужно нагревать, а с помощью познающей науки — предупреждать дурные и опасные последствия чрезмерного нагрева. — Если это требование высшей культуры останется неудовлетворенным, то можно почти с достоверностью предсказать дальнейший ход человеческого развития: чем меньше удовольствия будет доставлять интерес к истине, тем более он будет падать; иллюзия, заблуждение, фантастика шаг за шагом завоюют свою прежнюю почву, ибо они связаны с удовольствием; ближайшим последствием этого явится крушение наук, обратное погружение в варварство; опять человечество должно будет сызнова начать ткать свою ткань, после того как оно, подобно Пенелопе, ночью распустило ее. Но кто поручится нам, что оно всегда будет находить силы для этого?

252

Радость познания. Почему познание, стихия ученого и философа, связано с радостью? Во-первых и прежде всего, потому что он при этом сознает свою силу, т. е. на том же основании, на котором доставляют удовольствие гимнастические упражнения, даже без зрителей. Во-вторых, потому что в процессе познания человек одолевает старые представления и их носителей, становится победителем или по крайней мере мнит себя таковым. В-третьих, потому что благодаря даже малейшему новому познанию мы чувствуем себя выше *всех*, считаем себя единственным существом, знающим истину. Таковы три важнейших основания удовольствия, но имеется еще много второстепенных оснований, смотря по натуре познающего. — Довольно значительный список таковых дает в одном месте, где, вероятно, этого не будут искать, моя парэнетическая работа о Шопенгауэре⁵⁸; ее указаниями может удовлетвориться всякий опытный слуга познания, даже если бы он хотел устранить иронический оттенок, по-видимому лежащий на этих страницах. Ибо если верно, что для возникновения ученого «должно слиться множество мелких, весьма человеческих интересов и влечений», что ученый есть хотя и благородный, но отнюдь не чистый металл и «состоит из сложного сплетения весьма различных побуждений и импульсов», — то ведь то же самое применимо и к возникновению и существованию художника, философа, морального гения и как бы еще ни назывались прославляемые

в этой работе великие имена. Все человеческое заслуживает с точки зрения своего *возникновения* иронического рассмотрения; поэтому ирония в мире столь *избыточна*.

253

Верность как доказательство достоверности. Лучшим признаком годности какой-либо теории может служить то, что ее родоначальник в течение *сорока лет* не ощущал недоверия к ней; но я утверждаю, что еще не существовало философа, который не смотрел бы с пренебрежением—или по крайней мере с подозрением—на философию, открытую им в юности.—Быть может, он только не высказал публично этого изменения в своем настроении, из честолюбия или—что более вероятно относительно благородных натур—из нежного желания щадить своих приверженцев.

254

Рост интересного. С постепенным приобретением высшего образования человек начинает интересоваться всем, он умеет быстро находить поучительную сторону вещи и указывает пункт, где она заполняет пробел в его знании или может подтвердить его мысль. При этом все более исчезает скука, а с ней и чрезмерная возбудимость чувства. В конце концов человек бродит среди людей, как естествоиспытатель среди растений, и воспринимает себя самого как явление, которое сильно возбуждает лишь его влечение к познанию.

255

Суеверие в одновременном. Люди полагают, что все одновременное должно быть как-нибудь связано между собой. Родственник умирает вдали от нас и в то же время он снится нам—следовательно... Но бесчисленные родственники умирают и при этом не снятся нам. Здесь случается то же, что с потерпевшими кораблекрушение моряками, принесшими обет богам: позднее в храме нельзя найти имен тех, которые погибли, несмотря на обет.—Человек умирает, сова кричит, часы останавливаются—*в один и тот же час* ночи; нет ли тут какой-либо связи? Интимное отношение к природе, предполагаемое этим допущением, льстит человеку.—Этот вид суеверия в утонченной форме можно найти у историков и живописцев

культуры, привыкших испытывать своего рода водобоязнь в отношении всякого бессмысленного совпадения фактов, которым ведь так богата жизнь отдельных людей и народов.

256

Наука совершенствует умение, а не знание. Ценность того, что человек некоторое время строго изучает какую-либо *строгую науку*, покоится отнюдь не на результатах этого изучения: ибо последние по сравнению с океаном явлений, заслуживающих изучения, составляют бесконечно малую каплю. Но это дает прирост энергии, способности к умозаключениям, силы выдержки; человек научается *целесообразно достигать цели*. В этом смысле для всяких позднейших занятий весьма ценно быть некоторое время человеком науки.

257

Юношеская прелесть науки. Искание истины имеет теперь еще ту прелесть, что оно достаточно резко отличается от заблуждения, ставшего серым и скучным; но эта прелесть все более утрачивается. Правда, теперь мы еще живем в юношескую пору науки и ухаживаем за истиной, как за прекрасной девушкой; но что, если она в один прекрасный день превратится в стареющую женщину с хмурым взглядом? Почти во всех науках основные положения либо найдены в самое последнее время, либо же только отыскиваются; это прельщает совсем иначе, чем когда все существенное уже найдено, и исследователю остается только собирать жалкие осенние остатки урожая (чувство, с которым можно ознакомиться в некоторых исторических дисциплинах).

258

Статуя человечества. Гений культуры поступает, как Челлини, когда последний отливал свою статую Персея: жидкой массы могло не хватить, но ее *должно* было хватить — и он стал бросать в нее миски и тарелки и все, что попадало ему под руки⁵⁹. Точно так же этот гений бросает в культуру заблуждения, пороки, надежды, вымыслы и другие вещи из благородного, как и из неблагородного, металла, ибо статуя человечества должна быть заполнена и завершена; какое дело до того, что там и сям будет употреблен низший материал?

Культура мужчин. Греческая культура классической эпохи есть культура мужчин. Что касается женщин, то Перикл в своей надгробной речи высказал все в словах: с ними обстоит наилучшим образом, когда среди мужчин о них говорят возможно меньше⁶⁰.— Эротическое отношение мужчин к юношам было в недоступной нашему пониманию степени необходимой, единственной предпосылкой всего мужского воспитания (приблизительно так же, как долгое время у нас высшее воспитание женщин приобреталось лишь через любовную связь и брак); весь идеализм силы греческой природы был направлен на это отношение, и, вероятно, никогда уже молодые люди не получали столько внимания и любви, такого культивирования их лучших качеств, как в шестом и пятом веках—в согласии с прекрасным изречением Гёльдерлина: «ибо, любя, смертный дает лучшее»⁶¹. Чем выше ставилось это отношение, тем ниже падало общение с женщиной: здесь было существенно только деторождение и сладострастие— и больше ничего; не существовало никакого духовного общения, не было даже настоящей любовной связи. Если, далее, принять во внимание, что женщины были исключены даже из участия в состязаниях и всякого рода зрелищах, то в качестве духовного занятия им оставался только религиозный культ.— Если, однако, выводили в трагедии Электру и Антигону, то это *выносили* именно в искусстве, не терпя того же в жизни— как мы теперь не выносим все патетическое в жизни, но охотно терпим его в искусстве.— Женщины имели одну только задачу— производить могучие прекрасные тела, в которых характер отца продолжал бы жить по возможности неослабленным, и тем противодействовать распространяющемуся нервному переутомлению столь высоко развитой культуры. Это сохранило греческую культуру юной столь долгое сравнительно время: ибо в греческих матерях греческий гений постоянно возвращался к природе.

Предрассудок в пользу крупного. Люди явно переоценивают все крупное и выдающееся. Это происходит из сознательного или бессознательного убеждения, что им весьма полезно, когда человек всю свою силу сосредоточивает на *одной* области и превращает себя как бы в *один* чудовищный орган. Несомненно, для самого человека *равномерное* развитие его сил полезнее и благоприятнее: ибо каждый талант есть вампир, который высасывает кровь и соки из остальных сил, и чрезмерная произ-

водительность может довести до безумия даже самого даровитого человека. И в области искусств крайние натуры привлекают слишком много внимания; но нужна и слишком низкая степень культуры, чтобы дать им поработить себя. Люди по привычке подчиняются всему, что хочет иметь власть.

261

Тираны духа. Лишь куда западает луч мифа, там жизнь греков светится; в остальном она мрачна. Греческие же философы лишают себя именно этого мифа; кажется, будто они хотят из солнечного света уйти в тень и мрачность. Но ни одно растение не избегает света; в сущности, эти философы искали лишь более светлого солнца; миф казался им недостаточно чистым, недостаточно сияющим. Они искали этого света в своем познании, в том, что каждый из них называл своей «истиной». В ту пору познание еще сияло ярче, чем теперь; оно было еще молодо и ничего не знало о трудностях и опасностях своих путей; оно могло тогда еще надеяться одним прыжком достигнуть средоточия всего бытия и исходя из него разрешить загадку мира. Эти философы имели осязательно-крепкую веру в себя и свою «истину» и низвергали ею всех своих соседей и предшественников; каждый из них был воинствующим и насильничающим *тираном*. Быть может, счастье от веры в обладание истиной никогда не было бóльшим на земле, но никогда также не были бóльшими жестокость, высокомерие, тираническое и злое настроение, питаемые такой верой. Они были тиранами, т. е. тем, чем каждый грек хотел быть и чем он был, когда *мог* им быть. Исключение образует, вероятно, лишь один Солон; в своих стихах он передает, как он отвергал личную тиранию. Но он делал это из любви к своему делу, к своему законодательству, а быть законодателем есть самая утонченная форма тирании. И Парменид давал законы, а также, вероятно, Пифагор и Эмпедокл; Анаксимандр основал город. Платон был воплощенным желанием стать высшим философским законодателем и основателем государств; он, по видимому, ужасно страдал от неосуществленности своего призвания, и на склоне лет душа его была полна чернейшей желчи. Чем более падало могущество греческих философов, тем более они внутренне страдали от этой желчности и злобности; а когда различные секты стали защищать свои истины на улицах, души этих женихов истины были совершенно загрязнены ревностью и злословием; тиранический элемент свирепствовал отныне, как яд, в их собственном теле. Это множество маленьких тиранов готовы были съесть живьем друг друга; в них не осталось уже ни одной искры любви и слишком мало радости от своего собствен-

ного познания.— Если верно вообще, что тираны по большей части погибают насильственной смертью и что их потомство недолговечно, то принцип этот применим и к тиранам духа. Их история кратка, насильственна, их влияние на потомство внезапно обрывается. Почти о всех великих эллинах можно сказать, что они как бы явились слишком поздно — об Эхиле, о Пиндаре, о Демосфене, о Фукидиде; проходит одно поколение — и их влияние совершенно исчезает. Это бурная и грозная черта греческой истории. Теперь, впрочем, поклоняются евангелию черепахи. Мыслить исторически почти означает теперь утверждать, будто во все времена история делалась по принципу: «возможно меньше в возможно дольший срок!» Ах, греческая история бежит так быстро! Никогда уже не существовало более такой расточительной, такой безмерной жизни. Я не могу поверить, чтобы история греков шла тем *естественным* ходом, который так восхваляют в ней. Они были слишком многообразно одарены для того, чтобы быть *постепенными* и продвигаться шаг за шагом, как черепаха в состязании с Ахиллом; а ведь это называется естественным развитием. У греков история быстро идет вперед, но так же быстро и назад; движение всей машины настолько форсировано, что один камень, брошенный в ее колеса, может разорвать ее. Таким камнем был, например, Сократ; в одну ночь было разрушено столь изумительно правильное доселе, но вместе с тем слишком быстрое развитие философской науки. Нельзя счесть праздным вопрос, не нашел бы Платон, избегнув чар Сократа, еще более высокий тип философского человека — тип, который теперь навсегда потерял для нас. В предшествующие ему эпохи всматриваешься, как в скульптурную мастерскую таких типов. Шестое и пятое столетия, однако, обещали, по-видимому, еще больше и нечто более высокое, чем они дали; но это только и осталось обещанием и возвещением. И все же вряд ли какая потеря тяжелее потери типа новой, доселе еще неведомой высшей *возможности философской жизни*. Но даже известия о более старых типах дошли до нас по большей части в неудовлетворительном виде; мне представляется в высшей степени трудным распознать всех философов — от Фалеса до Демокрита; но кому удастся воссоздать эти образы, тот имеет перед собой образы сильнейшего и чистейшего типа. Эта способность, впрочем, весьма редка, ее недоставало даже позднейшим грекам, которые изучали следы древнейшей философии; в особенности Аристотель, кажется, совершенно теряет голову, когда стоит перед указанными образами. Поэтому кажется, будто эти дивные философы жили напрасно или даже будто они должны были только подготовить охочие до споров и речей ряды сократических школ. Как указано, здесь есть пробел, перерыв в развитии; случилось, вероятно, какое-то великое несчастье, и единственная статуя, по которой можно было бы познать смысл и цель этой

великой скульптурной подготовки, разбилась или не удалась; что, собственно, случилось — это навсегда осталось тайной мастерской. — То, что имело место у греков — что каждый великий мыслитель, мня себя обладателем абсолютной истины, становился тираном, так что и духовная история приобрела у греков тот же насильственный, торопливый и опасный характер, который обнаруживает их политическая история, — этот род событий не был еще исчерпан тем самым: много подобного случалось вплоть до новейшего времени, хотя постепенно все реже и теперь уже вряд ли с чистой наивной совестью греческих философов. Ибо в целом противоположное учение и скептицизм говорят теперь слишком громко и внятно. Период тиранов духа кончился. В сферах высшей духовной культуры, правда, всегда должно будет существовать господство, — но это господство отныне находится в руках *олигархов духа*. Они образуют, несмотря на все пространственное и политическое разъединение, единое общество, члены которого взаимно *узнают и признают* друг друга, какие бы одобрительные или неодобрительные оценки ни пускали в ход общественное мнение и суждения действующих на массу газетчиков и журналистов. Духовное превосходство, которое прежде разъединяло и сеяло вражду, теперь обыкновенно *соединяет*; как бы могли отдельные личности утверждать себя и плыть в жизни по собственному пути вопреки всем течениям, если бы они не видели там и сям себе подобных, живущих при таких же условиях, и не подавали руки друг другу, борясь как против охлократического характера половинчатого духа и полуобразования, так и против нередких попыток учредить тиранию с помощью массового воздействия? Олигархи нужны друг другу, они лучшие друзья между собою, они понимают свои отличительные знаки — и тем не менее каждый из них свободен, каждый борется и побеждает на своем месте и скорее погибает, чем подчиняется.

262

Гомер. Величайшим фактом греческой культуры все же остается то, что Гомер так рано стал всеэллинским поэтом. Вся духовная и человеческая свобода, которой достигли греки, восходит к этому факту. Но вместе с тем здесь таится действительный рок греческой культуры, ибо Гомер, централизуя, лишил глубины и разрушил более сильные инстинкты независимости. Время от времени из глубочайшей основы эллинского духа подымался протест против Гомера; но *последний* оставался всегда победоносным. Все великие духовные силы наряду с освободительным действием оказывают и действие подавляющее; но, конечно, большая разница, тиранизирует ли людей Гомер, или Библия, или наука.

Дарование. В столь высоко развитом человечестве, как теперешнее, каждый получает от природы доступ ко многим талантам. Каждый имеет прирожденный талант, но лишь немногим прирождена или привита воспитанием та мера упорства, выдержки, энергии, в силу которой он действительно становится талантом, т. е. *становится* тем, что он *есть*,— это значит: выявляет себя в произведениях и действиях.

Умственная даровитость либо переоценивается, либо недооценивается. Ненаучные, но одаренные люди ценят всякий признак умственной даровитости, будь она на истинном или на ложном пути; они хотят прежде всего, чтобы человек, с которым они общаются, хорошо развлекал их своим умом, подгонял и зажигал их, увлекал к серьезности и шутке и во всяком случае охранял от скуки, как самый могущественный амулет. Научные натуры, напротив, знают, что способность ко всякого рода выдумкам должна быть строжайше обуздываема духом науки; не то, что блесит, имеет привлекательный вид и возбуждает, а часто совсем неприметная истина есть плод, который он желает сорвать с древа познания. Подобно Аристотелю, он не должен делать никакого различия между «скучным» и «остроумным», его демон ведет его через пустыни, как и через тропическую растительность, чтобы он всюду наслаждался реальным, прочным, подлинным.— Отсюда у незначительных ученых возникает презрение и недоверие к умственной даровитости вообще, и, наоборот, даровитые люди часто испытывают антипатию к науке,— как, например, почти все художники.

Разум в школе. Школа не имеет более важной задачи, как обучать строгому мышлению, осторожности в суждениях и последовательности в умозаключениях; поэтому она должна отказать от всего, что непригодно для этих операций, например от религии. Она ведь может рассчитывать на то, что человеческая смутность, привычка и потребность позднее снова ослабят слишком туго натянутый лук мышления. Но всю силу своего влияния она должна употреблять на достижение того, что есть существенного и отличительного в человеке,— «разума и науки, этой высочайшей силы человека»— как полагает по крайней

мере Гёте⁶².— Великий естествоиспытатель фон Бэр видит превосходство всех европейцев по сравнению с азиатами в их приобретенной через воспитание способности указывать основания своих мнений, к чему совершенно неспособны последние. Европа прошла школу последовательного и критического мышления, Азия все еще не умеет различать между правдой и поэзией и не сознает, проистекают ли ее убеждения из собственного наблюдения и правильного мышления или же из фантазий.— Школьная дисциплина разума сделала Европу Европой; в средние века она была на пути к тому, чтобы снова стать частью или придатком Азии,— т. е. потерять научный дух, которым она обязана грекам.

266

Неоцененное влияние гимназического преподавания. Значение гимназии редко видят в вещах, которым там действительно учатся и которые выносятся оттуда навсегда, а в тех, которые преподаются, но которые школьник усваивает лишь с отвращением, чтобы стряхнуть их с себя, как только это станет возможным. Чтение классиков— в этом согласны все образованные люди— в том виде, как оно всюду ведется, есть чудовищная процедура, осуществляемая перед молодыми людьми, которые ни в каком отношении не созрели для этого, учителями, которые каждым своим словом, часто самим своим видом покрывают плесенью хорошего автора. Но здесь-то и таится обыкновенно упускаемое из виду значение— что эти учителя говорят на *абстрактном языке высшей культуры*,— на языке, который при всей своей тяжеловесности и трудности для понимания является высокой гимнастикой головы; что в их языке постоянно встречаются понятия, технические выражения, методы, намеки, которых молодые люди почти никогда не слышат в беседах членов своей семьи и на улице. Когда ученики только *слушают*, их интеллект уже непроизвольно подготавливается к научному способу рассмотрения вещей. Невозможно выйти после этой дрессировки совершенно незатронутым абстракцией, как чистое дитя природы.

267

Изучение многих языков. Изучение многих языков наполняет память словами вместо фактов и мыслей, тогда как она есть вместительница, которое у каждого человека может воспринять лишь определенную, ограниченную массу содержания. Далее,

изучение многих языков вредно в том отношении, что оно возбуждает веру в обладание какими-то особыми данными и фактически придает человеку некоторый соблазнительный вид в общении; оно вредно, сверх того, и косвенно — тем, что препятствует приобретению основательных знаний и стремлению честным путем заслужить уважение людей. Наконец, оно расшатывает более тонкое лингвистическое чутье в отношении родного языка; благодаря этому последнее безвозвратно портится и разрушается. Два народа, которые создали величайших стилистов, — греки и французы — не изучали чужих языков. — Но так как общение между людьми должно становиться все более космополитическим и, например, настоящий лондонский купец уже теперь должен уметь столковаться письменно и устно на восьми языках, то, конечно, изучение многих языков есть необходимое зло; но это зло, дойдя до крайних пределов, принудит людей найти какое-нибудь средство против себя; и в некоем отдаленном будущем будет существовать новый язык, сперва как торговый, а затем как язык духовного общения для всех — столь же достоверно, как и то, что некогда будет существовать воздухоплавание. И для чего же, как не для этого, языкознание целое столетие изучало законы языка и определяло необходимое, ценное, удачное в каждом отдельном языке?

268

К военной истории личности. Борьба, которая обыкновенно разыгрывается между двумя поколениями, между отцом и сыном, вмещается в пределы одной человеческой жизни, проходящей через несколько культур; близость родства *обостряет* эту борьбу, ибо каждая партия беспощадно вовлекает в нее столь хорошо знакомую ей внутреннюю жизнь другой партии; и оттого эта борьба в отдельной личности будет вестись наиболее ожесточенно; здесь каждая фаза преодолевает прежнюю с жестокой несправедливостью и с полным непониманием ее средств и целей.

269

На четверть часа раньше. Иногда встречаешь человека, который в своих воззрениях стоит выше своего времени, но лишь настолько выше, что он предупреждает вульгарные мнения следующего десятилетия. Он обладает общественным мнением прежде, чем оно стало общественным, т. е. он на четверть часа раньше других пал в объятия взгляда, который заслужива-

ет стать тривиальным. Но слава его обыкновенно бывает гораздо громче, чем слава действительно великих и выдающихся людей.

270

Искусство читать. Всякое сильное направление односторонне; оно приближается к направлению прямой линии и, подобно последней, исключительно, т. е. оно не соприкасается с многими другими направлениями, как это делают слабые партии и натуры в их волнообразном движении из стороны в сторону; поэтому надо простить и филологам, что они односторонни. Восстановление и очищение текстов наряду с их объяснением, в течение веков выполняемое одним цехом, дало наконец теперь возможность открыть верные методы: все Средневековье было глубоко не способно к строго филологическому объяснению, т. е. к простому желанию понимать то, что говорит автор; найти эти методы было настоящим делом, которое не следует оценивать слишком низко! Вся наука приобрела непрерывность и устойчивость лишь благодаря тому, что достигло совершенства искусство правильно читать, т. е. филология.

271

Искусство умозаключать. Величайший прогресс, которого достигли люди, состоит в том, что они учатся *правильно умозаключать*. Это вовсе не есть нечто естественное, как предполагает Шопенгауэр, когда говорит: «Умозаключать способны все, судить — немногие», а лишь поздно приобретенное и еще теперь не является господствующим. Ложное умозаключение в более старые времена есть правило; и мифологии всех народов, их магия и их суеверие, их религиозный культ, их право суть неисчерпаемое хранилище памятников, доказывающих это положение.

272

Годичные кольца индивидуальной культуры. Сила и слабость духовной производительности зависят далеко не столько от унаследованного дарования, сколько от присущей человеку меры *силы напряжения*. Большинство молодых образованных людей тридцатилетнего возраста в этот ранний солнцеворот своей жизни клонятся уже к упадку и навсегда теряют способность

к новым духовным поворотам. Поэтому в интересах постоянно развивающейся культуры тотчас же нужно новое поколение, которое в свою очередь дает лишь немного; ибо, чтобы *нагнать* культуру отца, сын должен затратить почти всю унаследованную энергию, которою обладал сам отец на той ступени жизни, когда он родил сына; с небольшим избытком энергии он подвигается дальше (так как путь совершается во второй раз, то можно немного скорее идти вперед; чтобы научиться тому, что знал отец, сын употребляет несколько меньшую силу). Люди с большой силой напряжения, как, например, Гёте, проходят такой большой путь, какой едва могут совершить четыре поколения одно за другим; но поэтому они уходят так далеко вперед, что другие люди могут нагнать их лишь в следующем столетии, и, может быть, и тогда не вполне, потому что, благодаря частым перерывам, замкнутость культуры, последовательность развития ослабляется.— Обычные фазы духовной культуры, которые были достигнуты в продолжение истории, люди проходят все скорее. Они вступают теперь обыкновенно в культуру религиозно настроенными детьми, доводят эти чувства до высочайшей интенсивности, быть может, к десятому году жизни, переходят затем к более ослабленным формам (пантеизм), постепенно приближаясь к науке; далее совершенно преодолевают идеи Бога, бессмертия и т. п., но поддаются чарам какой-либо метафизической философии. Наконец, последняя тоже становится для них неправдоподобной; наоборот, искусство начинает удовлетворять все больше, так что некоторое время метафизика еле сохраняется и продолжает жить, лишь преобразуясь в искусство или в качестве поэтически просветленного настроения. Но научный дух становится все повелительнее и ведет человека к естествознанию и истории, и в частности к строжайшим методам познания, тогда как на долю искусства остается все менее строгое и притязательное значение. Все это совершается обыкновенно в продолжение первых тридцати лет жизни человека. Это есть повторение курса, над которым человечество трудилось, быть может, тридцать тысяч лет.

273

Отойти назад не значит отстать. Кто в настоящее время начинает свое развитие, исходя из религиозных чувств, и затем, быть может, продолжает сравнительно долго жить в метафизике и искусстве, тот, конечно, отступил назад на значительное расстояние и начинает свое состязание в беге с другими современными людьми при неблагоприятных условиях; он, видимо, теряет пространство и время. Но благодаря тому что он

находился в тех областях, где освобождаются пыл и энергия и где сила постоянно течет, как вулканический поток, из непрегражденного источника, позднее, когда он в надлежащее время растает с этими областями, он тем скорее подвигается вперед, его нога открыта, его грудь научилась дышать более спокойно, медленно и выдержанно.— Он отступил назад только для того, чтобы иметь надлежащее расстояние для прыжка; и потому в этом отступлении может даже лежать нечто страшное и угрожающее.

274

Отрезок нас самих в качестве художественного объекта. Умение сознательно сохранять и верно изображать некоторые фазы своего развития, которые менее значительные люди переживают почти бессознательно и затем стирают с доски своей души, есть признак более высокой культуры: ибо это есть высший род живописи, доступный лишь немногим. Для этого необходимо искусственно изолировать указанные фазы. Изучение истории развивает способность к такого рода живописи, ибо оно постоянно призывает нас, по поводу каждого отдела истории — истории народа или человеческой жизни, — представлять себе совершенно определенный горизонт мыслей, определенную силу ощущений, преобладание одних и вытеснение других. В умении быстро воссоздавать такие системы мыслей и чувств из наличного материала, как впечатление от храма — из немногих, случайно сохранившихся колонн и остатков стен, состоит историческое чувство. Ближайшим результатом его является то, что мы научаемся понимать наших ближних как подобные, совершенно определенные системы и как представителей различных культур, т. е. постигать их необходимость, но и их изменчивость; и, кроме того, повторяю, — мы научаемся отделять и самостоятельно рассматривать отдельные части нашего собственного развития.

275

Циники и эпикурейцы. Циник познаёт связь между увеличением и усилением страданий людей более высокой культуры, с одной стороны, и обилием потребностей — с другой; он постигает, следовательно, что из обилия мнений о прекрасном, подобающем, надлежащем, утешительном должны были возникнуть богатые источники как наслаждения, так и страдания. Опираясь на это знание, он воспитывает себя в регрессивном направлении, отказываясь от многих из этих мнений и освобождаясь от некоторых требований культуры; этим он приобретает чувство

свободы и могущества, и постепенно, когда привычка делает для него сносным его образ жизни, он действительно реже и слабее ощущает страдания, чем культурный человек, и приближается к домашнему животному; сверх того, он во всем ощущает прелесть контраста — и может также ругаться сколько угодно — благодаря чему он снова возвышается над психическим миром животного. — Эпикурец стоит на той же точке зрения, как и циник; между ними обычно есть лишь разница в темпераменте. Далее, эпикурец использует свою более высокую культуру, чтобы сделать себя независимым от господствующих мнений; он возвышается над последними, тогда как циник ограничивается только отрицанием. Он как бы бродит в тихих, защищенных от ветра, полутемных аллеях, в то время как над ним, среди ветра, верхи деревьев шумят, выдавая ему, как бурно мятется вокруг него мир. Напротив, циник как бы ходит голышом среди порывов ветра и закаляет себя, пока не впадает в бесчувствие.

276

Микрокосм и макрокосм культуры. Лучшие открытия о культуре человек делает в себе самом, когда он находит в себе господство двух разнородных сил. Допустим, что человек в одинаковой мере живет любовью к пластическому искусству или к музыке и увлекаем духом науки и что он считает невозможным устранить это противоречие уничтожением одной из названных сил и совершенным разнузданием другой; ему остается теперь только создать из себя столь обширное здание культуры, что обе эти силы могут жить в нем, хотя и на разных концах здания, тогда как между ними находят себе приют примирительные промежуточные силы, превосходящие их своим могуществом, чтобы в случае нужды прекратить возникшую борьбу. Но такое здание культуры в отдельной личности будет иметь величайшее сходство со строением культуры в целые исторические эпохи и служить постоянным уроком для понимания последней по аналогии. Ибо всюду, где развивалась великая архитектура культуры, ее задачей было принудить к миру противоборствующие силы с помощью накопления сверхмощного запаса прочих, менее несовместимых сил, не подавляя первых и не налагая на них оков.

277

Счастье и культура. Созерцание обстановки нашего детства потрясает нас: беседка, церковь с могилами, пруд и лес — на все это мы смотрим, страдая. Нас охватывает сострадание к нам

самим: ведь сколько мы с того времени перестрадали! Здесь же все стоит еще столь тихо, столь вечно; лишь мы так изменчивы, так подвижны; мы встречаем даже кое-кого из людей, на которых время оказало не *больше* разрушительного влияния, чем на какой-нибудь дуб: крестьяне, рыбаки, обитатели леса — они остались прежними. — Потрясение, сострадание к самому себе перед лицом низшей культуры есть признак более высокой культуры, из чего следует, что последняя отнюдь не увеличивает количества счастья. И кто хочет пожинать в жизни счастье и довольство, тот пусть всегда избегает встречи с более высокой культурой.

278

Подобие танца. Теперь всюду можно считать решающим признаком высокой культуры, когда человек обладает такой силой и гибкостью, что одновременно может быть чистым и строгим в познании и способен в других областях как бы давать фору в сто шагов поэзии, религии и метафизике и ощущать их силу и красоту. Такое положение между двумя столь различными притязаниями весьма трудно, ибо наука влечет к абсолютному владычеству своего метода, а если противодействуешь этому влечению, то возникает иная опасность — опасность бессильного шатания между двумя различными стремлениями. Однако, чтобы по крайней мере сравнением осветить путь к разрешению этой трудности, — вспомним, что *танец* есть не то же самое, что вялое шатание между разными стремлениями. Высшая культура будет подобна смелому танцу; и вот почему, как сказано, для нее нужно много силы и гибкости.

279

Об облегчении жизни. Главным средством для облегчения жизни является идеализация всех ее событий; но нужно, на примере живописи, отчетливо уяснить себе, что значит идеализировать. Художник требует, чтобы зритель не смотрел слишком точно, слишком строго, он принуждает его отойти на известное расстояние, чтобы наблюдать оттуда; он вынужден предполагать совершенно определенное отдаление наблюдателя от картины; более того, он должен даже предполагать столь же определенную меру остроты зрения у своего наблюдателя; в таких вопросах он отнюдь не должен колебаться. Итак, каждый, кто хочет идеализировать свою жизнь, должен не смотреть на нее слишком пристально и отгонять свой взор на известное отдаление. Этот прием хорошо понимал, например, Гёте.

Обременение как облегчение и наоборот. Многое, что на известных ступенях человека есть обременение жизни, служит для более высокой ступени облегчением, потому что такие люди узнали более тяжелые виды обременения жизни. Случается также и обратное: так, например, религия имеет двойственный лик, смотря по тому, взирает ли на нее человек снизу, желая, чтобы она сняла с него тягость и нужду, или сверху вниз, как на оковы, которые были наложены на него, чтобы он не залетел слишком высоко.

Неизбежное непонимание высшей культуры. Кто вооружил свой инструмент лишь двумя струнами, как ученые, которые кроме влечения к знанию обладают лишь приобретенным через воспитание религиозным чувством, тот не понимает людей, способных играть на большем количестве струн. Из существа высшей, более *многострунной* культуры вытекает, что она всегда ложно истолковывается низшей культурой, как это, например, имеет место, когда искусство считается скрытой формой религиозного чувства. Более того, люди, которые только религиозны, понимают даже науку как искание религиозного чувства, подобно тому как глухонемые не понимают, что такое музыка, если не видимое движение.

Жалобная песнь. Быть может, именно преимущества нашего времени обуславливают отступление на задний план, а иногда и низкую оценку *vita contemplativa*⁶³. Но нужно признаться, что наше время бедно великими моралистами, что Паскаль, Эпиктет, Сенека, Плутарх теперь уже мало читаются, что труд и прилежание — некогда спутники великой богини здоровья — теперь как бы свирепствуют иногда, подобно болезни. Так как недостает времени для мышления и спокойствия в мышлении, то теперь уже не обсуждают несогласных мнений, а удовлетворяются тем, что ненавидят их. При чудовищном ускорении жизни дух и взор приучаются к неполному или ложному созерцанию и суждению, и каждый человек подобен путешественнику, изучающему страну и народ из окна железнодорожного вагона. Самостоятельное и предусмотрительное отношение к познанию теперь оценивается почти как своего рода помеша-

тельство; свободный ум обеспечен, в особенности учеными, которые в его способе рассматривать вещи не находят своей основательности и своего муравьиного прилежания и охотно хотели бы загнать его в отдельный уголок науки — тогда как он имеет совсем иную и более высокую задачу: стоя на уединенной позиции, повелевать всей армией ученых и эрудитов и указывать им пути и цели культуры.— Жалоба, подобно только что пропетой, будет, вероятно, иметь свое время и некогда сама собой смолкнет при могущественном возрождении гения медицины.

283

Главный недостаток деятельных людей. Деятельным людям обыкновенно недостает высшей деятельности — я разумею индивидуальную деятельность. Они деятельны в качестве чиновников, купцов, ученых, т. е. как родовые существа, но не как совершенно определенные отдельные и *единственные* люди; в этом отношении они ленивы.— Несчастье деятельных состоит в том, что их деятельность почти всегда немного неразумна. Нельзя, например, спрашивать банкира, накапливающего деньги, о цели его неутомимой деятельности: она неразумна. Деятельные катятся, подобно камню, в силу глупости механики.— Все люди еще теперь, как и во все времена, распадаются на рабов и свободных; ибо кто не имеет двух третей своего дня для себя, тот — раб, будь он в остальном кем угодно: государственным деятелем, купцом, чиновником, ученым.

284

В защиту праздных. В знак того, что оценка созерцательной жизни понизилась, ученые соперничают теперь с деятельными людьми в своеобразной спешности наслаждения, так что они, по-видимому, ценят этот способ наслаждения выше, чем тот, который присущ им самим и который действительно дает гораздо больше наслаждения. Ученые стыдятся *otium*. Но досуг и праздность есть благородное дело.— Если праздность действительно есть *мать* всех пороков, то, следовательно, она находится по меньшей мере в ближайшем соседстве со всеми добродетелями; праздный человек все же лучше, чем человек деятельный.— Я надеюсь, вы не думаете, что, говоря о досуге и праздности, я имею в виду вас, ленивцы?

Современное беспокойство. Современная подвижность все прогрессирует к Западу, так что американцам все жители Европы представляются существами наслаждающимися и любящими покой, тогда как ведь и последние жужжат и суетятся, как пчелы и осы. Эта подвижность так велика, что высшая культура не может уже пожинать своих плодов — времена года как бы слишком быстро следуют друг за другом. Благодаря недостатку покоя наша цивилизация переходит в новое варварство. Никогда деятельные, т. е. беспокойные, не имели большего влияния, чем теперь. Поэтому к числу необходимых корректур, которым нужно подвергнуть характер человечества, принадлежит усиление в очень большой мере созерцательного элемента. Но и каждый отдельный человек, который спокоен и постоянен сердцем и головой, имеет право верить, что он обладает не только хорошим темпераментом, но также и общепольной добродетелью и что сохранением этой добродетели он даже выполняет высшую задачу.

В каком смысле деятельный ленив. Я полагаю, что каждый человек должен иметь собственное мнение о каждой вещи, о которой возможны мнения, ибо он сам есть самобытная, неповторяющаяся вещь, которая должна стать ко всем вещам в новое, никогда не бывалое отношение. Но лень, лежащая в глубине души деятельного человека, препятствует ему черпать воду из своего собственного колодца. — Со свободой мнений дело обстоит так же, как со здоровьем: то и другое индивидуально, в том и другом нельзя установить общеобязательного понятия. То, что одной личности необходимо для ее здоровья, есть для другой уже источник заболевания, и многие пути и средства к свободе духа будут более развитым натурам представляться путями и средствами к рабству.

Censor vitae⁶⁴. Смена любви и ненависти определяет на долгое время внутреннее состояние человека, который хочет стать свободным в своем суждении о жизни; он ничего не забывает и все засчитывает вещам — хорошее и дурное. Под конец, когда вся душа его исписана опытом, он не будет презирать и ненавидеть бытие, но не будет и любить его, а будет

возвышаться над ним, созерцая его то с радостью, то с печалью и, подобно самой природе, переживая то летнее, то осеннее настроение.

288

Побочный результат. Кто серьезно стремится стать свободным, тот без всякого принуждения попутно теряет склонность к заблуждениям и порокам; даже досада и огорчение все реже будут нападать на него. Ведь воля его ничего не взыщет сильнее, чем познания и средства к познанию, т. е. длительного состояния духа, в котором он более всего способен к познанию.

289

Ценность болезни. Человек, который болен и лежит в постели, приходит иногда к заключению, что обычно он болен своей службой, занятием или своим обществом и из-за этой болезни потерял всякую рассудительность в отношении самого себя: он приобретает эту мудрость благодаря досугу, к которому его принуждает его болезнь.

290

Настроение в деревне. Если на горизонте жизни нет верных, спокойных линий, как бы линий гор и леса, то и внутренняя воля человека становится сама беспокойной, рассеянной и вожделеющей, как характер горожанина: в ней нет счастья и она не дает счастья.

291

Осторожность свободных умов. Люди свободомыслящие, живущие ради одного познания, легко найдут внешнюю цель своей жизни, свое окончательное положение в обществе и государстве и, например, охотно удовлетворятся небольшой должностью или имуществом, которого как раз достаточно для жизни; ибо они так устроят свою жизнь, что величайшее изменение внешних условий и даже переворот политического порядка не сможет ее опрокинуть. На все эти вещи они употребляют как можно меньше энергии, чтобы со всей накопленной силой и как бы с большим запасом воздуха для дыхания погрузиться

в стихию познания. Лишь при этом условии они могут надеяться нырнуть глубоко и достигнуть дна.— От внешнего события такой ум охотно возьмет лишь краешек: он не любит вещи во всей широте и пространности их складок, ибо не хочет запутаться в них.— И ему ведомы будни рабства, зависимости, барщины. Но время от времени у него должно быть воскресенье свободы, иначе он не выдержит жизни.— Даже его любовь к людям, вероятно, будет осторожной и несколько удушливой для него, ибо он хочет соприкоснуться с миром страстей и слепоты, лишь насколько это нужно для целей познания. Он должен довериться тому, что гений справедливости найдет что сказать в защиту своего ученика и любимца, если обвиняющие голоса назовут его бедным любовью.— В его образе жизни и мыслей есть некоторый *утонченный героизм*, который отказывается искать поклонения большой толпы, как это делает его более грубый брат, и склонен тихо брести по миру и уходить из мира. По каким бы лабиринтам он ни странствовал, через какие скалы ни протекал бы иногда его поток,— если он прорывается наружу, то движется светло, легко и почти бесшумно и открывает себя игре солнечного света вплоть до самого дна.

292

Вперед! Итак, вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное *Я*: ибо во всяком случае ты имеешь в себе лестницу с тысячью ступенями, по которым ты можешь подниматься к познанию. Эпоха, в которую ты мучительно чувствуешь себя заброшенным, славит тебя за это счастье; она зовет тебя изведать опыт, который, быть может, будет уже недоступен людям позднейшего времени. Не презирай себя за то, что ты еще был религиозен; используй сполна то, что ты имел еще подлинный доступ к искусству. Разве ты не можешь, именно с помощью этого опыта, более сознательно проследить огромные этапы пути прежнего человечества? Не на *этой* ли именно почве, которая иногда вызывает в тебе такое сильное недовольство,— на почве нечистого мышления — выросли многие самые роскошные плоды старой культуры? Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице,— иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерасти их; оставаясь под их чарами, нельзя понять их. Так же тебе должна быть близка история и осторожная игра с чашами весов «с одной стороны — с другой стороны». Пройди еще раз по следам человечества его великий, полный страдания

путь через пустыню прошлого: так ты лучше всего узнаешь, куда все позднейшее человечество уже не может или не должно более идти. И всеми силами стремясь наперед предугадать, как еще завяжется узел будущего, ты придашь своей собственной жизни ценность орудия и средства познания. От тебя зависит, чтобы все, что ты переживаешь,— твои искания, ложные пути, ошибки, разочарования, страсти, твоя любовь и твоя надежда— без остатка растворилось в твоей цели. Эта цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры. Когда твой взор достаточно окрепнет, чтобы видеть дно в темном колодце твоего существа и твоих познаний, тебе, быть может, в его зеркале станут видимы и далекие созвездия будущих культур. Думаешь ли ты, что такая жизнь с такой целью слишком трудна, слишком бедна приятностями? Если да, то ты еще не узнал, что нет меда слаще меда познания и что нависшие тучи горести должны служить тебе выменем, которое даст молоко для твоего услаждения. И лишь со старостью откроется тебе, что ты следовал голосу природы — той природы, которая управляет всем живущим через наслаждение: жизнь, имеющая свою вершину в старости, имеет свою вершину и в мудрости, в этом кротком солнечном блеске постоянной духовной радости; то и другое, старость и мудрость, ты встретишь на *одном* горном хребте жизни: того хочет природа. Тогда наступает пора, чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это. Навстречу свету — твое последнее движение; восторг познания — твой последний возглас.

ОТДЕЛ ШЕСТОЙ: ЧЕЛОВЕК В ОБЩЕНИИ

293

Благожелательная симуляция. Часто в общении с людьми необходимо из благожелательности симулировать, будто нам неясны мотивы их действий.

294

Копии. Нередко встречаешь копии выдающихся людей; и здесь, как и в отношении картин, большинству копии нравятся больше, чем оригиналы.

295

Оратор. Можно говорить весьма уместные речи и все же так, что все будут кричать о своем несогласии; это бывает именно тогда, когда речь обращена не ко всем.

296

Недостаточная близость. Недостаточная близость между друзьями есть зло, порицание которого делает его неисчислимым.

297

Искусство дарить. Необходимость отвергнуть дар только потому, что он был предложен ненадлежащим образом, озлобляет против дарителя.

298

Опаснейший член партии. В каждой партии имеется человек, который, слишком фанатично высказывая принципы партии, склоняет остальных к отпадению.

Советчики больного. Кто дает советы больному, приобретает чувство превосходства над ним, все равно, были ли советы приняты или отвергнуты. Поэтому раздражительные и гордые больные ненавидят советчиков еще больше, чем свою болезнь.

300

Двоякий род равенства. Жажда равенства может выражаться в том, что стремишься либо перетянуть всех к себе вниз (через умаление, замалчивание, подножку), либо самому подняться ко всем (через признание, помощь, радость от чужой удачи).

301

Против смущения. Лучшее средство помочь очень стесняющимся людям и успокоить их состоит в том, чтобы решительно хвалить их.

302

Пристрастие к отдельным добродетелям. Мы только тогда придаем особое значение обладанию какой-либо добродетелью, когда замечаем ее полное отсутствие у нашего противника.

303

Причина противоречия. Мы часто противоречим какому-нибудь мнению, хотя нам, собственно, лишь несимпатичен тон, каким оно излагается.

304

Доверие и интимность. Кто сознательно добивается интимности в общении с другим лицом, тот обыкновенно не уверен, обладает ли он его доверием. Кто не сомневается в доверии, придает мало значения интимности.

305

Равновесие дружбы. Иногда в нашем отношении к другому человеку восстанавливается надлежащее равновесие дружбы,

когда на нашу собственную чашу весов мы кладем несколько крупиц несправедливости.

306

Опаснейшие врачи. Опаснейшие врачи—это те, которые в качестве прирожденных актеров умеют мастерски обманывать, подражая прирожденному врачу.

307

Когда уместны парадоксы. Иногда, чтобы убедить в чем-либо одаренных людей, нужно только изложить утверждение в виде чудовищного парадокса.

308

Как можно воздействовать на мужественных людей. Мужественных людей можно склонить к какому-либо действию, изображая его более опасным, чем оно есть.

309

Любезности. Любезности, которые оказывают нам нелюбимые люди, мы причисляем к их поступкам против нас.

310

Заставить ждать. Верное средство рассердить людей и внушить им злые мысли—заставить их долго ждать. Это делает безнравственным.

311

Против доверчивых. Люди, которые дарят нам свое полное доверие, думают, что тем самым они приобретают право на наше доверие. Но это—ложное заключение: подарками не приобретаешь прав.

Средство примирения. Часто достаточно дать человеку, которому мы нанесли ущерб, повод сострить на наш счет, чтобы доставить ему личное удовлетворение и даже расположить его в нашу пользу.

Тщеславие языка. Скрывает ли человек свои дурные качества и пороки или открыто признается в них — в обоих случаях его тщеславие ищет себе выгоды: обратите внимание, как он различает, перед кем ему скрывать эти качества и перед кем быть честным и откровенным.

Деликатность. Стремиться никого не огорчать и никому не наносить ущерба может быть одинаково признаком и справедливого и боязливого образа мыслей.

Необходимо для прений. Кто не умеет сохранять во льду свои мысли, тот не должен предаваться горячке спора.

Среда и самомнение. Теряешь самомнение, когда видишь вокруг себя заслуженных людей; одиночество вселяет высокомерие. Молодые люди высокомерны, потому что они окружены себе подобными, которые все не представляют из себя ничего, но хотели бы иметь большое значение.

Мотив нападения. Нападают не только для того, чтобы причинить кому-либо боль или победить, но, быть может, и для того только, чтобы ощутить свою силу.

Лесть. Лица, которые хотят лестью усыпить нашу предусмотрительность в общении с ними, применяют опасное средство, как бы снотворное питье, которое, если не усыпляет, еще более укрепляет в бодрствовании.

Писать хорошие письма. Кто не пишет книг, много мыслит и живет среди неудовлетворительного общества, тот обыкновенно умеет писать хорошие письма.

Безобразнее всего. Сомнительно, чтобы путешественник мог найти где-либо на свете более безобразные местности, чем на человеческом лице.

Сострадательные. Сострадательные натуры, всегда готовые на помощь в несчастье, редко способны одновременно и на сорадость: при счастье ближних им нечего делать, они излишни, не ощущают своего превосходства и потому легко обнаруживают неудовольствие.

Родственники самоубийцы. Родственники самоубийцы ставят ему в вину, что он не сохранил жизни из внимания к их репутации.

Предвидеть неблагодарность. Кто приносит в дар великое, не встречает благодарности: ибо одаряемый обременен уже самим принятием дара.

В бездарном обществе. Никто не благодарит духовно одаренного человека за вежливость, когда он приспособляется к обществу, в котором невежливо обнаруживать даровитость.

Присутствие свидетелей. Вдвойне охотно бросаешься в воду спасать утопающего, когда находятся люди, которые не решаются на это.

Молчание. Самый неприятный для обеих сторон способ отвечать на полемику — это сердиться и молчать: ибо нападающий объясняет себе обыкновенно молчание как признак презрения.

Секрет друга. Мало найдется людей, которые, затрудняясь в материале для беседы, не выдали бы секретных дел своих друзей.

Гуманность. Гуманность знаменитых духовными дарованиями людей состоит в том, чтобы в общении с незнаменитыми людьми любезно признаваться в своей неправоте.

Стесняющийся. Люди, которые не чувствуют себя уверенными в обществе, пользуются всяким случаем, чтобы перед обществом показать на ком-либо, кто ниже их, свое превосходство, например, с помощью насмешек.

Благодарность. Тонкой душе тягостно сознавать, что кто-либо ей обязан благодарностью; грубой душе — сознавать себя обязанной кому-либо.

Признак отчуждения. Сильнейший признак отчуждения во взглядах двух людей состоит в том, что оба говорят друг другу

иронические вещи, но никто из них не чувствует иронии в словах другого.

332

Самомнение при заслугах. Самомнение при надичности заслуг оскорбляет еще больше, чем самомнение людей без заслуг: ибо уже сама заслуга оскорбляет.

333

Опасность в голосе. Иногда в разговоре звук собственного голоса стесняет нас и склоняет к утверждениям, которые совершенно не соответствуют нашим мнениям.

334

В разговоре. Признаёшь ли в разговоре своего собеседника по существу правым или неправым, это всецело дело привычки: то и другое имеет смысл.

335

Страх перед ближним. Мы боимся враждебного настроения нашего ближнего, потому что мы опасаемся, что благодаря этому настроению он выведает наши тайные свойства.

336

Отличать порицанием. Весьма именитые люди высказывают даже свое порицание так, что хотят нас отличить им. Оно должно свидетельствовать нам, как усердно они заняты нами. Мы совершенно ложно понимаем их, если воспринимаем их порицание по существу и защищаемся против него; этим мы сердим их и отчуждаем от себя.

337

Недовольство благожелательностью других. Мы ошибаемся в определении степени, в какой нас ненавидят или боятся; ибо

хотя мы сами и хорошо знаем степень нашего расхождения с какой-либо личностью, партией, направлением, но последние знают нас весьма поверхностно, а потому и ненавидят лишь поверхностно. Мы часто встречаем благожелательность, которая нам необъяснима; но если мы ее понимаем, то она нас оскорбляет, ибо показывает, что на нас смотрят недостаточно серьезно и придают нам недостаточное значение.

338

Столкнувшиеся тщеславия. Два человека, тщеславие которых одинаково велико, сохраняют после встречи плохое впечатление друг от друга, ибо каждый из них был так занят впечатлением, которое он хотел произвести на другого, что другой не произвел на него никакого впечатления; оба замечают наконец, что их старания тщетны, и каждый ставит это в вину другому.

339

Бесчинства как хорошие признаки. Исключительные умы испытывают удовольствие от бестактностей, высокомерных и даже враждебных выходов честолюбивых юношей против них; это — шалости горячих лошадей, которые еще не носили на себе всадников и все же вскоре будут гордо носить их.

340

Когда полезно оказаться неправым. Мы поступим хорошо, выслушав без возражений обвинения против нас, даже если они несправедливы, в том случае, когда обвинитель усмотрел бы еще большую несправедливость с нашей стороны, если бы мы ему противоречили, а тем более опровергли его. Впрочем, таким образом человек может быть всегда неправым и оказываться правым и в конце концов, сохраняя чистейшую совесть, стать самым невыносимым тираном и мучителем; и что применимо к отдельному лицу, то может иметь место и в отношении целых классов общества.

341

Недостаточно почитаемые. Очень спесивые люди, которым было оказано меньше внимания, чем они ожидали, долго

пытаются обмануть в этом отношении себя и других и становятся хитроумными психологами, чтобы убедиться, что их все-таки достаточно почтили; если они не достигают этой цели и покрывало обмана разрывается, то они предаются тем большей ярости.

342

Отзвук в речи первобытных состояний. В способе, каким мужчины теперь в обществе высказывают утверждения, часто узнаёшь отзвук эпох, когда они лучше умели обращаться с оружием, чем с чем-либо иным: они то орудуют своими утверждениями, как меткие стрелки — ружьем, то как будто слышишь свист и лязг мечей; а у некоторых мужчин утверждение громахает, как здоровая дубина.— Напротив, женщины говорят, как существа, которые веками сидели у ткацкого станка, или работали иголкой, или ребячились с детьми.

343

Рассказчик. Кто что-либо рассказывает, у того легко можно подметить, рассказывает ли он потому, что его интересует факт, или потому, что он хочет заинтересовать своим рассказом. В последнем случае он будет преувеличивать, употреблять превосходные степени и т. п. Тогда он обыкновенно рассказывает хуже, так как думает не столько о деле, сколько о себе.

344

Чтец. Кто читает вслух драматические произведения, тот делает открытия о своем характере: он находит, что его голос более естественно подходит для каких-то настроений и сцен, чем для других, например для всего патетического или шутиwego, тогда как, быть может, в обычной жизни он лишь не имел повода обнаружить пафос или шутиwость.

345

Сцена из комедии, встречающаяся в жизни. Некто придумывает глубокомысленное мнение о какой-либо теме, чтобы изложить его в обществе. В комедии мы могли бы видеть и слышать, как он стремится на всех парусах добраться и довести

общество до того места, где он может высказать свое замечание; как он непрерывно толкает разговор к *одной* цели, по временам теряет направление, снова находит его и наконец достигает мгновения, ему уже спирает дыхание — и вдруг кто-нибудь из общества предупреждает его и высказывает его замечание. Что он станет делать? Возражать своему собственному мнению?

346

Невольная невежливость. Если кто-либо помимо воли ведет себя невежливо в отношении другого, например не кланяется ему, потому что не узнает, то это его мучит, хотя он ни в чем не может упрекнуть себя; его огорчает плохое мнение, которое он возбудил в другом, или он боится последствий недовольства, или его огорчает, что он оскорбил другого, — итак, тщеславие, страх или сострадание могут пробудиться в нем, а быть может, и все это одновременно.

347

Шедевр предателя. Высказать против соучастника в заговоре оскорбительное подозрение, что он предает, и притом как раз в момент, когда сам совершаешь предательство, есть шедевр злобы; это доставляет личную заботу другому и вынуждает его некоторое время вести себя открыто и избегать подозрений, так что у действительного предателя развязываются руки.

348

Обижать и быть обиженным. Гораздо приятнее обижать и потом просить прощения, чем быть обиженным и даровать прощение. Тот, кто делает первое, дает знак своего могущества, а позднее — доброты своего характера. Обиженный, если он не хочет прослыть негуманным, *должен* простить; благодаря этой вынужденности наслаждение унижением обидчика невелико.

349

Диспут. Когда одновременно противоречишь чужому мнению и развиваешь свое собственное, то обыкновенно необходимо постоянно принимать во внимание чужое мнение

искажает естественную форму собственного мнения: оно является более подчеркнутым, резким, быть может, несколько преувеличенным.

350

Уловка. Кто хочет требовать от кого-либо другого чего-либо трудного, тот вообще не должен представлять дело в виде проблемы, а должен просто изложить свой план, как будто последний есть единственная возможность; и когда во взоре другого лица начинает разгораться возражение, противоречие, он должен суметь быстро оборвать его и не дать ему опомниться.

к 0

351

Угрызения совести после нахождения в обществе. Почему, когда мы возвращаемся из обычного общества, у нас бывают угрызения совести? Потому что мы легко отнеслись к серьезным вещам, потому что при оценке людей мы не говорили с полной искренностью или потому что мы молчали, когда следовало говорить, потому что при случае мы не вскочили и не выбежали вон — словом, потому что в обществе мы вели себя так, как будто принадлежим к нему.

352

Ложная оценка. Кто всегда прислушивается к тому, как его оценивают, будет всегда огорчаться. Ведь даже самые близкие нам люди (те, которые «лучше всех нас знают») оценивают нас ложно. Даже хорошие друзья иногда проявляют свое неудовольствие в неодобрительном суждении; и разве они были бы нашими друзьями, если бы они точно знали нас? — Суждения равнодушных сильно огорчают нас, потому что они звучат так непредвзято, почти объективно. А если мы еще замечаем, что кто-либо враждебный нам знает какую-либо тайную нашу черту так же хорошо, как мы сами, как велика тогда наша досада!

353

Тирания портрета. Художники и государственные деятели, которые быстро комбинируют из отдельных черт целую

картину человека или события, по большей части несправедливы в том отношении, что они потом требуют, чтобы событие или человек были действительно таковы, какими они их изобразили; они прямо требуют, чтобы человек был так даровит, лукав, несправедлив, как он живет в их представлении.

354

Родственник как лучший друг. Греки, которые так хорошо знали, что такое друг,—они одни из всех народов обладают глубоким, многосторонним философским исследованием дружбы, так что им впервые, и доселе им одним, друг казался проблемой, достойной разрешения,—эти же греки обозначили родственников выражением, которое есть превосходная степень от слова «друг». Для меня это необъяснимо.

355

Неоцененная честность. Когда кто-либо в разговоре цитирует самого себя («я сказал тогда», «я обыкновенно говорю»), то это производит впечатление претенциозности, хотя это часто вытекает из противоположного источника, по крайней мере из честности, которая не хочет украшать и наряжать мгновения идеями, принадлежащими прошедшему времени.

356

Паразит. Может считаться признаком совершенного отсутствия благородного строя души, когда человек предпочитает жить в зависимости, за счет других, чтобы только не быть вынужденным работать, обыкновенно с тайным озлоблением против тех, от кого он зависит.—Такой строй души гораздо чаще встречается у женщин, чем у мужчин, а также и простибельнее у них (по историческим причинам).

357

На алтарь примирения. При известных обстоятельствах от человека можно добиться чего-либо лишь тем, что его оскорбляешь и становишься во враждебное отношение к нему: это сознание, что у него есть враг, настолько мучит его, что он

охотно пользуется для примирения первым признаком более мягкого настроения и жертвует на алтарь примирения то самое, что для него раньше было настолько важным, что он ни за какую цену не хотел от него отказаться.

358

Требование сострадания как признак наглости. Существуют люди, которые, вспылив и оскорбив других, требуют, во-первых, чтобы на них не обижались и, во-вторых, чтобы к ним испытывали сострадание за то, что они подвержены столь острым пароксизмам; так далеко заходит человеческая наглость.

359

Приманка. «Всякий человек имеет свою цену» — это неверно. Но, несомненно, для каждого найдется приманка, на которую он должен пойти. Так, чтобы расположить некоторых в пользу какого-либо дела, нужно придать этому делу блеск человеколюбия, благородства, любвеобилия, самопожертвования — а какому же делу нельзя его придать? — Это леденцы и лакомства для их души; у других есть иные приманки.

360

Поведение при похвале. Когда добрые друзья хвалят даровитого человека, то он часто из вежливости и благожелательности будет обнаруживать радость, хотя в действительности ему это безразлично. Его собственное существо совершенно неподвижно в этом отношении и ни на шаг не может быть сдвинуто со света или с тени, в которых оно лежит; но люди хотят радоваться своей похвалой, и мы огорчили бы их, если бы не радовались их похвале.

361

Опыт Сократа. Когда человек становится мастером в каком-либо деле, то обыкновенно именно в силу этого он остается полнейшим кропателем в большинстве других дел; но он судит совершенно иначе, как это уже знал Сократ. Таково зло, отравляющее общение с большинством людей.

Средства озверения. В борьбе с глупостью самые справедливые и кроткие люди в конце концов делаются грубыми. Быть может, именно этим они становятся на правильный путь защиты: ибо для глупого лба по праву необходим, в виде аргумента, сжатый кулак. Но так как у них, как сказано, кроткий и справедливый характер, то это средство вынужденной самообороны причиняет им самим больше страдания, чем их противникам.

Любопытство. Если бы не существовало любопытства, люди мало делали бы для блага ближнего. Любопытство же под именем долга или сострадания втирается в дом несчастного и нуждающегося.— Быть может, даже в прославленной материнской любви есть добрая доля любопытства.

Ошибочный расчет в надежде на общество. Один хочет быть интересным своими суждениями, другой — своими симпатиями и антипатиями, третий — своими знакомствами, четвертый — своим одиночеством — и все ошибаются в расчете. Ибо тот, перед кем разыгрывается зрелище, мнит при этом, что он сам есть единственное достойное внимания зрелище.

Дуэль. В пользу всех поединков и дуэлей нужно сказать, что когда человек обладает столь легко раздражимым чувством, что не хочет жить, если тот или иной сказал или подумал о нем то-то, он имеет и право поставить вопрос о смерти себя или своего противника. То обстоятельство, что он так раздражителен, не подлежит обсуждению; в этом отношении все мы — наследие прошлого с его величием и его преувеличениями, без которых никогда не бывало величия. И если существует правило чести, в силу которого всякое пролитие крови равносильно смерти, так что дуэль в законных формах облегчает душу, то это есть большое благодеяние, ибо иначе много человеческих жизней подвергалось бы опасности.— Впрочем, такой обычай воспитывает в людях осторожность поведения и делает возможным общение с ними.

Благородство и благодарность. Благородная душа будет охотно чувствовать себя обязанной к благодарности и не будет боязливо избегать случаев, при которых ей приходится обязываться; точно так же она будет потом умеренна в выражениях благодарности; тогда как низкие души не хотят ни к чему обязываться или потом чрезмерны или слишком сфатательны в выражениях благодарности. Последнее, впрочем, встречается и у лиц низкого происхождения или находящихся в зависимом положении: услуга, оказанная им, представляется им чудом милости.

Часы красноречия. Чтобы хорошо говорить, одному нужен человек, который решительно и по общему признанию стоял бы выше его, другой же может находить полную свободу речи и счастливые обороты красноречия лишь перед человеком, которого он превосходит; в обоих случаях — причина одна и та же: каждый из обоих говорит хорошо, лишь когда он говорит *sans gêne*⁶⁵, один — потому что перед высшим он не чувствует побуждения к конкуренции, к соперничеству, другой — по тому же самому в отношении низшего. — Но есть и совсем иной род людей, которые говорят хорошо, лишь когда соперничают и стремятся победить. Который из людей этих двух родов более честолюбив: тот, кто из возбужденного честолюбия говорит хорошо, или тот, кто по тому же мотиву говорит плохо или совсем не говорит?

Талант к дружбе. Среди людей, имеющих особое дарование к дружбе, выделяются два типа. Один постоянно подымается вверх и для каждой фазы своего развития находит вполне соответствующего друга. Ряд друзей, который он таким образом приобретает, редко находится в согласии между собой и часто — в раздоре и противоречии, и это вполне соответствует тому, что и позднейшие фазы его развития уничтожают или умаляют прежние фазы. Такого человека можно в шутку называть *лестницей*. — Другой тип представляет тот, кто способен притягивать к себе самые различные характеры и дарования, так что он приобретает целый круг друзей; последние же именно в силу этого вступают в дружеское отношение между собой,

несмотря на все свое несходство. Такого человека следует называть *кругом*: ибо в нем в какой-либо форме должна быть предобразована эта гармония столь различных характеров и натур.— Впрочем, дар иметь хороших друзей во многих людях гораздо более велик, чем дар быть хорошим другом.

369

Тактика в разговоре. После разговора с кем-либо человек бывает лучше всего настроен в пользу своего собеседника, если имел случай выказать перед ним во всем блеске свой ум и свою любезность. Этим пользуются умные люди, которые хотят расположить к себе кого-либо; в разговоре с ним они постоянно дают ему прекрасные поводы к остроте и т. п. Можно представить себе веселый разговор между двумя очень умными людьми, каждый из которых хочет настроить в свою пользу другого и которые поэтому бросают друг другу прекрасные поводы, но не принимают их,—так что разговор в целом протекает неостроумно и нелюбезно, потому что каждый предоставляет другому повод к остроумию и любезности.

370

Способ разрядить недовольство. Человек, которому что-либо не удастся, охотнее объясняет эту неудачу злым умыслом другого человека, чем случайностью. Его раздраженное чувство облегчается тем, что он мыслит причиной своей неудачи личность, а не что-то безличное: ибо лицам можно отомстить, козни же случая нужно безропотно проглотить. Поэтому лица, окружающие монарха, когда ему что-либо не удалось, обыкновенно указывают ему на отдаленную личность как на мнимую причину неудачи и приносят ее в жертву интересу всех придворных; иначе недовольство монарха разразилось бы над ними всеми, так как он ведь не может мстить самой богине судьбы.

371

Принимать окраску среды. Почему симпатии и антипатии так заразительны, что почти нельзя жить вблизи сильно чувствующего человека, не заполняясь, подобно сосуду, всеми его «за» и «против»? Прежде всего полное воздержание от суждения очень трудно, а иногда прямо невыносимо для нашего тще-

славия; оно по цвету похоже на нищету мыслей и чувств или на боязливость, немужественность; и потому мы вынуждены по меньшей мере занять определенную позицию, иногда враждебную направлению нашей среды, если эта позиция доставляет больше удовольствия нашей гордости. Обыкновенно же — и это есть второе — мы совсем не сознаем перехода от равнодушия к симпатии и антипатии, а постепенно привыкаем к чувствам нашей среды, и так как симпатическое присоединение к мнению и взаимное понимание весьма приятны, то мы скоро начинаем носить все знаки и партийные цвета этой среды.

372

Ирония. Ирония уместна лишь как педагогическое средство в устах учителя в общении с учениками всякого рода; цель ее состоит в том, чтобы укротить и пристыдить, но тем целительным способом, который пробуждает добрые намерения и влечет нас отплатить почитанием и благодарностью, как врачу, тому, кто с нами так обошелся. Человек, пользующийся иронией, представляется несведущим, и притом так хорошо, что беседующие с ним ученики бывают обмануты и, веря, что они знают лучше, становятся смелыми и оставляют многое открытым для нападения — пока вдруг светоч, которым они светили в лицо учителю, к их стыду, не отбросит своих лучей на них самих. — Где такое отношение, как между учителем и учеником, не имеет места, там ирония есть бесчинство, низкий аффект. Все иронические писатели рассчитывают на глупый род людей, которые хотят чувствовать себя вместе с автором выше других и рассматривают автора как глашатая их самомнения. — Кроме того, привычка к иронии, как и к сарказму, портит характер, она придает ему постепенно черту злорадного превосходства: под конец начинаешь походить на злую собаку, которая, кусаясь, к тому же научилась и смеяться.

373

Самомнение. Ничего не следует так остерегаться, как произрастания той сорной травы, которая зовется самомнением и портит нам всякую хорошую жатву; ибо есть самомнение в сердечности, в знаках почитания, в благожелательной доверчивости, в ласке, в дружеском совете, в признании ошибок, в сочувствии другим людям, и все эти прекрасные вещи возбуждают отвращение, когда между ними растет такая сорная трава. Самомнительный человек, т. е. человек, который хочет иметь

большее значение, чем он есть *или кажется*, делает всегда ложный расчет. Правда, он на мгновение достигает успеха, так как те, в отношении которых он самомнителен, обыкновенно дают ему требуемую меру чести из страха или из инертности; но они жестоко мстят за это: ту сумму чести, которую он неправильно от них требовал, они вычитают из ценности, которую они признавали за ним доселе. Ничего люди не продают так дорого, как свое уничтожение. Самомнительный человек может настолько умалить и сделать сомнительными в глазах других людей свои подлинные большие заслуги, что их будут топтать ногами.— Даже гордое поведение следовало бы позволять себе лишь в тех случаях, когда можешь быть вполне уверен, что не будешь ложно понят и признан самомнительным, например перед друзьями и женами. Ибо в сношениях с людьми нет большей глупости, как навлечь на себя репутацию самомнительного человека; это еще хуже, чем не уметь вежливо лгать.

374

Диалог. Диалог есть совершенный разговор, так как все, что говорит один, приобретает определенную окраску, звучность, сопровождающий жест *в точном расчете на другого*, с кем говоришь, т. е. аналогично тому, что случается в письменном общении, когда один и тот же человек обнаруживает десяток способов выражения своей души, смотря по тому, кому он пишет. В диалоге существует лишь одно-единственное преломление лучей мысли— это преломление создает собеседник, как зеркало, в котором мы хотим снова увидеть наши мысли в возможно лучшей форме. Но как обстоит дело при двух, трех и более собеседниках? Тут разговор неизбежно теряет индивидуализирующую тонкость, различные соображения перекрещиваются и взаимно уничтожаются; оборот, который приятен одному, приходится не по вкусу другому. Поэтому человек в общении с многими вынужден отступать назад, к самому себе, излагать факты, как они есть, но лишать предметы того легкого эфира гуманности, который делает разговор самой приятной вещью на свете. Вслушайтесь в тон, которым обыкновенно говорят мужчины с целыми группами мужчин; генерал-бас всех их речей как бы звучит: «таков я, так говорю я, думайте об этом, как хотите!» Это есть причина, почему даровитые женщины по большей части оставляют в том, кто познакомился с ними в обществе, тягостное, отчуждающее, отталкивающее впечатление: их обращение ко многим, их разговор со многими лишает их всякой духовной привлекательности и лишь выстав-

ляет в ярком свете их сознательную мысль о самих себе, их тактику и намерение одержать публичную победу, тогда как те же самые женщины в беседе вдвоем снова становятся женщинами и вновь обретают свою духовную прелесть.

375

Посмертная слава. Рассчитывать на признание отдаленных потомков имеет смысл лишь исходя из предположения, что человечество, по существу, остается неизменным и что все великое должно ощущаться как великое не одной определенной эпохой, а всеми эпохами. Но это есть заблуждение; человечество в своем чувстве и суждении о том, что прекрасно и хорошо, изменяется весьма сильно; было бы фантастичным верить, что обогнал других на целую милю пути и что все человечество пойдет *нашим* путем. Кроме того, ученый, который остается непризнанным, может теперь вполне уверенно рассчитывать, что его открытие будет сделано и другими и что в лучшем случае некогда историк признает, что и он уже знал то и это, но не был в состоянии заставить людей поверить в свою истину. Непризнанность потомство всегда истолковывает как недостаток силы.— Словом, не следует так легко прославлять высокомерное одиночество. Правда, бывают исключительные случаи; обыкновенно же лишь наши недостатки, слабости и глупости мешают признанию наших великих качеств.

376

О друзьях. Поразмысли сам с собой, как различны чувства, как несходны мнения даже среди ближайших знакомых; как даже одинаковые мнения занимают совершенно иное место или имеют иную силу в голове твоих друзей, чем в твоей; как многочисленны поводы к непониманию, к враждебному расхождению в разные стороны. После этого ты скажешь себе: как непрочна почва, на которой покоятся все наши союзы и дружбы, как неизбежны холодные дожди и непогода, как одинок каждый человек! Если человек понимает это и к тому же понимает, что все мнения, а также их характер и сила у его ближних столь же необходимы и безответственны, как и их действия, если он приобретает способность постигать эту внутреннюю необходимость мнений из неразъединимого сплетения характера, занятия, таланта, среды,— то он, быть может, избавится от горечи и остроты чувства, с которым мудрец воскликнул: «Други, друзей не бывает!»⁶⁶ Напротив, он признается себе: да,

бывают друзья, но их привело к тебе заблуждение, самообман о тебе; и они должны были научиться молчанию, чтобы оставаться твоими друзьями; ибо почти всегда такие человеческие отношения покоятся на том, что о некоторых вещах не говорят, что их даже не касаются; если же эти камешки начинают катиться, они увлекают за собой дружбу и разбивают ее. Существуют ли люди, которые не были бы смертельно оскорблены, если бы они узнали, что в глубине души о них знают их самые близкие друзья? Постигая себя самих, научаясь смотреть на наше собственное существо как на изменчивую сферу мнений и настроений и тем самым слегка презирать его, мы снова устанавливаем равновесие между нами и остальными людьми. Правда, у нас есть хорошие основания иметь низкое мнение о каждом из наших знакомых, и даже о величайших из них; но у нас есть столь же хорошие основания обратить это чувство и против нас самих.— И потому будем терпеть друг друга, как мы терпим самих себя; и быть может, для каждого придет некогда более радостный час, когда он воскликнет:

«Други, друзей не бывает!» — воскликнул мудрец, умирая;
«Враг, не бывает врагов!» — кличу я, безумец живой.

ОТДЕЛ СЕДЬМОЙ: ЖЕНЩИНА И ДИТЯ

377

Совершенная женщина. Совершенная женщина есть более высокий тип человека, чем совершенный мужчина, но и нечто гораздо более редкое.— Естественнаучное исследование животных дает средство подтвердить это положение.

378

Дружба и брак. Лучший друг, вероятно, получит лучшую жену, ибо хороший брак покоится на таланте к дружбе.

379

Родители продолжают жить в детях. Неразрешенные диссонансы в отношении характера и образа мыслей родителей продолжают звучать в натуре ребенка и образуют внутреннюю историю его страданий.

380

От матери. Каждый носит в себе образ женщины, воспринятый от матери; этим определяется, будет ли человек почитать женщин вообще, или презирать их, или в общем относиться к ним равнодушно.

381

Исправлять природу. Когда не имеешь хорошего отца, нужно раздобыть себе такового.

382

Отцы и дети. Отцам приходится много работать, чтобы искупить то, что у них есть сыновья.

Заблуждение знатных женщин. Знатные женщины думают, что вещь вообще не существует, если о ней нельзя говорить в обществе.

Мужская болезнь. Против мужской болезни самопрезрения вернее всего помогает любовь умной женщины.

Род ревности. Матери легко ревнуют своих сыновей к их друзьям, если последние имеют особый успех. Обыкновенно мать любит в своем сыне больше себя, чем самого сына.

Разумное безрассудство. В зрелом возрасте и при созревшем разуме человеком овладевает чувство, что его отец не имел права дать ему жизнь.

Материнская нежность. Иная мать хочет иметь счастливых, почитаемых детей, иная — несчастных: ибо иначе не может обнаружиться ее материнская нежность.

Различные вздохи. Некоторые мужчины вздыхали о похищении своих жен, большинство же — о том, что никто не хотел их похитить у них.

Брак по любви. Браки, которые были заключены по любви (так называемые браки по любви) имеют заблуждение своим отцом и нужду (потребность) — матерью.

Женская дружба. Женщины свободно могут заключать дружбу с мужчиной; но чтобы сохранить ее,— для этого нужна небольшая доля физической антипатии.

Скука. Многие люди, а в особенности женщины, не испытывают скуки, потому что они никогда не умели порядочно работать.

Элемент любви. Во всякого рода женской любви проступает и элемент материнской любви.

Единство места и драма. Если бы супруги не жили вместе, хорошие браки встречались бы чаще.

Обычные последствия брака. Всякое общение, которое не возвышает, тянет вниз, и наоборот; поэтому мужчины обыкновенно несколько опускаются, когда берут себе жен, тогда как жены несколько повышаются в своем уровне. Слишком одухотворенные мужчины столь же нуждаются в браке, сколь и противятся ему, как отвратительному лекарству.

Учить повелевать. Детей из скромных семей нужно через воспитание столь же приучать к повелеванию, как других детей — к послушанию.

Хотеть стать влюбленным. Помолвленные, которых свели внешние соображения, часто стараются *стать* влюбленными,

чтобы избегнуть упрека в холодном утилитарном расчете. Точно так же те, кто ради выгоды возвращаются к христианству, стараются стать действительно набожными: ибо этим облегчается религиозная мимика.

397

В любви нет остановки. Музыкант, который *любит* медленный темп, будет играть одни и те же пьесы все медленнее. Так и ни в какой любви нет остановки.

398

Стыдливость. С красотой женщины, в общем, увеличивается ее стыдливость.

399

Прочный брак. Брак, в котором каждый через другого хочет достигнуть определенной личной цели, хорошо сохраняется, например когда жена хочет стать знаменитой через мужа, муж — стать любимым через посредство жены.

400

Протеева натура. Женщины из любви становятся всецело тем, чем они представляются любящим их мужчинам.

401

Любить и обладать. Женщины по большей части любят значительного человека так, что хотят его иметь целиком для себя. Они охотно заперли бы его на замок, если бы этому не противостояло их тщеславие: последнее требует, чтобы он и другим казался выдающимся человеком.

402

Испытание хорошего брака. Годность брака испытывается тем, что он может вынести «исключение».

Способ довести всех до всего. Каждого человека можно настолько утомить и обессилить беспокойствами, страхами, накоплением труда и мыслей, что он уже не может противостоять делу, которое имеет вид чего-то сложного, а уступает ему, — это хорошо знают дипломаты и женщины.

Честь и честность. Девушки, которые надеются обеспечить всю свою жизнь с помощью юных прелестей и хитрость которых поддерживают расчетливые матери, хотят того же самого, что и гетеры; они только умнее и бесчестнее последних.

Маски. Существуют женщины, которые, куда ни помотришь в них, не имеют нутра, а суть чистые маски. Достоин сожаления человек, который связывается с таким почти призрачным, неизбежно неудовлетворяющим существом; но именно они могут сильнее всего возбудить желания мужчины: он ищет их души — и ищет без конца.

Брак как долгий разговор. При вступлении в брак нужно ставить себе вопрос: полагаешь ли ты, что ты до старости сможешь хорошо беседовать с этой женщиной? Все остальное в браке преходяще, но большая часть общения принадлежит разговору.

Девичьи мечты. Неопытные девушки обольщают себя мыслью, что в их силах сделать счастливым мужчину; позднее они научаются, что предполагать о человеке, будто ему достаточно девушки, чтобы стать счастливым, — значит слишком низко ценить его. — Тщеславие женщин требует, чтобы мужчина был нечто большее, чем счастливый супруг.

Вымирание Фауста и Маргариты. Согласно весьма пронзительному замечанию одного ученого⁶⁷, образованные мужчины современной Германии походят на помесь из Мефистофеля и Вагнера, но отнюдь не на Фауста, которого наши деды (по крайней мере в юности) чувствовали в своей груди. Продолжая это суждение, можно сказать, что к ним по двум основаниям не подходят *Маргариты*. И так как на них нет спроса, то они, по-видимому, вымирают.

Девушки в качестве гимназистов. Ради всего святого, не распространяйте наше гимназическое образование еще и на девушек! Ведь это образование часто превращает даровитых, любознательных, пламенных юношей — в копии их учителей!

Без соперниц. Женщины легко замечают в мужчине, владеет ли уже что-либо его душой; они хотят, чтобы их любили без соперниц, и ставят ему в вину цели его честолюбия, его политические задачи, его науки и искусства, если он питает страсть к таким вещам. Впрочем, если он благодаря этому блистает — тогда они рассчитывают, через любовную связь с ним, увеличить и свой блеск; в этом случае они благоприятствуют любовнику.

Женский интеллект. Интеллект женщин характеризуется полнейшим самообладанием, присутствием духа, использованием всех выгод. Они передают его как свое основное свойство по наследству своим детям, а отец присоединяет к нему более темный фон воли. Его влияние как бы определяет ритм и гармонию, в которых должна разыгаться новая жизнь; но ее мелодия исходит от женщины. — Обращаясь к тем, кто умеет кое-что соображать, я скажу: женщинам принадлежит рассудок, мужчинам — склад души и страсть. Этому не противоречит, что мужчины фактически гораздо успешнее действуют своим рассудком: у них есть более глубокие и могущественные двигатели, и именно последние уносят так далеко их рассудок, который

сам по себе есть нечто пассивное. Женщины часто втайне изумляются тому великому поклонению, которое выказывают мужчины их душе. Если мужчины при выборе супруги прежде всего ищут глубокого, душевно богатого существа, женщины же, наоборот, — существа умного, находчивого и блестящего, то в сущности ясно видишь, что мужчина ищет идеализированного мужчины, женщина — идеализированной женщины, т. е. что оба стремятся не к дополнению, а к завершению своих собственных преимуществ.

412

Подтверждение мнения Гесиода. Признаком рассудительности женщин является то, что они почти всюду сумели заставить кормить себя, как трутни в улье. Но нужно сообразить, что это первоначально означает и почему мужчины не дают себя кормить женщинам. Несомненно потому, что мужское тщеславие и честолюбие⁶⁸ еще более велико, чем женская рассудительность: ибо женщины сумели через подчинение обеспечить себе гораздо большую выгоду и даже господство. Даже воспитание детей могло быть первоначально использовано женщинами как повод, чтобы по возможности уклониться от труда. Еще и теперь, когда они действительно деятельны, они умеют придавать этому такое умопомрачающее значение, что мужчины обыкновенно вдесятеро преувеличивают заслугу их деятельности.

413

Близорукие влюбляются. Иногда достаточно уже более сильных очков, чтобы исцелить влюбленного; а кто обладал бы достаточной силой воображения, чтобы представить себе лицо и фигуру возлюбленной на двадцать лет старше, тот, быть может, весьма спокойно провел бы жизнь.

414

Женщины в состоянии ненависти. В состоянии ненависти женщины опаснее мужчин: во-первых, потому, что их раз возбужденное враждебное настроение не сдерживается никакими соображениями справедливости и что их ненависть беспрепятственно нарастает до последних ее результатов, и, во-вторых, потому, что они привыкли отыскивать уязвимые места

(которые имеются у каждого человека и каждой партии) и колоть в них, в чем им оказывает превосходные услуги их острый, как меч, рассудок (тогда как мужчины при виде раны становятся более сдержанными и часто более великодушными и склонными к примирению).

415

Любовь. Идолопоклонническое отношение женщин к любви есть в сущности и первоначально изобретение рассудительности, так как вся эта идеализация любви усиливает их могущество и представляет их более желанными в глазах мужчин. Но благодаря вековой привычке к этой чрезмерной оценке любви произошло то, что женщины попались в свою собственную сеть и забыли указанное происхождение этой оценки. Они сами теперь обманываются еще больше, чем мужчины, и потому и больше страдают от разочарования, которое почти неизбежно наступает в жизни каждой женщины,— поскольку у нее вообще есть достаточно фантазии и рассудка, чтобы быть способной обманываться и разочаровываться.

416

К вопросу об эмансипации женщин. Могут ли вообще женщины быть справедливыми, раз они так привыкли любить, всюду чувствовать «за» и «против»? Поэтому они и реже увлекаются делом, чем лицами; но если они увлечены делом, то они тотчас же становятся его партийными приверженцами и тем портят его чистое, невинное действие. Поэтому возникла бы не малая опасность, если бы им была доверена политика и отдельные части науки (например, история). Ибо что может быть реже, чем женщина, которая действительно знала бы, что такое наука? Большинство из них питают даже в душе тайное пренебрежение к ней, как если бы они в каком-то отношении стояли выше ее. Пожалуй, все это может измениться, но теперь это так.

417

Вдохновение в суждении женщин. Внезапные решения «за» и «против», которые обыкновенно высказывают женщины, мгновенные, как молния, озарения личных отношений посредством прорывающихся наружу симпатий и антипатий— словом, доказательства женской несправедливости приобрели бла-

годаря любящим мужчинам особый ореол, как если бы женщины имели внушения мудрости даже и без дельфийского жерла и лавровой повязки; и их изречения еще долго потом истолковываются и объясняются, как пророчества Сивиллы. Если же принять во внимание, что в пользу каждого человека и каждого дела, а также и против них можно что-нибудь привести, что все вещи имеют не только две, но и три и четыре стороны, то оказывается почти невозможным совершенно ошибиться при таких внезапных решениях; можно даже сказать: природа вещей так устроена, что женщины всегда оказываются правыми.

418

Давать любить себя. Так как одно из двух, связанных любовью лиц есть обыкновенно любящее, а другое — любимое лицо, то возникло мнение, что в каждом любовном отношении есть некоторая неизменная мера любви: чем больше из нее берет себе одно лицо, тем меньше остается для другого. В виде исключения случается, что под влиянием тщеславия каждое из обоих лиц уверено, что именно *оно* должно быть любимо, так что оба хотят давать любить себя; отсюда, в особенности в браке, возникает немало полусмешных, полунелепых сцен.

419

Противоречия в головах женщин. Так как женщины гораздо более личны, чем объективны, то в круге их идей уживаются направления, которые логически противоречат друг другу; они обыкновенно увлекаются поочередно представителями этих направлений и принимают их системы целиком, но притом так, что возникает всюду мертвая точка, в которой позднее получит перевес новая личность. Быть может, случается, что целая философия в голове старой женщины состоит из одних таких мертвых точек.

420

Кто более страдает? После личного раздора и ссоры между женщиной и мужчиной одна сторона страдает больше всего от мысли, что она причинила боль другой; тогда как другая больше всего страдает от мысли, что она причинила противоположной стороне недостаточно боли, и потому старается еще позднее отяготить ей сердце слезами, рыданиями и расстроеным выражением лица.

Повод к женскому великодушию. Если мысленно стать выше требований господствующих нравов, то можно поставить вопрос, не говорит ли человеку природа и разум в пользу многократной женитьбы, например в той форме, что он сначала в возрасте 22 лет женится на более пожилой девушке, которая духовно и нравственно стоит выше его и может стать его руководительницей через опасности двадцатилетия (честолюбие, ненависть, самопрезрение, страсти всякого рода). Ее любовь позднее совершенно перешла бы в материнское чувство, и она не только терпела бы, но даже лучше всего содействовала бы тому, чтобы мужчина тридцатилетним вступил в связь с совсем молодой девушкой, воспитанием которой он сам бы руководил.— Брак есть для двадцатилетнего возраста необходимое учреждение, для тридцатилетнего — учреждение полезное, но не необходимое; для позднейшей жизни он часто становится вредным и содействует духовному регрессу мужчины.

Трагедия детства. Быть может, нередко случается, что люди с благородными и высокими целями должны выдержать самую трудную свою борьбу в детстве; например, потому, что они должны пробить путь своему образу мыслей через низкий духовный склад отца, склонного ко лжи и кажимости, или, как лорд Байрон, должны жить в постоянной борьбе с ребячливой и гневной матерью. Если человек пережил что-либо подобное, то он всю свою жизнь не перестанет страдать от мысли, кто, собственно, был его величайшим и опаснейшим врагом.

Глупость родителей. Величайшие ошибки в оценке человека совершаются его родителями; это факт, но как объяснить его? Знают ли родители по опыту слишком много о своем ребенке и потому не могут свести это знание к единству? Можно заметить, что путешественники, наблюдающие чужие народы, лишь в первое время своего пребывания правильно улавливают общие отличительные черты народа; чем более они узнают народ, тем более они разучаются видеть то, что в нем типично и отличительно. Как только они становятся близко-зрящими, их глаза перестают быть дальнозоркими. Может быть, родители потому ложно судят о ребенке, что они никогда не стояли

достаточно далеко от него?— Но возможно еще и следующее, совсем иное объяснение: люди обыкновенно перестают размышлять о том, что ближе всего их окружает, а просто берут его, как оно есть. Быть может, привычная беспечность мысли у родителей есть причина, почему, когда они вынуждены судить о своих детях, они судят так криво.

424

Из будущности брака. Те благородные свободомыслящие женщины, которые поставили своей задачей воспитание и возвышение женщин, не должны упустить из виду *одной* точки зрения: брак, в его более высоком понимании, как душевная близость людей различного пола, т. е. как мы надеемся его видеть в будущем,— брак, заключаемый с целью созидания и воспитания нового поколения,— такой брак, который пользуется чувственностью как бы лишь в виде редкого и случайного средства для более великой цели, нуждается, вероятно, как надо бы опасаться, в естественном дополнении *конкубината*. Ибо если в интересах здоровья мужчины жена должна также одна служить ему для удовлетворения половой потребности, то при выборе жены будет решающим уже ложный мотив, противоречащий указанным целям: созидание потомства будет случайным, счастливое его воспитание — весьма маловероятным. Хорошая жена, которая должна быть подругой, помощницей, родильницей, матерью, главой семьи, управляющей хозяйством и, быть может, даже отдельно от мужа должна заведовать своим собственным делом или должностью,— такая жена не может одновременно быть сожительницей: это значило бы, в общем, требовать от нее слишком многого. Таким образом, в будущем могло бы произойти обратное тому, что случилось в Афинах во времена Перикла: мужчины, которые имели тогда в своих женах почти только конкубин, обратились одновременно к Аспазиям, так как они нуждались в прелестях общения, расширяющего ум и сердце,— общения, которое могут дать лишь грация и духовная гибкость женщин. Все человеческие учреждения, подобно браку, допускают лишь умеренную степень практической идеализации; в противном случае тотчас же возникает необходимость в грубых коррективах.

425

Период «бури и натиска» женщин. В трех или четырех цивилизованных странах Европы можно с помощью воспитания

в течение нескольких веков сделать из женщин все, что угодно, даже мужчин, конечно, не в половом смысле, но все же во всяком ином смысле. Под влиянием такого воспитания они приобретут некогда все мужские добродетели и сильные стороны, но вместе с тем, впрочем, должны будут воспринять и все их слабости и пороки; повторяю, всего этого можно добиться. Но как мы выдержим созданное этим движением промежуточное состояние, которое само, быть может, продлится несколько веков и в течение которого женские глупости и несправедливости, их древнейшее достояние, будут еще преобладать над всем позднее приобретенным и внушенным через воспитание? Это будет эпоха, когда основным мужским аффектом станет гнев—гнев о том, что все искусства и науки затоплены и загрязнены неслыханным дилетантизмом, философия загублена умопомрачающей болтовней, политика стала более фантастической и партийной, чем когда-либо, общество находится в полном разложении, потому что хранительницы старых нравов стали сами себе смешны и во всех отношениях хотят стоять вне традиций. Ведь если женщины имели свою величайшую силу в традиции,— то на что они должны будут опираться, чтобы приобрести такую же полноту силы, после того как они отказались от традиций?

426

Свободный ум и брак. Будут ли свободные умы иметь жен? В общем, я полагаю, что они, подобно вещим птицам древности, в качестве современных мыслителей и вещателей правды должны предпочитать *летать в одиночку*.

427

Счастье в браке. Все привычное стягивает вокруг нас все более крепкую сеть паутины; и вскоре мы замечаем, что нити стали веревками и что мы сами сидим внутри сети, как паук, который поймал самого себя и должен питаться собственной кровью. Поэтому свободный ум ненавидит все привычки и правила, все длительное и окончательное, поэтому он с болью постоянно разрывает сеть вокруг себя, хотя он вследствие этого и должен страдать от множества мелких и крупных ран,— ибо эти нити он должен оторвать *от себя*, от своего тела, от своей души. Он должен научиться любить там, где ненавидел, и обратно. Более того, для него не должно быть невозможно посещать зубы дракона на том поле, на которое он раньше изливал, как из рога изобилия, свою благодать.— Отсюда можно заключить, создан ли он для счастья в браке.

Слишком близко. Если мы живем в слишком большой близости с другим человеком, то с нами случается то же, как когда мы постоянно трогаем пальцами хорошую гравюру: настает день, когда под руками у нас оказывается только клочок плохой, грязной бумаги. И душа человека стирается от постоянного прикосновения; по крайней мере она *кажется* нам стершейся — мы уже не узнаем ее первоначального рисунка и красоты. — Всегда теряешь от слишком интимного общения с женщинами и друзьями; и иногда при этом теряешь жемчужину своей жизни.

Золотая колыбель. Свободный ум всегда радостно вздохнет, когда наконец решится сбросить с себя ту материнскую заботливость и опеку, которою его окружают женщины. Какой вред может принести ему более резкое дуновение воздуха, от которого его так боязливо оберегают, что значит в его жизни лишний подлинный ущерб, потеря, несчастный случай, болезнь, вина, обольщение по сравнению с рабством золотой колыбели, опахала из павлиньего хвоста и тягостного чувства, что он к тому же еще обязан благодарить за то, что его опекают и балуют, как грудного младенца? Поэтому молоко, которое преподносит ему материнское чувство окружающих женщин, так легко превращается для него в желчь.

Добровольное жертвенное животное. Выдающиеся женщины более всего могут облегчить жизнь своим мужьям — если последние знамениты и велики, — тем, что они становятся как бы сосудом для всеобщего недоброжелательства и всякого недовольства остальных людей. Современники склонны прощать своим великим людям много ошибок и глупостей, и даже грубо несправедливых поступков, если только они найдут кого-либо, кого они могут для облегчения своей души истязать и предавать заклятию в качестве жертвенного животного. Нередко женщина находит в себе честолюбие отдать себя этому жертвоприношению, и тогда мужчина, конечно, может быть весьма доволен — именно, если он достаточно эгоистичен, чтобы терпеть около себя такой добровольный громо-, буре- и дождеотвод.

Приятные противники. Естественная склонность женщины к спокойному, равномерному, счастливо-гармоническому существованию и общению, маслоподобный и умиротворяющий элемент в их действиях на жизненном море непроизвольно противодействует более героическому внутреннему побуждению свободного ума. Не замечая того, женщины поступают так, как если бы с пути странствующего минералога убирались все камни, чтобы он не повредил себе ноги, тогда как он именно и вышел в путь, чтобы наткнуться на них.

Диссонанс двух аккордов. Женщины хотят служить и в этом находят свое счастье; свободный же ум не хочет, чтобы ему служили, и в этом находит свое счастье.

Ксантиппа. Сократ нашел жену, какая ему была нужна,— но и он не искал бы ее, если бы достаточно хорошо ее знал: так далеко не зашел бы героизм даже этого свободного ума. Фактически Ксантиппа все более вгоняла его в его своеобразное призвание, делая ему дом и домашний уют бездомным и неуютным: она научила его жить на улице и всюду, где можно было болтать и быть праздным, и тем создала из него величайшего афинского уличного диалектика; и под конец он сам сравнивал себя с навязчивой уздой, которую некий бог надел прекрасному коню, Афинам, чтобы не давать ему успокоиться.

Слепота к дали. Подобно тому как матери видят и чувствуют лишь бросающиеся в глаза и навязывающиеся чувству боли своих детей, так и супруги мужчин с высокими целями не могут принудить себя видеть своих мужей страдающими, нуждающимися, а тем более презираемыми,— тогда как, быть может, все это есть не только признаки правильного выбора их жизненного пути, но даже и залог того, что их великие цели некогда *должны* быть достигнуты. Женщины втайне всегда интригуют против высшей души своих мужей; они хотят отнять у нее ее будущность в угоду безбоязненному и спокойному существованию в настоящем.

Сила и свобода. Как бы высоко женщины ни почитали своих мужей, они еще более почитают признанные обществом силы и представления; они в течение тысячелетий привыкли выступать перед всякой властью согнувшись, со сложенными на груди руками, и порицают всякое восстание против общественной власти. Поэтому неумышленно, и скорее даже инстинктивно, они прицепляются, как тормоза, к колесам всякого свободо-мыслящего, независимого стремления и иногда вызывают в своих мужьях величайшее нетерпение, в особенности если последние к тому же убеждают себя, что, в сущности, к этому побуждает женщин любовь. Порицать средства женщин и великодушно почитать мотивы этих средств — характерно для мужчин, но в этом и слишком часто — отчаяние мужчин.

Ceterum censeo. Достоинно смеха, когда общество нищих постановляет отмену права наследования, и не менее достойно смеха, когда бездетные принимают участие в практическом законодательстве страны: ведь в их корабле нет достаточного груза, чтобы уверенно плыть в океан будущего. Но столь же нелепым представляется, когда человек, который избрал своей задачей общее познание и расценку совокупности бытия, обременяет себя личными заботами о семье, о прокормлении, обеспечении и репутации жены и детей и вешает перед своим телескопом туманную завесу, сквозь которую едва могут проникнуть немногие лучи далекого мира звезд. Поэтому и я прихожу к положению, что в вопросах высшего философского порядка все женатые подозрительны.

В заключение. Существует много видов яда, и обыкновенно судьба находит повод поднести к устам свободного ума чашу с таким ядом, чтобы «наказать» его, как потом говорят все. Что же делают тогда женщины, окружающие его? Они будут кричать и жаловаться и, быть может, нарушать покой солнечного заката мыслителя — как они это делали в афинской темнице. «О, Критон, вели же кому-нибудь увести этих женщин!» — сказал наконец Сократ⁶⁹.

ОТДЕЛ ВОСЬМОЙ: ВЗГЛЯД НА ГОСУДАРСТВО

438

Просить слова. Демагогический характер и намерение действовать на массы присущи в настоящее время всем политическим партиям: все они вынуждены, ради названной цели, превращать свои принципы в великие глупости *al fresco* и писать их на стене. В этом ничего уже нельзя изменить, и ради этого бесполезно даже пошевелить пальцем; ибо к этой области применимы слова Вольтера: *quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*⁷⁰. Раз это случилось, нужно покориться новым условиям, как покоряешься, когда землетрясение передвинуло старые границы и очертания почвы и изменило ценность земельной собственности. Кроме того, раз уже всякая политика сводится к тому, чтобы сделать сносной жизнь возможно большему числу людей, то следует предоставить этому возможно большему числу и определить, что оно разумеет под сносной жизнью; и если оно доверяет своему разуму в отыскании верных средств для этой цели, то какой смысл — сомневаться в нем? Ведь они именно и *хотят* быть кузнецами своего счастья и несчастья; и если это чувство самоопределения, эта гордость теми пятью-шестью понятиями, которые таит и выносит на свет их голова, действительно делает им жизнь столь приятной, что они охотно выносят роковые последствия своей ограниченности, — то против этого вряд ли можно что возразить, при условии, что ограниченность не заходит слишком далеко и не требует, чтобы *все* в этом смысле стало политикой, чтобы *каждый* жил и действовал по такому мерилу. А именно, прежде всего некоторым людям должно быть, более чем когда-либо, дозволено воздерживаться от политики и немного отходить в сторону; ведь и их к этому влечет радость самоопределения: и некоторая гордость также, быть может, заставляет молчать, когда говорят слишком многие или вообще многие. Затем, этим немногим следует простить, если они не придают особого значения счастью многих, будь то народы или классы населения, и иногда позволяют себе ироническую гримасу; ибо их серьезность заключается в другой области, их счастье есть иное понятие, и не всякая неуклюжая рука, только потому, что у нее пять пальцев, способна схватить их цель. Наконец — и это право, вероятно, будет труднее всего приобрести, но оно тоже должно принадлежать им — время от времени наступает мгнове-

ние, когда они выходят из своего молчаливого одиночества и снова испытывают силу своего голоса; а именно, они тогда перекликаются между собой как заблудившиеся в лесу, чтобы подать знак и внушить бодрость друг другу; при этом, конечно, раздастся многое, что дурно звучит для ушей, для которых оно не предназначено.— Однако скоро опять в лесу становится тихо, так тихо, что снова отчетливо слышишь жужжание, трескотню и порхание насекомых, которые живут в нем, над и под ним.

439

Культура и каста. Более высокая культура сможет возникнуть лишь там, где существуют две различные общественные касты: каста работающих и каста праздных, способных к истинному досугу; или, выражаясь сильнее: каста принудительного труда и каста свободного труда. Точка зрения распределения счастья несущественна, когда дело идет о создании высшей культуры; но во всяком случае каста праздных более доступна страданиям, более страдает, ее довольство жизнью меньше, ее задача — более велика. И если еще имеет место обмен членами между обеими кастами, так что более тупые, менее одухотворенные семьи и личности из высшей касты перемещаются в низшую, и, наоборот, более свободные личности низшей касты получают доступ в высшую,— то достигнуто состояние, за пределами которого видно лишь открытое море неопределенных желаний.— Так говорит нам еле доносящийся до нас голос древнего времени; но где есть еще уши, которые могли бы услышать его?

440

Порода. То, чем породистые мужчины и женщины отличаются от других и что дает им несомненное право цениться более высоко, есть два через наследственность все более возрастающих искусства: искусство повелевать и искусство гордого повиновения.— Правда, всюду, где приказывание входит в занятия дня (как в мире крупной торговли и промышленности), возникает нечто подобное этим «породистым» расам, но таким типам недостает благородной осанки в повиновении, которая у первых есть наследие феодального быта и уже не произрастает в нашем культурном климате.

441

Субординация. Субординация, которая так высоко ценится в военном и чиновничьем сословии, будет скоро казаться нам

столь же невероятной, какой уже теперь кажется сплоченная тактика иезуитов; и когда эта субординация станет невозможной, множество изумительных результатов уже не сможет быть достигнуто, и мир станет беднее. Она должна исчезнуть, ибо исчезает ее основа: вера в безусловный авторитет, в окончательную истину; даже в военных государствах одно физическое принуждение не в состоянии создать ее: для этого нужно наследственное поклонение монарху, как чему-то сверхчеловеческому.— В более свободном строе люди подчиняются лишь условно, в результате взаимного соглашения, т. е. со всеми оговорками эгоизма.

442

Всенародные армии. Величайшая невыгода столь прославляемых ныне всенародных армий состоит в расточении людей высшей цивилизации; ведь они вообще существуют лишь в силу стечения самых благоприятных условий,—как же бережливо и осторожно следовало бы обходиться с ними, поскольку нужны длинные промежутки времени, чтобы создать случайные условия для возникновения столь тонко организованных мозгов! Но как греки купались в крови греков, так теперь европейцы расточают кровь европейцев; и притом в жертву приносятся относительно чаще всего люди высшего развития, именно те, кто обещает многочисленное и хорошее потомство: в борьбе они всегда стоят впереди, в качестве отдающих приказание, и, кроме того, благодаря своему высшему честолюбию, более всего подвергают себя опасностям.— Грубый римский патриотизм теперь, когда поставлены совсем иные и высшие задачи, чем patria и honor, есть либо нечто нечестное, либо признак отсталости.

443

Надежда как самомнение. Наш общественный порядок будет медленно таять, как это случалось со всеми прежними порядками, когда солнца новых мнений с новым пылом начинали светить людям. *Желать* этого таяния можно, лишь надеясь на него; а надеяться можно разумно лишь в том случае, когда человек верит, что он сам и подобные ему имеют больше силы в голове и сердце, чем представители существующего порядка. Таким образом, эта надежда обыкновенно будет *само-мнением, чрезмерной самооценкой.*

Война. Против войны можно сказать: она делает победителя глупым, побежденного — злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризует людей и тем делает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из нее более сильным для добра и зла.

На службе монарха. Для того, чтобы государственный деятель мог действовать без всяких стеснений, ему лучше всего выполнять свое дело не для себя, а для монарха. Блеск этого общего бескорыстия ослепит взор наблюдателя, так что он не увидит тех козней и жестокостей, которые несет с собой дело политика.

Вопрос силы, а не права. Для людей, которые при всяком вопросе имеют в виду высшую пользу, в отношении социализма — если он действительно означает восстание угнетенных и подавленных в течение тысячелетий против их угнетателей — существует не проблема *права* (смешной изнеженный вопрос: «как далеко следует идти навстречу его требованиям?»), а лишь проблема *силы* («как можно использовать его требования?»), т. е. отношение таково же, как к силе природы, например к пару, который либо вынуждается служить человеку, в качестве бога машин, либо же, при недостатках машины, т. е. при ошибках человеческого исчисления в ее конструкции, разрушает машину, а с ней и человека. Чтобы решить этот вопрос силы, надо знать, насколько силен социализм и с какой модификацией он может быть еще использован, как могущественный рычаг, в пределах современной политической игры сил; при известных условиях нужно было бы даже всеми способами содействовать его усилению. В отношении всякой великой силы — и даже самой опасной — человечество всегда должно думать о том, чтобы сделать из нее орудие своих намерений. — Право социализм приобретет себе лишь тогда, когда дело дойдет до настоящей войны между обеими силами, представителями старого и нового, и когда при этом, в силу разумного расчета самосохранения и удобства, в обеих партиях возникнет потребность в договоре. Без договора нет права. Доселе же в указанной

области нет ни войны, ни договоров, а следовательно, нет и прав, нет и «долга».

447

Использование мельчайшей нечестности. Сила прессы состоит в том, что каждый отдельный человек, который ей служит, лишь в очень малой степени чувствует себя обязанным и связанным. Он обыкновенно высказывает *свое* мнение, а иногда и *не* высказывает его, чтобы принести пользу своей партии, или политике своей страны, или себе самому. Такие маленькие проступки нечестности или, быть может, даже только нечестного умолчания отдельные люди легко выносят, но последствия их чрезвычайно велики, так как эти маленькие проступки совершаются многими одновременно. Каждый из них говорит себе: «за такие малые услуги я живу лучше, нахожу себе пропитание; при отсутствии таких небольших оглядок я сделаю себя невозможным». Так как представляется почти нравственно-безразличным, написать ли строкою больше или меньше, да к тому же еще, быть может, без подписи, то некто, имеющий деньги и влияние, может сделать всякое мнение общественным. Кто знает, что большинство людей слабо в мелочах, и хочет через них осуществить свои собственные цели, тот всегда опасен.

448

Слишком громкий тон жалоб. Когда какое-либо общественное зло (например, недостатки управления, подкупность и произвол в политических или ученых корпорациях) описывается в сильно преувеличенном виде, такое описание, правда, теряет действие на более проницательных, но тем сильнее действует на непроницательных (которые остались бы равнодушными при точном и умеренном описании). Но так как последние составляют значительное большинство и таят в себе бóльшую силу воли, более неистовую тягу к действию, то такое преувеличение становится поводом для расследований, наказаний, обещаний и реформ. — В этом смысле полезно описывать общественное зло в преувеличенном виде.

449

Мнимые делатели погоды в политике. Подобно тому, как народ втайне предполагает, что тот, кто умеет разбираться в погоде и предсказывает ее за день вперед, сам делает по-

году,—так даже образованные и ученые люди с суеверной верой приписывают великим государственным деятелям, как их собственное дело, все важные перемены и конъюнктуры, наступившие во время их правления, если только известно, что эти деятели знали их раньше, чем другие люди, и основывали на этом свои расчеты; таким образом, их тоже принимают за делателей погоды—и эта вера есть не последнее орудие их могущества.

450

Новое и старое понятие правительства. Разделять правительство и народ так, как будто в их лице борются и приходят к соглашению две отдельные сферы сил, более сильная и высокая и более слабая и низкая, есть остаток унаследованного политического сознания, которое еще теперь точно соответствует исторически установившемуся соотношению сил в *большинстве* государств. Если, например, Бисмарк называет конституционную форму правления компромиссом между правительством и народом, то он руководится принципом, разумность которого обусловлена исторически (и тем же, впрочем, обусловлен и придаток неразумия, без которого ничто человеческое не может существовать). В противоположность этому теперь следует научиться—согласно принципу, который возник только из *головы* и уже должен *делать* историю,—что правительство есть не что иное, как орган народа, а не какой-либо опекающий и почитаемый «верх» в отношении к воспитанному в скромности «низу». Прежде чем принять это доселе неисторическое и произвольное, хотя и более логическое, понятие правительства, следует учесть его последствия: ибо отношение между народом и правительством есть самый могущественный прототип, по образцу которого произвольно строится отношение между учителем и школьником, хозяином дома и слугами, отцом и семьей, военачальником и солдатом, мастером и учеником. Все эти отношения, под влиянием господствующей конституционной формы правления, теперь немного перестраиваются: они *становятся* компромиссами. Но как они должны преобразиться и переместиться, изменить название и сущность, если головами всюду овладеет указанное самоновейшее понятие!—на это, впрочем, понадобится, быть может, еще целое столетие. Притом *более всего* желательны осторожность и медленное развитие.

451

Справедливость как партийный призывный клич. Благородные (хотя и не очень проникающие) представители

господствующего класса, конечно, могут дать себе обет: мы будем относиться к людям, как к равным, и даруем им равные права. В этом смысле возможен социалистический образ мыслей, основанный на *справедливости*; но, повторяю, лишь в пределах господствующего класса, который в этом случае посредством жертв и отречений *осуществляет* справедливость. Напротив, *требование* равенства прав, которое выставляется социалистами из угнетенной касты, вытекает отнюдь не из справедливости, а из алчности.—Когда зверю показывают вблизи кровавые куски мяса и снова отнимают их, пока он, наконец, не начнет реветь,—полагаете ли вы, что этот рев означает справедливость?

452

Собственность и справедливость. Когда социалисты показывают, что распределение собственности в современном человечестве есть последствие бесчисленных несправедливостей и насилий, и *in summa* отвергают обязательство в отношении столь неправомерно обоснованного владения, то они видят лишь нечто единичное. Все прошлое старой культуры построено на насилии, рабстве, обмане, заблуждении; но мы сами, наследники всех этих условий или даже сгустки всего этого прошлого, не можем отменить самих себя и не должны стремиться выделить из себя единичную часть. Несправедливый образ мыслей содержится и в душах неимущих, они не лучше, чем имущие, и не имеют никакого морального преимущества, ибо некогда их предки были имущими. Не насильственные новые распределения необходимы, а постепенные пересоздания образа мыслей; справедливость должна стать во всех большей, инстинкт насилия должен всюду ослабеть.

453

Кормчий страстей. Государственный деятель создает общественные страсти, чтобы получить выгоду от возбуждаемой ими противоположной страсти. Привожу пример: немецкий государственный деятель хорошо знает, что католическая церковь никогда не будет иметь общих планов с Россией и что она даже скорее соединится с турками, чем с Россией; точно так же он знает, что вся опасность грозит теперь Германии от союза Франции с Россией. Если он может добиться того, чтобы сделать Францию очагом и убежищем католической церкви, то он надолго устранит указанную опасность. Поэтому он заинтересован в том, чтобы обнаруживать ненависть к католикам и по-

средством всякого рода враждебных действий превратить лиц, исповедующих авторитет папы, в страстную политическую силу, которая враждебна немецкой политике и естественно должна слиться с Францией, как с противником Германии. Его целью в такой же мере является католизация Франции, в какой Мирабо видел в декатолизации спасение своего отечества.— Одно государство стремится, следовательно, помрачить миллионы голов в другом государстве, чтобы извлечь свою выгоду из этого помрачения. Это есть тот же образ мыслей, который поддерживает республиканскую форму правления в соседнем государстве — *le désordre organisé*⁷¹, как говорит Мериме,— единственно на том основании, что, как он предполагает, она делает народ более слабым, более раздробленным и менее подготовленным к войне.

454

Опасные типы среди революционеров. Людей, замышляющих общественный переворот, следует разделять на таких, которые хотят достигнуть этим чего-либо для себя самих, и на таких, которые имеют при этом в виду своих детей и внуков. Последние опаснее всего: ибо им присуща вера и спокойная совесть бескорыстных людей. Остальных можно удовлетворить: господствующее общество еще достаточно богато и разумно для этого. Опасность начинается, когда цели становятся безличными; революционеры из безличного интереса имеют право рассматривать всех защитников существующего порядка как людей, лично заинтересованных, и потому чувствовать себя выше последних.

455

Политическая ценность отцовства. Когда человек не имеет сыновей, он не имеет и полного права участвовать в обсуждении потребностей отдельного государства. Нужно вместе с другими рисковать самым любимым, чтобы быть крепко привязанным к государству; нужно иметь в виду счастье своих потомков, т. е. прежде всего иметь потомков, чтобы принимать естественное участие во всех учреждениях и их изменении. Развитие высшей морали зависит от того, имеет ли человек сыновей; это создает в нем неэгоистическое настроение, или, вернее, это расширяет его эгоизм во времени и заставляет его серьезно преследовать цели, лежащие за пределами продолжительности его индивидуальной жизни.

456

Гордость предками. Непрерывным рядом хороших предков вплоть до отца можно по праву гордиться,— но не вообще

рядом предков: ибо последний имеется у всякого. Происхождение от хороших предков образует настоящую родовитость, знать; одно-единственное исключение в этой цепи, т. е. *один* дурной предок, уничтожает родовитость. Каждого, кто говорит о своей знатности, нужно спрашивать: не имел ли ты насильника, своекорыстного, распутного, злобного, жестокого человека среди своих предков? Если он добросовестно и основательно может ответить «нет», то следует искать его дружбы.

457

Рабы и рабочие. Что мы придаем больше ценности удовлетворению тщеславия, чем всякому другому благополучию (обеспеченности, устроенности, удовольствиям всякого рода),— это в смешной мере обнаруживается в том, что каждый (если отвлечься от политических соображений) желает отмены рабства и сильнее всего гнушается приводить людей в это состояние; а между тем всякий должен сознаться, что рабы живут во всех отношениях более обеспеченно и счастливо, чем современный рабочий, и что труд раба есть очень небольшой труд по сравнению с трудом «рабочего». Протестуют во имя «человеческого достоинства»—но это, выражаясь проще, именно и есть то милое тщеславие, которое считает самой тяжкой участью находиться в неравном общественном положении и публично оцениваться, как что-то низшее.— Циник иначе мыслит об этом, потому что он презирает честь,— и потому Диоген был одно время рабом и домашним учителем.

458

Руководящие умы и их орудия. Мы видим, что великие государственные люди и вообще все, кто нуждаются во многих людях для осуществления своих планов, поступают одним из двух способов: либо они весьма тонко и тщательно подбирают людей, подходящих к их планам, и тогда предоставляют им сравнительно большую свободу, потому что знают, что природа этих избранных влечет их именно туда, куда хотели бы их двинуть сами руководители; либо же они плохо выбирают или даже берут все, что попадается им под руку, но лепят из этой глины нечто пригодное для своих целей. Это есть более насильственный род вождей, который нуждается и в более покорных орудиях; их знание людей обыкновенно гораздо меньше, их презрение к людям гораздо больше, чем у первого рода вождей, но машина, которую они строят, обыкновенно работает лучше, чем машина из мастерской первых.

Произвольное право необходимо. Юристы спорят о том, должно ли в народе победить полнее всего продуманное право или же право легче всего понятное. Первое, высшим образцом которого является римское право, представляется профану непонятным и потому не выражающим его правового сознания. Народные права, например германские, были грубы, суеверны, целогичны, отчасти нелепы, но они соответствовали совершенно определенным древним местным обычаям и чувствам. — Но где, как у нас, право уже не есть традиция, там оно может быть лишь *приказано* и вынуждено; у всех нас уже нет традиционного правового чувства, поэтому мы должны помириться с *произвольными правами*, которые суть выражения *необходимости существования* права вообще. А тогда наиболее логичным оказывается во всяком случае наиболее приемлемое, ибо оно *наиболее беспартийно* — допуская даже, что в каждом случае мельчайшая единица меры в отношении между проступком и наказанием определяется произвольно.

Великий человек толпы. Легко дать рецепт того, что толпа зовет великим человеком. При всяких условиях нужно доставлять ей то, что ей весьма приятно, или сначала вбить ей в голову, что то или иное было бы приятно, и затем дать ей это. Но ни в коем случае не сразу; наоборот, следует завоевывать это с величайшим напряжением, или делать вид, что завоевываешь. Толпа должна иметь впечатление, что перед ней могучая и даже непобедимая сила воли; или по крайней мере должно казаться, что такая сила существует. Сильной волей восхищается всякий, потому что ни у кого ее нет, и всякий говорит себе, что, если бы он обладал ею, для нее и для его эгоизма не было бы границ. И если обнаруживается, что такая сильная воля осуществляет что-либо весьма приятное толпе, вместо того чтобы прислушиваться к желаниям своей алчности, то этим еще более восхищаются и с этим поздравляют себя. В остальном такой человек должен иметь все качества толпы: тогда она тем менее будет стыдиться перед ним, и он будет тем более популярен. Итак, пусть он будет насильником, завистником, эксплуататором, интриганом, льстецом, пролазой, спесивцем — смотря по обстоятельствам.

Монарх и Бог. Отношения людей к их монарху во многих случаях напоминают их отношения к Богу; ведь монарх часто

бывал представителем Бога или по крайней мере его первосвященником. Это почти жуткое настроение, слагающееся из почтения, страха и стыда, значительно ослабло теперь, но иногда оно вновь разгорается и пристаёт вообще к могущественным личностям. Культ гения есть отзвук этого бого-, монархопочтения. Всюду, где существует стремление возносить отдельных людей в сверхчеловеческую сферу, возникает и склонность представлять себе целые слои народа более грубыми и низкими, чем они суть на самом деле.

462

Моя утопия. При лучшем общественном строе тяжелый труд и жизненная нужда должны будут выпадать на долю тех, кто менее всего страдает от этого, т. е. на долю самых тупых людей, и эта пропорция должна будет прогрессивно распространяться на всех, вплоть до того, кто сильнее всего ощущает высшие и самые утонченные роды страдания и потому продолжает страдать даже при величайшем облегчении жизни.

463

Безумие в учении о перевороте. Существуют политические и социальные фантазии, которые пламенно и красноречиво призывают к перевороту всего общественного порядка, исходя из веры, что тогда тотчас же как бы сам собой воздвигнется великолепнейший храм прекрасной человечности. В этой опасной мечте слышен еще отзвук суеверия Руссо, которое верит в чудесную первичную, но как бы *засыпанную* посторонними примесями благодать человеческой природы и приписывает всю вину этой непроявленности учреждениям культуры — обществу, государству, воспитанию. К сожалению, из исторического опыта известно, что всякий такой переворот снова воскрешает самые дикие энергии — давно погребенные ужасы и необузданности отдаленнейших эпох; что, следовательно, переворот хотя и может быть источником силы в ослабевшем человечестве, но никогда не бывает гармонизатором, строителем, художником, завершителем человеческой природы. — Не умеренная натура *Вольтера*, склонная к упорядочению, устройению, реформе, а страстные безумия и полуобманы *Руссо* пробудили оптимистический дух революции, против которого я восклицаю: «Ecrasez l'infâme!»⁷² Этим духом надолго был изгнан дух *просвещения и прогрессивного развития*; подумаем — каждый про себя, — можно ли снова вызвать его к жизни!

Мера. Полная решительность в мышлении и исследовании, т. е. свободомыслие, став свойством характера, делает умеренным в действовании: ибо она ослабляет алчность, привлекает к себе много наличной энергии, направляя ее на духовные цели, и обнаруживает малую полезность или бесполезность и опасность всех внезапных перемен.

Воскресение духа. На одре политической болезни народ обыкновенно обновляет себя и вновь приобретает свой дух, который он постепенно утратил в искании и утверждении своего могущества. Культура обязана высшими своими плодами политически ослабленным эпохам.

Новые мнения в старом доме. За переворотом мнений не тотчас следует переворот учреждений; напротив, новые мнения еще долго живут в опустевшем и неудобном доме своих предшественников и даже сохраняют его из нужды в жилище.

Школьное дело. Школьное дело будет в крупных государствах в лучшем случае посредственным, по той же причине, по которой в больших кухнях пища готовится в лучшем случае посредственно.

Невинная коррупция. Во всех учреждениях, в которые не проникает свежий воздух общественной критики, вырастает, подобно грибу, невинная коррупция (так, например, в ученых корпорациях и сенатах).

Ученые в качестве политиков. На долю ученых, которые становятся политиками, выпадает обыкновенно комическая роль быть чистой совестью политики.

Волк, спрятанный за овцой. Почти каждый политик при известных обстоятельствах настолько нуждается в честном человеке, что он, подобно голодному волку, врывается в овчарню,—но не для того, чтобы пожрать похищенного барана, а для того, чтобы спрятаться за его мягкой спиной.

Эпохи счастья. Счастливейший век совершенно невозможен потому, что люди хотят только желать его, но не хотят его иметь, и каждый отдельный человек, когда на его долю выпадают счастливые дни, прямо-таки научается молиться о беспокоестве и беде. Судьба людей устроена так, что они могут иметь *счастливые мгновения*—и всякая жизнь имеет таковые,—но не счастливые эпохи. Тем не менее последние сохраняются в фантазии человека в виде мечты о том, что «лежит за горами»; это есть наследие праотцев, ибо понятие счастливого века с древнейших времен заимствовалось, очевидно, из того состояния, когда человек, после чудовищных напряжений на войне и охоте, предавался покою, протягивал свои члены и слышал над собой веяние крыльев сна. Человек рассуждает ошибочно, когда, в силу такой старой привычки, он представляет себе, что и теперь, *после целых эпох* нужды и труда, он может с *соответствующей интенсивностью и продолжительностью* вкусить это состояние счастья.

Религия и правительство. Пока государство, или, говоря точнее,—правительство, рассматривает себя как опекуна несовершеннолетней толпы и в ее интересах обсуждает вопрос, нужно ли сохранить или устранить религию,—до тех пор он, вероятно, будет всегда решаться в пользу сохранения религии. Ибо религия удовлетворяет душу отдельной личности в случае потери, нужды, ужаса, недоверия, т. е. там, где правительство чувствует себя бессильным сделать что-либо непосредственно для облегчения душевных страданий частного лица; и даже при общих, неизбежных и ближайшим образом неустраняемых бедствиях (при голоде, денежных кризисах, войнах) религия внушает толпе спокойное, выжидательное, доверчивое поведение. Всюду, где необходимые или случайные недостатки государственного управления или опасные последствия династических

интересов будут обнаруживаться проницательным людям и приводить их в строптивное настроение,— непроницательные будут видеть перст Божий и покорно подчиняться велениям *свыше* (понятие, в котором обыкновенно сливаются божественные и человеческие порядки управления); и этим обеспечивается внутренний гражданский мир и непрерывность развития. Сила, которая лежит в единстве народного сознания, в одинаковых мнениях и общих целях, охраняется и скрепляется религией, за исключением тех редких случаев, когда духовенство не может сойтись в цене с государственной властью и вступает в борьбу с ней. Но обыкновенно государство умеет расположить в свою пользу священников, потому что оно нуждается в их интимнейшем и сокровенном воспитании душ и умеет ценить служителей, которые по внешности преследуют совершенно иные интересы. Без содействия духовенства еще и теперь никакая власть не может стать «легитимной», как это понял Наполеон.— Таким образом, абсолютное опекающее правительство и тщательное сохранение религии необходимо идут рука об руку. При этом надо предполагать, что правящие лица и классы просвещены относительно пользы, которую приносит им религия, и, таким образом, в известной мере чувствуют себя выше религии, поскольку они пользуются ею как средством; поэтому здесь берет свое начало свободомыслелие.— Но как обстоит дело, когда начинает пробиваться то совершенно иное понимание правительства, которое провозглашается в *демократических* государствах? Когда в правительстве видят не что иное, как орудие народной воли, не какие-либо «верхи» по сравнению с «низамми», а исключительно функцию единственного суверена, народа? Здесь правительство может занять в отношении религии ту же самую позицию, что и народ; всякое распространение просвещения должно будет находить отзвук в представителях народа, использование и эксплуатация религиозных сил и утешений окажутся уже не столь легко возможными (разве только в том случае, если могущественные вожди партий будут некоторое время иметь влияние, аналогичное влиянию просвещенного деспотизма). Но если государство уже не смеет извлекать пользы из самой религии или народ имеет слишком разнообразные понятия о религиозных вопросах, так что он уже не может позволить правительству никакого определенного однообразного способа действий в религиозных мероприятиях,— то выходом из этого неизбежно явится то, что религия будет рассматриваться как частное дело и ответственность за нее будет переложена на совесть и привычку каждого отдельного человека. Результатом этого прежде всего окажется кажущееся усиление религиозного чувства, так как теперь выступают и до последних пределов разойдутся скрытые и подавленные движения

этого чувства, которым государство произвольно или намеренно не давало простора; позднее обнаруживается, что религия задавлена сектами и что множество драконовых зубов было посеяно в тот момент, когда религия была превращена в частное дело. Наличие спора, враждебное обнажение всех слабостей религиозных исповеданий приводит к тому, что остается лишь один выход: все лучшие и более одаренные люди должны признать безверие своим «частным делом» — и этот образ мыслей получает отныне перевес и в умах господствующих лиц и, почти против их воли, придает их мероприятиям характер, враждебный религии. Как только это наступает, настроение людей, еще руководимых верой, которые прежде обоготворяли государство, как некую полусвятыню или подлинную святыню, сменяется настроением, решительно *враждебным государству*; они выслеживают мероприятия правительства, стараются задержать их, встать им поперек пути, по возможности тревожить правительство, и пылом своей борьбы внушают противным, неверующим партиям почти фанатическое увлечение государством; и этому втайне еще содействует то, что в этих кругах, со времени отказа от религии, умы еще ощущают пустоту и предварительно пытаются найти возмещение и своего рода заполнение в преданности государству. После этой, быть может, весьма длительной переходной борьбы решается, наконец, достаточно ли еще сильны религиозные партии, чтобы возвратить старое состояние и повернуть назад колесо,— в таком случае государством неизбежно овладевает просвещенный деспотизм (быть может, менее просвещенный и более боязливый, чем прежде),— или же побеждают безрелигиозные партии и в течение нескольких поколений препятствуют преемственному распространению враждебного направления, например, с помощью школ и воспитания, и, наконец, делают его совершенно невозможным. Но затем и у них слабеет упомянутое увлечение государством; все яснее становится, что вместе с религиозным обоготворением, для которого государство было таинством и сверхмировым созданием, потрясено и почтительное, основанное на авторитете, отношение к нему. Отныне отдельные лица интересуются им, лишь поскольку оно может быть им полезно или вредно, и всеми силами теснятся к нему, чтобы приобрести влияние на него. Но это соперничество вскоре становится слишком велико, люди и партии меняются слишком быстро, слишком яростно сбрасывают друг друга с горы, как только они достигли ее вершины. Всем мероприятиям, которые проводит правительство, недостает залога длительности; начинают избегать предприятий, которые десятилетия и столетия должны тихо произрастать, чтобы принести зрелые плоды. Никто не чувствует иного обязательства в отношении

закона, как только покориться на мгновение власти, которая внесла этот закон; но тотчас же употребляются усилия, чтобы взорвать ее новой властью, новообразованным большинством. В конце концов это можно высказать с уверенностью — недоверие ко всякому управлению, уяснение бесполезности и изнурительности таких недолговечных распрей влечет людей к совершенно новому решению: к отмене понятия государства, к устранению противоположности между «частным» и «публичным». Частные общества шаг за шагом вовлекают в свою сферу государственные дела: даже самый неподатливый остаток, который сохранится от прежней работы правительства (например, деятельность, охраняющая частных лиц от частных же лиц), в конце концов будет также выполняться частными предприятиями. Пренебрежение к государству, упадок и *смерть государства*, разнуздание частного лица (я остерегаюсь сказать: индивида) есть следствие демократического понятия государства; в этом его миссия. Если оно исполнило свою задачу — которая, как все человеческое, несет в своем лоне много мудрого и много неразумного, — если все возвратные припадки старой болезни преодолены, то раскрывается новая страница в книге сказок человечества, — страница, на которой можно будет прочитать весьма диковинные истории, а может быть, и кое-что хорошее. — Чтобы еще раз коротко повторить все вышесказанное: интерес опекающего правительства и интерес религии идут рука об руку, так что, когда начинает отмирать последняя, потрясается и основа государства. Вера в божественный порядок политических дел, в таинство, которым овеяно существование государства, имеет религиозное происхождение; если религия исчезнет, то государство неизбежно потеряет свое покрывало Изида и не будет возбуждать благоговения. Суверенность народа, рассматриваемая вблизи, содействует тому, чтобы рассеять даже последнее очарование и суеверие в области этих чувств; современная демократия есть историческая форма *падения государства*. — Горизонты, которые открываются в результате этого несомненного падения, однако, не во всех отношениях могут быть названы печальными: рассудительность и себялюбие людей развиты в них лучше всех прочих их свойств; если государство уже не удовлетворяет запросам этих сил, то менее всего наступит хаос, а скорее еще более целесообразное учреждение, чем государство, одержит победу над государством. Человечество уже пережило смерть некоторых организованных сил — как, например, родовой общины, которая в течение тысячелетий была более могущественна, чем семья, и даже властвовала и управляла задолго до возникновения последней. Мы сами видим, как столь значительная правовая и социальная идея семьи, которая

некогда господствовала всюду в пределах римской культуры, становится все слабее и бессильнее. Так и позднейшее поколение будет видеть, как государство в отдельных местах земли все более теряет свое значение — представление, которое многие современные люди едва могут помыслить без страха и отвращения. *Активно содействовать* распространению и осуществлению этого представления есть, правда, дело иное: нужно иметь весьма самоуверенное мнение о своем уме и очень плохо понимать историю, чтобы уже теперь приложить руку к плугу, — тогда как еще никто не может указать семян, которые были посеяны на взрытой почве. Итак, доверимся «рассудительности и себялюбию людей» и будем надеяться, что государство *теперь еще* устоит добрый промежуток времени и что разрушительные попытки слишком ревностных и поспешных полуневежд будут отвергнуты!

473

Социализм в отношении его средств. Социализм есть фантастический младший брат почти отжившего деспотизма, которому он хочет наследовать; его стремления, следовательно, в глубочайшем смысле слова реакционны. Ибо он жаждет такой полноты государственной власти, какую обладал только самый крайний деспотизм, и он даже превосходит все прошлое тем, что стремится к формальному уничтожению личности; последняя представляется ему неправомерной роскошью природы, и он хочет реформировать ее, превратив ее в целесообразный *орган коллектива*. В силу своего родства он всегда появляется поблизости всякой чрезмерно развитой власти, как старый типичный социалист Платон — при дворе сицилийского тирана; он приветствует цезаристское могущественное государство века (а при случае и содействует ему), потому что, как сказано, он хочет стать его наследником. Но даже это наследство было бы недостаточно для его целей, он нуждается в такой верноподданнической покорности всех граждан абсолютному государству, какая еще не существовала доселе; и так как он уже не может рассчитывать на старое религиозное благоговение перед государством, а, напротив, произвольно должен содействовать его устранению — потому что он стремится к устранению всех существующих *государств*, — то ему остается надеяться лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма. Поэтому он втайне готовится к террористической власти и вбивает в голову полубразованных масс, как гвоздь, слово «справедливость», чтобы совершенно лишить их разума (после того, как этот разум уже сильно пострадал от

полуобразованности) и внушить им добрую совесть для той злой игры, которую они должны разыграть.— Социализм может послужить к тому, чтобы особенно грубо и внушительно убедить в опасности всякого накопления государственной власти и в этом смысле внушить вообще недоверие к государству. Когда его хриплый голос присоединяется к боевому кличу «*как можно больше государства*», то сначала этот клич становится шумнее, чем когда-либо; но скоро с тем большей силой доносится и противоположный клич: «*как можно меньше государства!*»

474

Страх государства перед духовным развитием. Греческий полис, подобно всякой организованной политической силе, был исключительно недоверчивым к росту образования; его могущественная основная тенденция оказывала почти всегда лишь парализующее и задерживающее действие на этот рост. Он не хотел допустить никакой истории, никакого движения культуры; установленное государственным законом воспитание должно было быть обязательным для всех поколений и удерживать их на *одном* уровне. И не иного хотел позднее также Платон для своего идеального государства. Таким образом, культура развилась *вопреки* полису; правда, косвенно и против своей воли последний содействовал этому развитию, поскольку честолюбие отдельной личности возбуждалось в полисе в высочайшей степени, так что, раз попав на путь духовного развития, она шла по нему до самого конца. Против этого нельзя ссылаться на прославляющую речь Перикла⁷³; ибо она есть лишь большой оптимистический вымысел, рисующий мнимо необходимую связь между полисом и афинской культурой; эта речь служит у Фукидида, непосредственно перед наступлением ночи в Афинах (чумы и потери традиции), как бы просветляющей вечерней зарей, при свете которой забываешь о плохом дне, который ей предшествовал.

475

Европейский человек и уничтожение наций. Торговля и промышленность, общение через письма и книги, общность всей высшей культуры, быстрая перемена дома и местности, теперешняя кочевая жизнь всех не-землевладельцев — все эти условия неизбежно ведут за собой ослабление и в конце концов уничтожение наций, по крайней мере европейских; так что из всех

них, в результате непрерывных скрещиваний, должна возникнуть смешанная раса — раса европейского человека. Этой цели сознательно или бессознательно противодействует теперь обособление наций через возбуждение *национальной* вражды, но все же смешение медленно подвигается вперед, несмотря на временные обратные течения; этот искусственный национализм, впрочем, столь же опасен, как был опасен искусственный католицизм, ибо он, по существу, есть насильственное чрезвычайное и осадное положение, которое немногие устанавливают над многими, и нуждается в хитрости, лжи и насилии, чтобы сохранить свою репутацию. Не интерес многих (народов), как обыкновенно говорится, а прежде всего интерес правящих династий, далее — определенных классов торговли и общества влечет к национализму; кто раз постиг это, тот должен безбоязненно выдавать себя за *доброто европейца* и активно содействовать слиянию наций; этому делу немцы могут оказать помощь в силу их старого испытанного свойства быть *толмачами и посредниками народов*. — Кстати: вся проблема *евреев* имеет место лишь в пределах национальных государств, так как здесь их активность и высшая интеллигентность, их от поколения к поколению накоплявшийся в школе страдания капитал ума и воли должны всюду получить перевес и возбуждать зависть и ненависть; поэтому во всех теперешних нациях — и притом чем более последние снова хотят иметь национальный вид — распространяется литературное бесчинство казнить евреев, как козлов отпущения, за всевозможные внешние и внутренние бедствия. Раз дело будет идти уже не о консервировании наций, а о создании возможно крепкой смешанной европейской расы, — еврей будет столь же пригодным и желательным ингредиентом, как и всякий другой национальный остаток. Неприятные и даже опасные свойства имеются у каждой нации, у каждого человека; жестоко требовать, чтобы еврей составлял исключение. Пусть даже эти свойства имеют у него особенно опасный и устрашающий характер; и, быть может, новейший еврей-биржевик есть самое отвратительное изобретение всего человеческого рода. Тем не менее я хотел бы знать, сколько снисхождения следует оказать в общем итоге народу, который, не без нашей совокупной вины, имел наиболее многострадальную историю среди всех народов и которому мы обязаны самым благородным человеком (Христом), самым чистым мудрецом (Спинозой), самой могущественной книгой и самым влиятельным нравственным законом в мире. Сверх того: в самую темную пору средневековья, когда азиатские тучи тяжело облегли Европу, именно иудейские вольнодумцы, ученые и врачи удержали знамя просвещения и духовной независимости под жесточайшим личным гнетом и защитили Европу против Азии; их

усилиям мы по меньшей мере обязаны тем, что могло снова восторжествовать более естественное, разумное и во всяком случае немифическое объяснение мира и что культурная цепь, которая соединяет нас теперь с просвещением греко-римской древности, осталась непорванной. Если христианство сделало все, чтобы овосточить Запад, то иудейство существенно помогало возвратной победе западного начала; а это в известном смысле равносильно тому, чтобы сделать задачу и историю Европы *продолжением греческой задачи и истории.*

476

Кажущееся превосходство Средних веков. Средние века в лице церкви создали учреждение с совершенно универсальной, объёмлющей все человечество целью, и к тому же целью, которая, по-видимому, служила высшим интересам человечества; по сравнению с ней цели государств и наций, о которых свидетельствует новая история, производят тягостное впечатление: они кажутся мелочными, низменными, материальными, пространственно-ограниченными. Но это различное впечатление, испытываемое воображением, не должно влиять на наше суждение; ибо это универсальное учреждение соответствовало искусственным, основанным на фикциях потребностям, которые оно должно было сперва создавать там, где их не было (потребность в спасении); новые же учреждения отвечают действительной нужде; и наступает пора, когда возникнут учреждения, которые будут предназначены служить подлинным общим потребностям всех людей и которые заслонят и предадут забвению свой фантастический прообраз — католическую церковь.

477

Война необходима. Только мечтательность и прекраснодушие могут ожидать от человечества еще многого (или даже особенно многого), когда оно разучится вести войны. Доселе же нам неведомы иные средства, которые могли бы так же сильно и верно, как всякая великая война, внушать слабеющим народам такую грубую походную энергию, такую глубокую безличную ненависть, такое хладнокровие убийцы со спокойной совестью, такой общий организованный пыл в уничтожении врага, такое гордое равнодушие к великим потерям, к своей собственной жизни и к жизни близких, такой глухой, подобный землетрясению, трепет души; пробивающиеся здесь ручьи и потоки, которые, правда, катят

с собой камни и всякий сор и уничтожают поля нежных культур, позднее, при благоприятных обстоятельствах, с новой силой приводят во вращение механизмы духовной мастерской. Культура отнюдь не может обойтись без страстей, пороков и злобы.— Когда римляне в императорскую эпоху несколько утомились от войн, они пытались обрести новую силу в травле зверей, в битвах гладиаторов и в преследовании христиан. Современные англичане, которые в общем также, по-видимому, отказались от войны, прибегают к иному средству, чтобы возродить исчезающие силы: они пускаются в те путешествия, мореплавания, восхождения на горы, которые предпринимаются будто бы с научными целями, в действительности же для того, чтобы из всякого рода приключений и опасностей привезти домой избыточную силу. Придется, вероятно, изобрести еще немало подобных суррогатов войны, но именно из них будет все более уясняться, что такое высокоразвитое и потому неизбежно вялое человечество, как современное европейское человечество, нуждается не только вообще в войне, но даже в величайшей и ужаснейшей войне — т. е. во временном возврате к варварству,— чтобы не потерять из-за средств к культуре самой своей культуры и жизни.

478

Прилежание на Юге и на Севере. Прилежание возникает двумя совершенно различными способами. Ремесленники на Юге становятся прилежными не из стремления к доходу, а из постоянной нужды других людей. Так как всегда приходит кто-нибудь, чтобы дать подковать лошадь или починить повозку, то кузнец должен быть прилежен. Если бы никто не приходил, то он слонялся бы на рынке. В плодородной местности нетрудно прокормить себя, для этого нужно лишь весьма умеренное количество труда и во всяком случае не нужно никакого прилежания; в крайнем случае человек стал бы нищенствовать и был бы удовлетворен.— Напротив, прилежание английских рабочих основано на инстинкте приобретения; оно сознает себя и свою цель, стремится через владение к могуществу и через могущество — к возможно большей свободе и личной знатности.

479

Богатство как источник родовой знати. Богатство необходимо созидает аристократию расы, ибо оно позволяет выбирать самых красивых женщин, оплачивать лучших учителей,

оно дает человеку чистоту, время для физических упражнений и прежде всего избавляет от оупляющего физического труда. В этом смысле оно создает все условия для возможности через несколько поколений научиться благородно и красиво ступать и даже поступать: бóльшую свободу духа, отсутствие всего жалко-мелочного, унижения перед работодателем, грошовой скупости.— Именно эти отрицательные свойства суть лучший дар счастья для молодого человека; совсем бедный человек губит себя обыкновенно благородным образом мыслей; он не подвигается вперед и ничего не зарабатывает, его раса нежизнеспособна.— Но при этом надо принять во внимание, что богатство оказывает почти то же самое действие, расходует ли человек 300 или 30 000 талеров в год; далее уже нет существенного возрастания благоприятствующих условий. Но иметь меньше, нищенствовать ребенком и унижаться—ужасно; хотя для людей, которые ищут счастье в блеске дворов, в подчинении могущественным и влиятельным людям или которые хотят стать церковными иерархами, это может быть верной исходной точкой (— такое положение научает вкрадываться, согнувшись, в подземные ходы милости).

480

Зависть и леность на разных путях. Обе враждебные партии, социалистическая и национальная—или как бы они ни назывались в различных странах Европы,—достойны друг друга: зависть и леность суть движущие силы обеих. В первом лагере люди хотят как можно меньше работать руками, в последнем—как можно меньше работать головой; в последнем чувствуют ненависть и зависть к выдающимся, вырастающим из самих себя отдельным личностям, которые не хотят добровольно стать в один ряд с другими с целью массового действия; в первом чувствуют ту же ненависть и зависть к лучшей, внешне более благоприятно поставленной общественной касте, подлинная задача которой—созидание высших культурных благ—делает жизнь внутренне тем более тяжелой и страдальческой. Впрочем, если удастся этот дух массового действия сделать духом высших классов общества, то социалистические полчища вполне правы, стремясь создать и внешнюю нивелировку между собой и первыми, так как внутренне, в голове и сердце, они ведь уже нивелированы.— Живите, как высшие люди, совершайте всегда деяния высшей культуры—и тогда все живущее признает ваше право, и порядок общества, во главе которого вы стоите, будет защищен от всякого дурного глаза и злого действия!

Большая политика и ее потери. Подобно тому, как народ испытывает величайшие потери, которые несет с собой война и военная подготовка, не из-за военных издержек, остановок в торговле и хозяйстве и не из-за стоимости содержания постоянных армий — как бы велики ни были теперь эти потери, когда восемь государств Европы расходуют на это ежегодно сумму от двух до трех миллиардов, — а из-за того, что значительное число самых дельных, сильных и работающих людей из года в год отвлекается от их настоящих занятий и профессий, чтобы быть солдатами, — так и народ, который готовится вести большую политику и обеспечить себе решающий голос среди самых могущественных государств, несет свои величайшие потери совсем не в том, в чем их обыкновенно видят. Правда, с этого времени он постоянно жертвует множество самых выдающихся талантов на «алтарь отечества» или национального честолюбия, тогда как прежде этим талантам, которых теперь поглощает политика, были открыты иные сферы действия. Но в стороне от этих публичных гекатомб совершается, быть может, гораздо более ужасающее зрелище, которое непрерывно разыгрывается одновременно в сотне тысяч актов: каждый дельный, работающий, одаренный, честолюбивый человек такого жадного до политических лавров народа проникается этой жадностью и уже не принадлежит, как прежде, всецело своему собственному делу: ежедневно новые вопросы и заботы государственного блага поглощают ежедневную дань от капитала ума и сердца каждого гражданина; сумма этих жертв и потерь индивидуальной энергии и труда столь огромна, что политический расцвет народа почти с необходимостью влечет за собою духовное обеднение и ослабление, меньшую производительность в делах, которые требуют большой сосредоточенности и односторонности. Под конец позволительно спросить: *окупается* ли весь этот расцвет и блеск целого (который ведь проявляется лишь в виде страха других государств перед новым колоссом и в виде добытых у них благоприятных условий для развития национальной торговли и хозяйства), если этому грубому и пестрящему цветку нации должны быть принесены в жертву все более благородные, нежные и духовные цветы и растения, которыми доселе так изобиловала ее почва?

И еще раз повторяю. Общественные мнения — частные лености⁷⁴.

**ОТДЕЛ ДЕВЯТЫЙ:
ЧЕЛОВЕК НАЕДИНЕ С СОБОЙ**

483

Враги истины.— Убеждения суть более опасные враги истины, чем ложь.

484

Мир навыворот. Мы критикуем мыслителя сильнее, когда он устанавливает неприятное нам положение; однако было бы разумнее делать это, когда его положение нам приятно.

485

Сильный характер. Гораздо чаще кажется сильным характером человек, следующий всегда своему темпераменту, чем следующий всегда своим принципам.

486

Одно необходимо. Одно нужно иметь: либо от природы легкую душу, либо душу, облегченную искусством и знанием.

487

Страсть к делам. Кто направляет свою страсть на дела (науки, государственное благо, интересы культуры, искусства), тот отнимает много огня у своей страсти к личностям (даже если они суть представители этих дел, как государственные люди, философы, художники суть представители своих творений).

488

Спокойствие в деянии. Подобно тому, как водопад в своем падении становится более медленным и парящим, так и великий

человек дела действует обыкновенно с *большим* спокойствием, чем можно было ожидать от его бурного порыва перед действием.

489

Не слишком глубоко. Лица, которые воспринимают какую-либо вещь до последней ее глубины, редко остаются ей верными. Они ведь вынесли глубину на свет; и тогда в ней всегда обнаруживается много худого.

490

Безумие идеалистов. Все идеалисты воображают, что дело, которому они служат, существенно лучше, чем другие дела в мире, и не хотят поверить, что, если их делу вообще суждено расцвести, ему необходим тот же дурно пахнувший навоз, который нужен и всем иным человеческим начинаниям.

491

Самонаблюдение. Человек хорошо защищен от самого себя, от разведок и осады со стороны самого себя: он обыкновенно может распознать только свои внешние укрепления. Сама крепость ему недоступна и даже невидима — разве только друзья и враги сыграют роль предателей и тайными путями введут его самого в нее.

492

Правильная профессия. Мужчины редко выдерживают профессию, относительно которой они не верят или не уговаривают себя, что она, в сущности, важнее, чем все остальные. И так же обстоит дело с женщинами в отношении их любовников.

493

Благородство умонастроения. Благородство умонастроения состоит в значительной мере из добродушия и недостатка недоверия, т. е. содержит именно то, над чем так часто глумятся и выше чего сознают себя корыстолюбивые и добившиеся успеха люди.

Цель и пути. Многие упорны в отношении раз избранного пути, немногие — в отношении цели.

Возмущающее в индивидуальном образе жизни. Все крайне индивидуальные мероприятия жизни возбуждают людей против того, кто к ним прибегает; они чувствуют, что необычайный образ жизни, которым пользуется для своего блага такой человек, унижает их, как обыденных существ.

Привилегия величия. Привилегия величия состоит в том, что оно способно осчастливить малыми дарами.

Непроизвольное благородство. Человек ведет себя непроизвольно благородно, когда он научился ничего не желать от людей и всегда давать им.

Условие героизма. Когда человек хочет стать героем, то сначала змея должна стать драконом, иначе у него не будет надлежащего врага.

Друг. Сорадость, а не сострадание создает друга.

Использовать отлив и прилив. Для целей познания надо уметь использовать то внутреннее течение, которое влечет нас к чему-либо, и вместе с тем то, которое через некоторое время уносит нас от него.

501

Удовольствие от самого себя. Говорят об «удовольствии от самого дела»; но в действительности это есть удовольствие от самого себя с помощью дела.

502

Скромный. Кто скромен в отношении людей, тот обнаруживает тем большее самомнение в отношении объектов (города, государства, общества, времени, человечества). Это есть его месть.

503

Зависть и ревность. Зависть и ревность суть срамные части человеческой души. Сравнение, пожалуй, может быть продолжено.

504

Благороднейший лицемер. Совсем не говорить о себе есть весьма благородное лицемерие.

505

Досада. Досада есть физическая болезнь, которая отнюдь не излечивается одним тем, что позднее устраняется повод к досаде.

506

Представители истины. Истина находит меньше всего представителей не там, где опасно ее высказывать, а там, где скучно это делать.

507

Еще тягостнее, чем враги. Лица, в благожелательном отношении которых к нам мы не всегда уверены, тогда как

какое-либо основание (например, благодарность) обязывает нас со своей стороны поддерживать видимость безусловной симпатии, мучают наше воображение гораздо больше, чем враги.

508

На лоне природы. Мы так охотно остаемся на лоне природы, потому что она не имеет мнения о нас.

509

Превосходство каждого в известном отношении. В цивилизованных условиях каждый чувствует свое превосходство над другим, по крайней мере в *каком-либо* деле; на этом основана всеобщая благожелательность, поскольку каждый при известных условиях может оказать помощь и потому без стыда может принимать помощь.

510

Утешения. В случае смерти чаще всего нуждаешься в утешениях не столько для того, чтобы смягчить силу скорби, сколько для того, чтобы оправдать, что так легко чувствуешь себя утешенным.

511

Верность убеждению. У кого много дел, тот сохраняет свои общие взгляды и точки зрения почти неизменными. То же бывает со всяким, кто трудится во имя какой-либо идеи: он уже никогда не будет проверять самое идею, так как для этого у него нет времени; более того, его интересам противоречит вообще допущение какого-либо ее обсуждения.

512

Моральность и количество. Высшая моральность одного человека по сравнению с другим состоит часто лишь в том, что его цели количественно более велики, тогда как другого тянет вниз то, что он занимается мелким делом в узком кругу.

513

Жизнь как жизненная выручка. Человек может как угодно далеко расширять свое познание, может казаться себе сколь угодно объективным; но единственная его выручка из всего этого есть только его собственная биография.

514

Железная необходимость. Железная необходимость есть вещь, относительно которой ход истории убеждает, что она не железна и не необходима.

515

Из опыта. Неразумие какого-либо дела не есть аргумент против его существования, а есть, наоборот, условие последнего.

516

Истина. Никто теперь не умирает от смертельных истин: существует слишком много противоядий.

517

Основное убеждение. Не существует никакой предустановленной гармонии между споспешествованием истине и благом человечества.

518

Человеческая участь. Кто глубже мыслит, знает, что он всегда не прав, как бы он ни поступал и ни судил.

519

Истина, как Цирцея. Заблуждение сделало из зверей людей; неужели истина в состоянии снова сделать из человека зверя?

Опасность нашей культуры. Мы принадлежим к эпохе, культура которой находится в опасности погибнуть от средств к культуре.

Быть великим — значит **давать направление.** Ни один поток не велик и не богат сам по себе; его делает таковым то, что он воспринимает в себя и ведет за собой столько притоков. Так обстоит дело и со всем духовно великим. Все определяется тем, что человек дает направление, которому потом должны следовать многие притоки, а не тем, обладает ли он с самого начала богатым дарованием или нет.

Слабая совесть. Люди, которые говорят о своем значении для человечества, имеют слабую совесть в отношении общей гражданской честности при соблюдении обещаний и договоров.

Хотеть быть любимым. Требование человека, чтобы его полюбили, есть величайшее из всех самомнений.

Презрение к людям. Самый недвусмысленный признак пренебрежительного отношения к людям состоит в том, что ценишь каждого исключительно как средство для *своей собственной* цели и не признаешь в других отношениях.

Приверженцы из противоречия. Кто до бешенства возбудил людей против себя, тот всегда приобретает партию и в свою пользу.

Забывать пережитое. Кто много мыслит, и притом объективно, тот легко забывает свои собственные переживания, но не те мысли, которыми они были обусловлены.

Держаться за мнение. Один держится за какое-либо мнение, потому что он горд тем, что сам дошел до него, другой — потому, что он с трудом научился ему и гордится тем, что постиг его, т. е. оба из тщеславия.

Бояться света. Доброе дело так же боязливо избегает света, как и злое дело: последнее боится, что, когда оно станет известным, наступит боль (через наказание), первое же боится, что, когда оно станет известным, исчезнет удовольствие (именно, то чистое удовольствие от самого себя, которое тотчас же прекращается, как только привступает удовлетворение тщеславия).

Длина дня. Когда имеешь многое вложить, у дня находятся сотни карманов.

Гений тирана. Когда в душе пробуждена неукротимая жажда деспотически добиться своего и это пламя не угасает, то даже небольшое дарование (у политиков, художников) постепенно становится почти непреодолимой стихийной силой.

Жизнь врага. Кто живет борьбой с врагом, тот заинтересован в том, чтобы враг сохранил жизнь.

Важнее. Все необъясненное и темное кажется важнее объясненного и светлого.

Оценка оказанных услуг. Услуги, которые кто-либо нам оказывает, мы оцениваем по значению, которое придает им тот, кто их оказывает, а не по значению, которое они имеют для нас.

Несчастье. Отличие, которое свойственно несчастью (как если бы было признаком тупости, нетребовательности, привычки — чувствовать себя счастливым), так велико, что, когда кто-либо говорит нам: «как вы счастливы!» — мы обыкновенно протестуем.

Фантазия страха. Фантазия страха есть злой обезьяноподобный кобольд, который прыгает на спину человеку, когда последнему и без того слишком тяжело.

Ценность пошлых противников. Иногда остаешься верным делу лишь потому, что его противники не перестают быть пошлыми.

Ценность профессии. Профессия рассеивает мысли; в этом ее величайшее благословение. Ибо она есть прикрытие, за которое позволительно отступить всякий раз, когда на человека нападают сомнения и заботы общего характера.

Талант. Талант иного человека кажется меньшим, чем он есть, потому, что он ставит себе всегда слишком большие задачи.

Юность. Юность неприятна: ибо в ней невозможно или неразумно быть производительным в каком бы то ни было смысле.

Слишком большие цели. Кто публично ставит себе большие цели и потом втайне убеждается, что он слишком слаб для них, у того обыкновенно не хватает силы публично отречься от этих целей, и тогда он неизбежно становится лицемером.

В потоке. Сильные струи увлекают за собой много камней и хвороста, сильные умы — много глупых и запутанных голов.

Опасности духовного освобождения. При серьезно замышленном духовном освобождении человека его страсти и вожделения втайне тоже надеются извлечь для себя выгоду.

Воплощение духа. Когда человек долго и умно мыслит, то не только его лицо, но и его тело приобретает умное выражение.

Плохо видеть и плохо слышать. Кто плохо видит, видит всегда меньше других; кто плохо слышит, слышит всегда кое-что лишнее.

Самонаслаждение в тщеславии. Тщеславный хочет не столько выдаваться перед другими, сколько чувствовать себя выдающимся; поэтому он не пренебрегает никакими средствами самообмана и самообольщения. Ему важно не мнение других, а его собственное мнение об их мнении.

Тщеславный в виде исключения. Самоудовлетворенный человек в виде исключения бывает тщеславен и восприимчив к славе

и похвалам, когда он физически болен. По мере того, как он теряет самого себя, он должен стремиться вновь обрести себя извне, из чужого мнения.

547

«Остроумцы». Тот не имеет острого ума, кто ищет остроумия.

548

Указание для вождей партий. Когда можно добиться от людей, чтобы они публично высказались в пользу чего-либо, этим в большинстве случаев уже достигается то, что они и внутренне разделяют это убеждение; они хотят впредь, чтобы их считали последовательными.

549

Презрение. Человек более чувствителен к презрению со стороны других людей, чем к презрению со стороны самого себя.

550

Веревка благодарности. Существуют рабские души, которые доводят признательность за оказанные им благодеяния до того, что сами душат себя веревкой благодарности.

551

Хитрость пророка. Чтобы предугадать действия обыкновенных людей, нужно исходить из допущения, что они всегда употребляют минимальное количество ума, чтобы освободиться из неприятного положения.

552

Единственное человеческое право. Кто уклоняется от привычного, становится жертвой необычного; кто остается в привычном, делается его рабом. В том и другом случае человек гибнет.

Ниже зверя. Когда человек ржет от смеха, он превосходит всех животных своей низостью.

Полузнание. Кто плохо говорит на чужом языке, получает от этого больше радости, чем тот, кто говорит хорошо. Удовольствие принадлежит полузнающим.

Опасная готовность. Существуют люди, которые хотят обременить жизнь человека только для того, чтобы потом предложить ему свои рецепты для облегчения жизни, например свое христианство.

Прилежание и добросовестность. Прилежание и добросовестность часто враждебны друг другу потому, что прилежание хочет сорвать плоды незрелыми с дерева, добросовестность же оставляет их висеть слишком долго, пока они не упадут и не разобьются.

Подозревать. Когда не можешь терпеть человека, стремишься признать его подозрительным.

Недостает условий. Многие люди всю свою жизнь ждут случая быть хорошими на *свой* лад.

Отсутствие друзей. Отсутствие друзей заставляет предполагать зависть или сомнение. Иной обязан своими друзьями

лишь тому счастливому обстоятельству, что он не имел повода к зависти.

560

Опасность в обилии. Обладая лишним талантом, часто стоишь менее прочно, чем не обладая им; как и стол лучше стоит на трех ногах, чем на четырех.

561

Образец для других. Кто хочет подавать хороший пример, тот должен примешивать к своей добродетели частицу глупости, тогда ему подражают и вместе с тем возвышаются над образцом — что люди так любят.

562

Быть мишенью. Дурные речи других людей о нас собственно не относятся к нам, а суть лишь проявления досады, плохого настроения, возникшего по совсем иным поводам.

563

Легко покоряться. Мало страдаешь от неисполнимых желаний, когда приучаешь свое воображение чернить прошлое.

564

В опасности. Наибольшей опасности попасть под экипаж подвергаешься, когда только что посторонился перед другим экипажем.

565

Сообразно голосу роль. Кто вынужден говорить громче обыкновенного (например, перед полуглухим или перед большой аудиторией), часто преувеличивает то, что он имеет сообщить. Иной становится заговорщиком, интриганом, приучается злословить только потому, что голос его лучше всего пригоден для шепота.

Любовь и ненависть. Любовь и ненависть не слепы, но ослеплены огнем, который они сами несут с собой.

Выгодная враждебность. Люди, которые не способны в достаточной мере внушить миру сознание своих заслуг, стараются возбудить против себя сильную вражду. Тогда они могут утешать себя мыслью, что эта вражда препятствует признанию их заслуг — и что то же будут предполагать и другие; а это весьма выгодно для их репутации.

151

Исповедь. Человек забывает свою вину, когда исповедался в ней другому, но этот последний обыкновенно не забывает ее.

Самоудовлетворенность. Золотое руно самоудовлетворенности охраняет от ударов, но не от булавочных уколов.

Тень в пламени. Пламя не так светло самому себе, как другим, кому оно светит; точно так же и мудрец.

Собственные мнения. Первое мнение, которое приходит нам в голову, когда нам внезапно предложат вопрос о чем-либо, есть обыкновенно не наше собственное мнение, а лишь ходячее мнение, принадлежащее нашей касте, положению, происхождению; собственные мнения редко плавают на поверхности.

Происхождение мужества. Обычный человек мужествен и неуязвим, как герой, когда он не видит опасности, не имеет

глаз для нее. Напротив, у героя единственное уязвимое место на спине, т. е. там, где у него нет глаз.

573

Опасность от врача. Надо быть рожденным для своего врача, иначе погибаешь от него.

574

Странное тщеславие. Кто трижды смело предсказывал погоду и имел успех, тот в глубине души немного верит в свой пророческий дар. Мы охотно допускаем загадочное и иррациональное, если оно льстит нашей самооценке.

575

Призвание. Призвание есть становой хребет жизни.

576

Опасность личного влияния. Кто чувствует, что он оказывает на другого большое внутреннее влияние, тот должен предоставить ему полную свободу и при случае охотно допускать его сопротивление и даже содействовать ему; иначе он неизбежно создаст себе врага.

577

Признавать наследников. Кто с самоотверженным настроением создал что-либо великое, тот заботится о том, чтобы воспитать себе наследников. Видеть во всех возможных наследниках своего дела врагов и жить в состоянии самообороны против них есть признак деспотической и неблагоприятной натуры.

578

Полузнание. Полузнание победоноснее законченного знания: оно знает вещи более простыми, чем они суть в действительности, и это делает его мнение более понятным и убедительным.

Негоден для партийности. Кто много мыслит, тот непригоден в качестве члена партии: своей мыслью он легко пробивает границы партии.

Плохая память. Преимущество плохой памяти состоит в том, что одними и теми же хорошими вещами можно несколько раз наслаждаться *впервые*.

Причинять себе боль. Беспощадность мысли есть часто признак беспокойного внутреннего настроения, которое жаждет оглушения.

Мученик. Приверженец мученика страдает больше, чем сам мученик.

Отсталое тщеславие. Тщеславие некоторых людей, которые не должны были бы нуждаться в нем, есть сохранившаяся и развившаяся привычка, возникшая в то время, когда они еще не имели права верить в себя и должны были по грошам вымаливать эту веру у других.

***Punctum saliens*⁷⁵ страсти.** Кто готов впасть в гнев или в бурный любовный аффект, достигает момента, когда его душа полна, как сосуд; но к этому должна прибавиться еще одна капля воды — добрая воля к страсти (которую обыкновенно зовут и злой волей). Только эта капля нужна, и тогда вода переливается через край.

Мысль, рожденная недовольством. С людьми дело обстоит так же, как с кострами для выжигания угля в лесу. Лишь когда молодые люди перестали гореть и обуглились, подобно этим кострам, они становятся *полезными*.— Пока они шипят и дымят, они, быть может, интереснее, но бесполезны и слишком часто неудобны.— Человечество беспощадно употребляет каждую личность как материал для топки своих великих машин; но к чему же тогда эти машины, когда все личности (т. е. все человечество) годны лишь для того, чтобы поддерживать их? Машины, которые суть цель для самих себя,— в этом ли состоит *umana commedia* ⁷⁶?

О часовой стрелке жизни. Жизнь состоит из редких единичных мгновений высочайшего значения и из бесчисленно многих интервалов, в которых в лучшем случае нас окружают лишь бледные тени этих мгновений. Любовь, весна, каждая прекрасная мелодия, горы, луна, море— все это лишь однажды внятно говорит сердцу— если вообще когда-либо внятно говорит. Ибо многие люди совсем не имеют этих мгновений и суть сами интервалы и паузы в симфонии подлинной жизни.

Нападать или воздействовать. Мы часто совершаем ошибку, когда страстно боремся с каким-либо направлением, партией или эпохой, потому что мы случайно замечаем лишь их внешнюю сторону, их вырождение или необходимо присущие им «недостатки их добродетелей»— быть может, потому что мы сами преимущественно разделяли их. Тогда мы поворачиваемся к ним спиной и ищем противоположного направления; однако лучше было бы отыскивать их сильные, хорошие стороны или развивать их в самом себе. Правда, чтобы поощрять возникающее и несовершенное, нужен более острый взор и более сильная воля, чем чтобы усмотреть его несовершенство и отречься от него.

Скромность. Существует подлинная скромность (т. е. сознание, что мы— не наше собственное создание); и она вполне

подобает великому уму, потому что именно он может постигнуть мысль о полной безответственности (даже и за добро, которое он творит). Нескромность великого человека ненавидят не потому, что он сознает свою силу, а потому, что он хочет еще испытать свою силу, вредя другим, властно обращаясь с ними и наблюдая, сколько они могут вытерпеть. Обыкновенно это даже доказывает отсутствие уверенности в своей силе и, следовательно, заставляет человека сомневаться в своем величии. В этом смысле из соображений рассудительности следует признать нескромность нежелательной.

589

Первая мысль дня. Лучшее средство хорошо начать день состоит в том, чтобы, проснувшись, подумать, нельзя ли хоть *одному* человеку доставить сегодня радость. Если бы это могло быть признано возмещением религиозной привычки к молитве, то наши ближние имели бы выгоду от этой перемены.

590

Самомнение как последнее утешение. Если человек истолковывает свою неудачу, свои интеллектуальные недостатки, свою болезнь так, что усматривает в этом предначертанную ему судьбу, испытание или таинственное наказание за прошлые дела, то этим он делает свое существо интересным для себя и возвышается в собственном представлении над ближними. Гордый грешник есть знакомая фигура во всех церковных сектах.

591

Произрастание счастья. Вплотную рядом с мировым горем, и часто на вулканической почве, человек развел свои маленькие сады счастья. Будем ли мы рассматривать жизнь глазами того, кто хочет от бытия лишь одного познания, или того, кто покоряется и смиряется, или того, кто наслаждается преодоленной трудностью,— всюду мы найдем редкие ростки счастья рядом с несчастьем—и притом тем более счастья, чем вулканичнее была почва; но было бы смешно говорить, что этим счастьем оправдано само страдание.

592

Путь предков. Человек поступает разумно, когда развивает в себе *талант*, на который затратили усилия его отец и дед,

а не обращается к чему-либо совершенно новому; иначе он отнимает у себя возможность достигнуть совершенства в каком-либо ремесле. Поэтому пословица говорит: «Скачи путем своих предков!»

593

Тщеславие и честолюбие как воспитатели. Пока человек еще не стал орудием общечеловеческой пользы, пусть его терзает честолюбие; но если эта цель достигнута, если он с необходимостью, как машина, трудится на пользу всех, тогда пусть явится тщеславие; оно очеловечит его в малом, сделает его более общительным, выносимым и осторожным, когда честолюбие закончило свою грубую работу над ним (т. е. сделало его полезным).

594

Философские новички. Когда человек только что воспринял мудрость какого-либо философа, он ходит по улицам с чувством, как будто он пересоздан и стал великим человеком; ибо он всюду находит людей, которые не знают этой мудрости, и, следовательно, он имеет сообщить обо всем новое, неизвестное решение; признав какое-либо законодательство, человек считает необходимым вести себя как судья.

595

Добиваться симпатии через антипатию. Люди, которые охотно хотят бросаться в глаза и при этом не нравиться, стремятся к тому же, что и люди, которые хотят нравиться и не бросаться в глаза, но лишь в более сильной степени и косвенно, посредством ступени, через которую они, по-видимому, удаляются от своей цели. Они хотят влияния и власти и обнаруживают поэтому свое превосходство столь явно, что оно вызывает неприятные ощущения; ибо они знают, что тот, кто наконец достиг власти, нравится почти во всем, что он делает и говорит, и что, даже когда он не нравится, все-таки кажется, будто он нравится.— И свободный ум, а также и верующий хотят власти, чтобы через нее когда-нибудь нравиться; если им за их учение грозит горькая участь, преследование, темница, казнь, то они радуются мысли, что таким путем их учение будет выжжено или высечено на человечестве; они

принимают все это как болезненное, но сильное, хотя и поздно действующее средство, чтобы все-таки достигнуть власти.

596

Casus belli⁷⁷ и тому подобное. Монарх, который хочет изобрести casus belli для принятого решения вести войну с соседом, подобен отцу, который дает своему ребенку фиктивную мать, чтобы она впредь считалась его настоящей матерью. И не суть ли почти все открыто возвещаемые мотивы наших поступков такие фиктивные матери?

597

Страсть и право. Никто не говорит более страстно о своем праве, чем тот, кто в глубине души сомневается в нем. Привлекая на свою сторону страсть, он хочет заглушить разум и его сомнения: так он приобретает чистую совесть, а с ней и успех у ближних.

598

Хитрость отрекающегося. Кто протестует против брака, наподобие католических священников, будет стремиться понимать его в самом низком и пошлом смысле. Точно так же, кто отвергает почет у своих современников, составит себе низкое понятие о почете; этим он облегчает себе отречение и борьбу с ним. Впрочем, тот, кто в целом отрекается от многого, будет легко давать себе снисхождение в малом. Возможно, что человек, который возвысился над одобрением своих современников, все же не захочет отказать себе в удовлетворении мелких желаний тщеславия.

599

Возраст самомнения. Между 26-м и 30-м годом даровитые люди переживают настоящий период самомнения; это пора первой зрелости, с сильным остатком кислоты. Человек, на основании того, что он чувствует в себе, требует от людей, которые еще ничего не видят или мало видят в нем, чести и покорности, и так как последние вначале заставляют себя ждать, то он мстит тем взором, тем жестом самомнения, тем

тоном голоса, которые тонкое ухо и зрение опознают во всех произведениях этого возраста, будь то стихи, философия или картины и музыка. Более пожилые и опытные люди улыбаются здесь и с умилением думают об этой прекрасной поре жизни, когда человек зол на судьбу за то, что он *есть* столь многое и *кажется* столь малым. Позднее человек действительно *кажется* *большим*,— но он, быть может, потерял добрую веру в то, что он *есть* многое,— разве только если он на всю жизнь остается неисправимым глупцом, покорным тщеславию.

600

Обманчивое, но все же устойчивое. Подобно тому, как, переходя через пропасть или глубокую реку по доске, мы нуждаемся в перилах не для того, чтобы опереться на них — ибо они тотчас же рухнули бы вместе с нами,— а для того, чтобы обнадежить зрение,— так и, будучи юношей, нуждаешься в таких людях, которые бессознательно оказывают нам услугу этих перил. Правда, они не помогли бы нам, если бы мы захотели действительно опереться на них в минуту большой опасности, но они дают успокоительное сознание близкой защиты (например, отцы, учителя, друзья, каковыми они все по обыкновению и являются).

601

Учиться любить. Надо учиться любить, учиться быть добрым, и притом с юных лет; если воспитание и случай не дают нам повода для упражнения этих чувств, то наша душа засыхает и делается даже неспособной воспринимать эти нежные изобретения любвеобильных людей. Точно так же нужно учиться ненависти и возвращать ее, если человек хочет стать сильным ненавистником; иначе со временем погибнет и самый зародыш ненависти.

602

Развалины как украшение. Люди, которые испытали много духовных перемен, сохраняют некоторые воззрения и привычки прежних состояний; и тогда эти воззрения и привычки выступают из их нового мышления и поведения, как остатки неведомой старины и седые развалины строений; и часто они служат украшением всего ландшафта.

Любовь и честь. Любовь вожделеет, страх избегает. Этим объясняется, что нельзя быть совместно любимым и почитаемым, по крайней мере одновременно, для одного и того же человека. Ибо почитающий признает власть, т. е. боится ее: его состояние есть почитание, как честь, покоящаяся на страхе (Ehr-furcht). Любовь же не признает никакой власти, ничего разъединяющего, отделяющего, возвышающего и подчиняющего. И так как любовь не почитает, то честолюбивые люди втайне или открыто восстают против того, чтобы их любили.

Предубеждение в пользу холодных людей. Люди, которые быстро загораются, легко и охлаждаются и потому в общем ненадежны. Поэтому возникает предубеждение, благоприятствующее всем, кто всегда холоден или кажется холодным, будто они суть особенно надежные и заслуживающие доверия люди: их смешивают с теми, кто медленно загорается и долго горит.

Опасное в свободных мнениях. Легкое усвоение свободных мнений создает раздражение, подобное зуду; если отдаешься ему еще больше, то начинаешь тереть зудящие места, пока, наконец, не возникает открытая болящая рана, т. е. пока свободное мнение не начинает мучить и беспокоить нас в нашем жизненном положении, в наших отношениях к людям.

Жажда глубокой боли. Когда страсть проходит, она оставляет после себя темную тоску по себе и, даже исчезая, бросает свой соблазняющий взор. Очевидно, нам доставляло особое удовольствие терпеть удары ее бича. Более умеренные чувства кажутся по сравнению с ней безвкусными; по-видимому, бурное страдание все же предпочтительнее вялого удовольствия.

Недовольство ближними и миром. Когда, как это часто бывает, мы вымещаем наше недовольство на других людях,

хотя мы, собственно, испытываем его в отношении себя самих, — мы в сущности стремимся затуманить и обмануть наше суждение: мы хотим а posteriori мотивировать это недовольство ошибками и недостатками других людей и таким образом потерять из виду самих себя. — Религиозно-строгие люди, которые суть неумолимые судьи самих себя, вместе с тем больше всего говорили дурного о людях вообще; еще не бывало святого, который себе отводил бы грехи, а другим — добродетели, как и не существовало человека, который, по предписанию Будды, скрывал бы от людей свои хорошие стороны и показывал бы только дурные.

608

Смешение причины и действия. Мы бессознательно ищем принципов и учений, которые соответствовали бы нашему темпераменту, так что в конце концов дело выглядит так, как будто принципы и учения создали наш характер и придали ему устойчивость и прочность; тогда как в действительности произошло обратное. Мы стремимся, по-видимому, задним числом сделать наше мышление и суждение причиной нашего существа; но фактически *наше* существо есть причина, по которой мы мыслим и судим так или иначе. — И что влечет нас к этой почти бессознательной комедии? Инертность и лень и не в меньшей степени тщеславное желание казаться насквозь содержательными и своеобразными по характеру и мыслям: ибо этим достигается уважение, приобретается доверие и власть.

609

Возраст жизни и истина. Молодые люди любят все интересное и необычайное, все равно, истинно ли оно или ложно. Более зрелые умы любят в истине то, что в ней есть интересного и необычайного. Наконец, вполне созревшие головы любят истину даже там, где она является простой и наивной и внушает скуку обыкновенному человеку; ибо они заметили, что высшую свою мудрость истина обыкновенно высказывает с наивной миной.

610

Люди, как плохие поэты. Подобно тому, как плохие поэты во второй части стиха ищут мысли для рифмы, так и люди во второй половине своей жизни, став боязливей, ищут поступков, положений, отношений, которые подходили

бы к соответствующему содержанию их прежней жизни, так чтобы внешне все хорошо гармонировало; но их жизнь уже не находится под властью сильной мысли и не руководится постоянно ею; ее место занимает намерение найти рифму.

611

Скука и игра. Потребность принуждает нас к труду, плодами которого она удовлетворяется; и так как потребности возникают всегда сызнова, то мы приучаемся к труду. Но в промежутках, когда потребности удовлетворены и как бы спят, на нас нападает скука. Что же такое скука? Это есть привычка к труду вообще, которая теперь обнаруживается как новая, дополнительная потребность; она будет тем сильнее, чем сильнее кто привык работать, быть может даже, чем больше кто страдал от потребностей. Чтобы избегнуть скуки, человек либо работает больше, чем к тому вынуждают его остальные потребности, либо же изобретает игру, т. е. труд, который не предназначен для удовлетворения какой-либо иной потребности, кроме потребности в труде вообще. Кому прискучила игра и кого новые потребности не влекут к труду, тем иногда овладевает влечение к третьему состоянию, которое относилось бы к игре, как летание к пляске, как пляска к хождению,— влечение к блаженной спокойной подвижности: это есть видение счастья у художников и философов.

612

Чему учат портреты. Рассматривая ряд своих собственных портретов, начиная с времени последнего детства до зрелости, с приятным изумлением убеждаешься, что зрелый мужчина более походит на ребенка, чем на юношу; что, следовательно, соответственно этому процессу, по-видимому, имело место временное отчуждение основного характера, которое, однако, было снова преодолено накопленной и напряженной силой зрелости. Этому наблюдению соответствует другое, именно, что все сильные воздействия страстей, учителей, политических событий, которые окружают нас в юношеском возрасте, позднее снова оказываются сведенными к прочной мере; правда, они продолжают жить и действовать в нас, но основная форма чувствования и мышления все же имеет перевес в силе и хотя и употребляет их в качестве двигателей, но уже не в качестве регуляторов движения, как это случается в двадцатилетнем возрасте. Таким образом, и мысли и чувства зрелого мужчины вновь приближа-

ются к мыслям и чувствам его детского возраста — и этот внутренний факт находит свое выражение в упомянутом внешнем факте.

613

Звук голоса в различных возрастах жизни. Тон, которым юноши говорят, одобряют, порицают, сочиняют, не нравится более зрелым людям, потому что он слишком громок и вместе с тем глух и неотчетлив, подобно звуку в сводах, который приобретает силу лишь благодаря пустоте; ибо бóльшая часть того, что мыслят юноши, не приистекает из полноты их собственной природы, а лишь созвучно тому, или есть отзвук того, что мыслилось, говорилось, одобрялось, порицалось в их близости. Но так как чувства (симпатии и антипатии) дают в них гораздо более сильный отзвук, чем аргументы, то, когда они снова выражают эти чувства, возникает тот глухой протяжный звук, который свидетельствует об отсутствии или скудности оснований. Тон более зрелого возраста строг, прерывист, умеренно громок, но, подобно всему отчетливо артикулированному, разносится весьма далеко. Наконец, старость вносит в звук некоторую кротость и снисходительность и как бы засахаривает его; в иных случаях она, впрочем, и окисляет его.

614

Отсталые и предвосхищающие люди. Неприятный характер, который полон недоверия, с завистью смотрит на всякую счастливую удачу соперников и ближних, вспыльчив и деспотичен в отношении инакомыслящих, — такой характер показывает, что он принадлежит к прошедшей ступени культуры, стало быть, является пережитком; ибо способ его обращения с людьми был правильным и подходящим в условиях эпохи кулачного права; это *отсталый* человек. Иной характер, который богат сорадостью, всюду приобретает друзей, любовно ощущает все растущее и созидающееся и не притязает на монополию обладания истиной, а полон скромного недоверия к себе, — это предвосхищающий человек, который стремится к высшей культуре человечества. Неприятный характер происходит из эпох, где нужно было еще созидать грубый фундамент человеческого общения; противоположный ему характер обитает в высших этажах, вдали от дикого зверя, который беснуется и ревет, запертый в погребах под фундаментом культуры.

Утешение для ипохондриков. Когда великий мыслитель по временам обуреваются ипохондрическим самоистязанием, то пусть он скажет себе в утешение: «Этот паразит питается и растет за счет твоей собственной великой силы; если бы она была меньше, тебе пришлось бы меньше страдать». То же пусть скажет себе государственный деятель, когда ревность и мстительность, и вообще настроение *bellum omnium contra omnes*⁷⁸, для которого он, в качестве представителя нации, естественно должен иметь большие способности, при случае вторгается и в его личные отношения и отягощает ему жизнь.

Отчуждение от современности. Весьма полезно однажды решительно оторваться от своего времени и как бы быть унесенным от его берега назад в океан прошедших мирозерцаний. Глядя оттуда на берег, впервые озираешь его общую форму и, когда снова приближаешься к нему, имеешь то преимущество, что понимаешь его в целом лучше тех, кто никогда не покидал его.

Сеять и пожинать на почве личных недостатков. Люди, подобные Руссо, умеют пользоваться своими слабостями, пробелами, пороками, употребляя их как некоторого рода удобрение собственного таланта. Когда Руссо жалуется на испорченность и вырождение общества, как на пагубное следствие культуры, то в основе этого лежит личный опыт; горечь его придает остроту его общему осуждению и отравляет стрелы, которые он пускает; он прежде всего как личность облегчает себя и хочет отыскать целебные средства, которые непосредственно полезны обществу, но косвенно и через последнее — и ему самому.

Иметь философское настроение. Обыкновенно стремятся приобрести для всех жизненных положений и событий одну душевную позицию, один род воззрений, — и это преимущество называют философским настроением. Но для обогащения познания, быть может, бóльшую ценность имеет не этот способ однообразить себя, а, напротив, умение прислушиваться к тихо-

му голосу различных жизненных положений; эти положения приносят с собой свои собственные воззрения. Так принимаешь интеллектуальное участие в жизни и существе многих людей, не превращая себя в застывшую, постоянную, *единственную* личность.

619

В огне презрения. Делаешь новый шаг к развитию своей самостоятельности, когда осмеливаешься высказывать взгляды, которые считаются позорными для того, кто их придерживается; тогда даже друзья и знакомые обыкновенно становятся боязливыми. И через этот огонь должна пройти одаренная натура; после этого она гораздо более принадлежит сама себе.

620

Пожертвование. Большое жертвование в случае выбора предпочитается малому: ибо за большое жертвование мы вознаграждаем себя самовосхищением, что для нас невозможно при малом.

621

Любовь как искусный прием. Кто хочет действительно *узнать* что-либо новое (будь то человек, событие или книга), тому следует воспринимать это новое с наивозможной любовью, быстро закрывая глаза на все, что ему кажется в нем враждебным, отталкивающим, ложным, и даже совсем забывая об этом; так, например, он должен делать величайшие уступки автору книги и прямо-таки с бьющимся сердцем, как при скачках, желать, чтобы он достиг своей цели. Дело в том, что таким приемом пробиваешься к самому сердцу нового объекта, к его движущему центру: а это именно и значит узнать его. Когда это достигнуто, то разум позднее делает свои ограничения; эта чрезмерная оценка, эта временная остановка критического маятника была лишь искусным приемом, чтобы выманить душу чего-либо.

622

Слишком хорошо и слишком плохо думать о мире. Думаешь ли о вещах слишком хорошо или слишком плохо, всегда имеешь при этом ту выгоду, что пожинаешь большее удовольствие:

ибо при слишком хорошем предвзятом мнении мы обыкновенно вкладываем больше сладости в вещи (или переживания), чем в них собственно содержится. Предвзятое же слишком плохое мнение вызывает приятное разочарование: приятность, сама по себе лежавшая в вещах, усугубляется приятностью неожиданности.— Впрочем, мрачный темперамент в обоих случаях испытает обратное.

623

Глубокие люди. Люди, сила которых состоит в углублении впечатлений — их обыкновенно зовут глубокими людьми, — при любой внезапности сохраняют относительное спокойствие и решимость: ибо в первое мгновение впечатление было еще мелким, ему лишь *предстоит* стать глубоким. Но давно предвидимые, ожидаемые вещи или лица сильнее всего возбуждают такие натуры и делают их почти неспособными сохранить присутствие духа в момент самого их появления.

624

Общение с высшим Я. У каждого есть хороший день, когда он находит свое высшее Я; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состоянию, а не по будничным дням зависимости и рабства. Нужно, например, расценивать и почитать художника по высшему видению, которое он смог узреть и изобразить. Но люди сами весьма различно относятся к этому своему высшему Я и часто суть лишь лицедеи самих себя, так как они позднее постоянно подражают тому, чем они были в эти высшие мгновения. Иные живут в страхе и покорности перед своим идеалом и хотели бы отречься от него: они боятся своего высшего Я, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно. К тому же оно имеет свободу приходить и отсутствовать по своему желанию, подобно привидению; оно поэтому часто зовется даром богов, тогда как дар богов (случая) есть, собственно, все остальное; это же есть сам человек.

625

Одинокие люди. Иные люди так привыкли быть наедине с собой, что они даже не сравнивают себя с другими, а спокойно и радостно ведут свое монологическое существование среди

бесед с самими собой и даже среди смеха. Но если их заставить сравнить себя с другими, то они склоняются к мысленной недооценке самих себя, так что их приходится принудить *приобрести* снова хорошее мнение о себе от других; и даже от этого приобретенного мнения они все еще захотят отнять и скинуть что-нибудь.— Итак, следует предоставить некоторых людей их одиночеству и отказаться от столь частой глупой жалости к ним за это.

626

Без мелодии. Существуют люди, которые так привыкли постоянно покоиться в самих себе и гармонически устраиваться среди всех своих способностей, что их отталкивает всякая целополагающая деятельность. Они подобны музыке, которая состоит из одних протяжных гармонических аккордов, причем не обнаруживается даже и зачатка какой-либо расчлененной подвижной мелодии. Всякое движение извне служит лишь тому, чтобы тотчас же дать челну новое равновесие на море гармонического благозвучия. Современные люди становятся обыкновенно чрезвычайно нетерпеливыми, когда они встречают такие натуры, из которых ничего не *выходит*, тогда как все же о них нельзя сказать, что они *суть* ничто. Но в отдельных случаях их зрелище возбуждает необычный вопрос: к чему вообще мелодия? Отчего нам недостаточно, чтобы жизнь спокойно отражалась в глубокой воде? — Средние века были богаче такими натурами, чем наше время. Как редко еще встречаешь теперь человека, который и в тесноте может радостно и мирно жить с самим собой, говоря себе, подобно Гёте: «Лучшее — это та глубокая тишина, в которой я живу и развиваюсь в отношении к миру и в которой я приобретаю то, чего они не могут отнять у меня огнем и мечом»⁷⁹.

627

Жить и переживать. Когда присматриваешься, как отдельные люди умеют обращаться со своими переживаниями — с самыми незначительными повседневными переживаниями, — так что последние становятся пашней, которая трижды в год приносит жатву, — тогда как другие люди — и сколь многие! — гонимые ударами волн бурнейшей судьбы, носимые самыми многообразными течениями эпохи и народа, всегда остаются легкими и плавают наверху, как пробка, — то чувствуешь, наконец, потребность разделить человечество на меньшинство (минимальное меньшинство) людей, которые умеют из малого

делать многое, и на большинство, которые из многого умеют делать малое; более того, иногда встречаешь таких волшебников навыворот, которые, вместо того чтобы создавать мир из ничего, создают из мира ничто.

628

Серьезность в игре. В Генуе, в пору вечерних сумерек, я слышал долгий колокольный звон, раздававшийся с башни: он не знал конца и звучал так ненасытно, разносясь в вечернем небе и в морском воздухе над уличным шумом, так грозно-таинственно и вместе с тем так ребячливо, так жалобно. И я вспомнил тогда слова Платона, и вдруг ощутил их в сердце: *Все человеческое, вместе взятое, недостойно великой серьезности*⁸⁰; *тем не менее* — —

629

Об убеждении и справедливости. Соблюдать в холодном и трезвом состоянии то, что человек говорит, обещает, решает в состоянии страсти,—это требование принадлежит к числу самых тяжелых нош, которые гнетут человечество. Быть вынужденным всегда признавать в будущем последствия гнева, вспыхнувшей мести, восторженного порыва—это может возбудить тем большее ожесточение против этих чувств, чем более они служат предметом повсеместного идолопоклонства, особенно со стороны художников. Последние культивируют и всегда культивировали *оценку страстей*; правда, они возвеличивают и ужасные удовлетворения страсти, доставляемые себе человеком,—вспышки мести с сопровождающими их смертью, изувечением, добровольным изгнанием, и смирение с разбитым сердцем. Во всяком случае они поддерживают любопытство в отношении страсти и как бы хотят сказать: «не имев страстей, вы ничего не пережили».—Если человек раз поклялся в верности, быть может, совершенно измышленному существу, например божеству, если он отдал свое сердце монарху, партии, женщине, монашескому ордену, художнику, мыслителю, находясь в состоянии ослепленного безумия, которое обусловило его восхищение и представляло эти существа достойными всякого почитания и всякой жертвы,—неужели же этим человек отныне неразрывно крепко связан? Да разве мы тогда не обманывали самих себя? Разве это не было условным обещанием, исходившим из, правда, невысказанной предпосылки, что эти

существа, которым мы посвятили себя, суть именно такие существа, какими они явились нашему представлению? Обязаны ли мы оставаться верными нашим заблуждениям, даже сознавая, что эта верность наносит вред нашему высшему Я? — Нет, не существует никакого закона, никакого обязательства такого рода; мы *должны* становиться изменниками, нарушать верность, вечно предавать наши идеалы. Мы не можем переступить из одного периода жизни в другой, не причиняя этих страданий измены и не страдая сами от них. Нужно ли, чтобы, ради избавления от этих страданий, мы остерегались вспышек нашего чувства? Не стал ли бы тогда мир слишком пустынным и призрачным для нас? Скорее мы должны спросить себя, *необходимы ли* эти страдания при перемене убеждений и не зависят ли они от *ошибочной* оценки, от ошибочного мнения. Почему восторгаются тем, кто остается верен своему убеждению, и презирают того, кто его меняет? Боюсь, что на это надо ответить: потому что каждый предполагает, что лишь мотивы низменной выгоды или личного страха определяют подобную перемену. Это значит: люди, в сущности, полагают, что никто не изменяет своих мнений, пока они ему выгодны, или, по крайней мере, пока они не наносят ему вреда. Но если дело обстоит так, то это оказывается плохим свидетельством об *интеллектуальном* значении всех убеждений. Проверим же, как возникают убеждения, и присмотримся, не получают ли они весьма преувеличенной оценки; и тогда мы придем к выводу, что и *перемена* убеждений всегда измеряется ложной мерой и что доселе мы обыкновенно слишком много страдали от этой перемены.

630

Убеждение есть вера, что в известном пункте познания обладаешь безусловной истиной. Эта вера, следовательно, предполагает, что существуют безусловные истины; а также что найдены совершенные методы для их достижения; и, наконец, что всякий, кто имеет убеждения, пользуется этими совершенными методами. Все три утверждения тотчас же доказывают, что человек убеждения не есть человек научного мышления; он стоит перед нами в возрасте теоретической невинности и есть ребенок, сколь бы взрослым он ни был. Но целые тысячелетия жили в этих детских предпосылках, и из них возникли самые могущественные источники сил человечества. Те бесчисленные люди, которые приносили себя в жертву своим убеждениям, полагали, что они приносили себя в жертву безусловной истине. Все они были не правы в этом мнении; вероятно, еще ни один

человек не жертвовал собою истине; по меньшей мере, догматическое выражение его веры должно было быть ненаучным или полунаучным. Но, собственно, люди только хотели оставаться правыми, потому что полагали, что они *должны* быть правыми. Отказаться от своей веры означало, быть может, рисковать своим вечным блаженством. При обстоятельстве столь исключительной важности «воля» была достаточно явственно суфлером интеллекта. Предпосылкой каждого верующего каждого направления было то, что он *не может* быть опровергнут; и если противоположные аргументы оказывались слишком сильными, то ему еще оставалась возможность оклеветать разум вообще и, быть может, даже водрузить формулу «*credo quia absurdum*»⁸¹ как знамя самого крайнего фанатизма. Не борьба мнений придавала истории столь насильственный характер, а лишь борьба веры в мнения, т. е. убеждений. И если бы все те, кто придавали такое большое значение своему убеждению, приносили ему всякого рода жертвы и, служа ему, не щадили чести, тела и жизни, если бы они посвятили хоть половину своей силы обсуждению того, на каком основании они придерживаются того или иного убеждения,— сколь миролюбивый вид имела бы тогда история человечества! Как много было бы тогда познано! Мы были бы тогда избавлены от всех жестоких сцен при преследовании еретиков всякого рода по двум причинам: во-первых, потому, что инквизиторы тогда прежде всего стали бы «инквирировать» самих себя и преодолели бы самомнение, будто они обладают безусловной истиной; и, во-вторых, потому, что сами еретики не дарили бы дальнейшего участия столь плохо обоснованным суждениям, как суждения всех религиозных сектантов и «правверных», после того как они их исследовали бы.

631

Из тех времен, когда люди были приучены верить в обладание безусловной истиной, проистекает глубокое *нерасположение* ко всем скептическим и релятивистическим позициям в отношении каких-либо вопросов познания; по большей части люди предпочитают отдаться беспрекословно убеждению, которого держатся авторитетные лица (отцы, друзья, учителя, монархи), и если не делают этого, то чувствуют угрызения совести. Эта склонность вполне понятна, и ее последствия не дают никакого права бросать ожесточенные упреки развитию человеческого разума. Но постепенно научный дух должен взрастить в человеке ту добродетель *осторожного воздержания*, ту мудрую умеренность, которая в области практической жизни более известна, чем в области теоретической жизни, и которую, на-

пример, изобразил Гёте в лице Антонио, как предмет озлобления для всех Тассо, т. е. для всех ненаучных и вместе недействительных натур. Человек убежденный обладает правом не понимать такого человека осторожного мышления, теоретического Антонио; научный человек со своей стороны не имеет права порицать за это человека убеждений, он обозревает его и сверх того знает, что при известных условиях последний еще ухватится за него, как это под конец делает Тассо в отношении Антонио.

632

Кто не прошел через различные убеждения, а застрял в вере, в сеть которой он с самого начала попался, есть при всяких условиях, именно в силу этой неизменчивости, представитель *отсталых* культур; благодаря этой недостаточности культуры (которая всегда предполагает способность культивироваться) он жесток, непонятлив, недоступен поучению, лишен кротости, вечно подозрителен, безрассуден и хватается за все средства, чтобы настоять на своем мнении, потому что он совсем не может понять, что должны существовать и другие мнения; в этом отношении он, быть может, есть источник силы и даже целебен для слишком свободных и вялых культур, но все же лишь потому, что он дает сильное побуждение восстать против него; ибо при этом более нежный продукт новой культуры, который вынужден бороться с ним, сам становится сильнее.

633

В существенном мы еще тождественны людям эпохи Реформации; и разве могло бы это быть иначе? Но что мы уже не позволяем себе некоторых средств, чтобы доставить победу нашему мнению,— это отделяет нас от той эпохи и доказывает, что мы принадлежим к высшей культуре. Кто теперь еще, на манер людей эпохи Реформации, восстает против мнений и испровергает их путем подозрений, в припадках ярости,— тот ясно выдает, что он сжег бы своих противников, если бы он жил в ту эпоху, и что он нашел бы спасение во всех средствах инквизиции, если бы действовал как противник Реформации. Эта инквизиция была тогда разумна, ибо она означала не что иное, как всеобщее осадное положение, которое нужно было установить над всей областью церкви и которое, как и всякое осадное положение, оправдывало самые крайние средства, именно исходя из предположения (которого мы уже не разделяем с людьми того времени), что в церкви человечество уже

обладает истиной и должно сохранить ее для блага человечества во что бы то ни стало и каких бы жертв это ни стоило. Теперь, однако, уже никто не может так легко убедить нас, что он обладает истиной: строгие методы исследования распространили достаточно недоверия и осторожности, так что всякий, кто защищает свое мнение деспотично словами и делами, воспринимается как враг нашей современной культуры и, по меньшей мере, как отсталый человек. И действительно: пафос обладания истиной имеет теперь весьма малую цену по сравнению с пафосом, правда, более мягким и менее звучным, искания истины, который умеет неутомимо переучиваться и заново исследовать.

634

Впрочем, методическое искание истины есть само результат тех эпох, когда сражались между собой убеждения. Если бы отдельный человек не был заинтересован в *своей* «истине», т. е. в том, чтобы остаться правым, то вообще не существовало бы метода исследования; теперь же, при вечной борьбе притязаний различных лиц на безусловную истину, люди шаг за шагом шли вперед, чтобы найти неопровержимые принципы, на основании которых можно было бы проверять правомерность притязаний и полагать конец спору. Сперва решали на основании авторитетов, позднее стали взаимно критиковать пути и средства, которыми была найдена мнимая истина; в промежутке существовал период, когда делали выводы из утверждения противника и, быть может, доказывали, что они вредны и приносят несчастье,— из чего каждый должен был заключить, что убеждение противника содержит заблуждение. *Личная борьба мыслителей* в конце концов так обострила методы, что действительно могли быть открыты истины и что перед взором всех людей были вскрыты ложные приемы прежних методов.

635

В общем научные методы суть, по меньшей мере, столь же важный результат исследования, как всякий иной результат: ибо на понимании метода покоится научный дух, и все результаты науки не могли бы предупредить новое распространение суеверия и бессмыслицы, если бы погибли эти методы. Одаренные люди могут *узнать* сколько угодно результатов науки: по их разговору и особенно по принимаемым в нем гипотезам тотчас же замечаешь, что им недостает научного духа; у них нет того

инстинктивного недоверия к ложным путям мышления, которое в силу долгого упражнения пустило корни в душе каждого научного человека. Им достаточно найти вообще какую-нибудь гипотезу по данному вопросу, и тогда они пламенно защищают ее и полагают, что этим сделано все. Иметь мнение — значит у них уже фанатически исповедовать его и впредь приютить в своем сердце в качестве убеждения. В необъясненном вопросе они горячатся в пользу первой пришедшей им в голову выдумки, которая похожа на объяснение, — из чего, особенно в области политики, постоянно получают наихудшие результаты. — Поэтому теперь каждый должен был бы основательно изучить, по меньшей мере, одну науку: тогда он все же будет знать, что такое метод и как необходима крайняя рассудительность. В особенности женщинам следует дать этот совет: ведь они теперь становятся непоправимыми жертвами всех гипотез, тем более если последние производят впечатление чего-то остроумного, увлекательного, оживляющего и укрепляющего. Более того: присматриваясь внимательнее, замечаешь, что огромное большинство всех образованных людей еще теперь требует от мыслителей убеждений, и одних только убеждений, и что лишь ничтожное меньшинство ищет *достоверности*. Первые хотят быть сильно увлеченными, чтобы через это самим получить прирост силы; последние, немногие люди, имеют тот объективный интерес, который отвлекается от личных выгод, в том числе и от указанного прироста силы. На первый, значительно преобладающий, класс рассчитывают всюду, где мыслитель ведет себя как *гений* и объявляет себя таковым, т. е. выступает как высшее существо, которому присущ авторитет. Поскольку такого рода гений поддерживает пыл убеждений и возбуждает недоверие к осторожному и скромному духу науки, он враг истины, каким бы женихом ее он ни мнил себя.

636

Правда, существует и совсем иной род гениальности — именно, гениальность справедливости; и я не могу решиться оценить ее ниже, чем какую-либо философскую, политическую или художественную гениальность. В ее натуре — избегать с глубоким недовольством всего, что ослепляет и запутывает суждение о вещах; она, следовательно, есть *противница убеждений*; ибо она хочет каждому давать свое, будь то живое или мертвое, реальное или мыслимое, — и для этого она должна его чисто познавать; поэтому она старается ярко освещать каждую вещь и заботливо осматривать ее. Под конец она воздает даже своему противнику, слепому или близорукому «убеждению»

(как его зовут мужчины — у женщины оно зовется «верой»), то, что ему надлежит — ради истины.

637

Из *страстей* вырастают мнения; *косность духа* превращает последние в застывшие *убеждения*.— Но кто ощущает в себе *свободный*, неутомимо жизненный дух, тот может через постоянные перемены предупреждать это застывание; и если он всецело есть мыслящая лавина, то в голове его не окажется никаких мнений, а только достоверности и точно измеренные вероятности.— Мы же, имеющие смешанное существо, то горящие огнем, то охлаждаемые духом,— преклоним колена перед справедливостью, как единственной богиней, которую мы признаём. *Огонь* в нас делает нас обычно несправедливыми и, в отношении этой богини, нечистыми; никогда мы не смеем в таком состоянии брать ее руку, никогда в это время к нам не обращена строгая улыбка ее сочувствия. Мы почитаем ее, как невидимую под покрывалом Изиду нашей жизни; со стыдом мы приносим ей, как штраф и жертву, нашу скорбь, когда огонь сжигает и пожирает нас. Тогда нас спасает *дух* и не дает нам совсем сгореть и обуглиться; он отрывает нас от жертвенного алтаря справедливости или закутывает нас асбестовой тканью. Спасенные от огня, мы идем тогда, гонимые духом, от мнения к мнению, через перемену партий, как благородные *изменники* всего, чему только можно изменить,— и все же без чувства вины.

638

Странник. Кто хоть до некоторой степени пришел к свободе разума, тот не может чувствовать себя на земле иначе, чем странником, хотя и не путником, направляющимся к определенной конечной цели: ибо такой цели не существует. Но он хочет смотреть с раскрытыми глазами на все, что, собственно, совершается в мире; поэтому его сердце не должно слишком крепко привязываться к единичному; в нем самом должно быть нечто странствующее, что находит радость в перемене и тленности. Правда, такой человек не будет иметь недостатка в дурных ночах, когда он утомлен и находит запертыми ворота города, который мог бы дать ему отдых; быть может, к тому же, как на Востоке, за воротами города начинается здесь пустыня, так что то издали, то вблизи раздается рев хищных зверей, подымается сильный ветер и разбойники похищают его вьючных животных. Тогда ужасная ночь опускается на пустыню, как вторая пусты-

ня, и сердце его утомляется странствиями. И когда восходит перед ним утреннее солнце, пылая, как бог гнева, когда открывается город, он видит в лицах здесь живущих, быть может, еще больше пустыни, грязи, обмана, неверности, чем перед воротами,—и день предстает ему едва ли не хуже, чем ночь. Такие мгновения могут выпасть на долю странника; но позже в награду приходят блаженные утра новых местностей и дней, когда уже на рассвете он видит, как мимо негб с пляской проносятся в горном тумане рои муз; и когда он потом тихо прохаживается под деревьями, в соразмерности дополуденной души,—с вершин деревьев и из засад их убранства к нему падает одно лишь доброе и светлое — дары всех тех свободных духов, которых родина — горы, лес и одиночество и которые, подобно ему, предаваясь то радости, то размышлению, живут философами и странниками. Рожденные из таинств утра, они мечтают о том, какое чистое, сияющее, просветленно-радостное лицо может иметь день между десятым и двенадцатым часом — они ищут *дополуденной философии*.

СРЕДИ ДРУЗЕЙ

ЭПИЛОГ ⁸²

1

Хорошо молчать совместно,
Лучше — вместе посмеяться,
Под шатром шелковым неба,
На зеленом мху под буком.
Сладко громко посмеяться,
Зубы белые поскалить.

Помолчим, коль дело ладно,
Если ж худо — посмеемся,
Поведем его все хуже
И опять смеяться будем
И, смеясь, сойдем в могилу.

Други, так ли? Жду признанья!
Так аминь! И до свиданья!

2

Мне не нужно извиненья!
Кто свободен и беспечен,—
Этой книге неразумной
В сердце дай своем приют!
Верьте, други: не проклятьем
Глупость мне была моя!

Что ищу, что нахожу я —
Разве в книге то стоит?
Вы во мне глупца почитите.
В этой книге вы прочтите,
Как умеет даже разум
«Образумить» сам себя!

Правда ль, други? Жду признанья—
Так аминь! И до свиданья!

ВЕСЕЛАЯ НАУКА

(«la gaya scienza»)

**Мой собственный дом — мое приращье,
Никому и ни в чем я не подражал,
И — мне все еще смешон каждый Мастер,
Кто сам себя не осмеял.**

Над моей входной дверью

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

1

Этой книге, быть может, недостаточно только *одного* предисловия, и все-таки остается под большим вопросом, могут ли помочь предисловия тому, кто сам не пережил чего-либо подобного, приблизиться к *переживаниям* этой книги. Она словно написана на языке весеннего ветра: в ней есть заносчивость, беспокойство, противоречивость, мартовская погода, нечто постоянно напоминающее как о близости зимы, так и о *победе* над зимой, победе, которая будет одержана, должна быть одержана, уже, быть может, одержана... Благодарность непрестанно бьет из нее ключом, словно случилось как раз самое неожиданное, благодарность выздоравливающего,— ибо *выздоровлением* и было самое неожиданное. «Веселая наука» — это означает сатурналии духа, который терпеливо противостоял ужасно долгому гнету — терпеливо, строго, хладнокровно, не сгибаясь, но и не питая иллюзий,— и который теперь сразу прохватывается надеждой, надеждой на здоровье, *опьянением* выздоровления. Что же удивительного, если при этом обнаруживается много неблагоприятного и дурачливого, много шаловливых нежностей, растраченных и на такие проблемы, которые имеют колючую шкуру и которым нипочем любые соблазны и приманки. Вся эта книга и есть не что иное, как веселость после долгого воздержания и бессилия, ликование возвращающейся силы, пробудившейся веры в завтра и послезавтра, внезапного чувства и предчувствия будущего, близких авантюр, наново открытых морей, вновь дозволенных, вновь поволенных целей. А чего только не оставил я позади себя! Это подобие пустыни, истощение, неверие, оледенение в самом разгаре юности, эта преждевременно вставная старость, эта тирания страдания, которую все еще превосходила тирания гордости, отклонившей *выводы* страдания,— а выводы и были самым утешением,— это радикальное одиночество, как необходимая оборона от ставшего болезненно ясновидческим презрения к человеку, это принципиальное самоограничение во всем, что есть горького, терпкого, причиняющего боль в познании, как то предписывало отвращение, постепенно выросшее из неосмотрительной духовной диеты и изнеженности — ее называют ро-

мантикой,— о, кто бы смог сопережить это со мною! А если бы кто и смог, он наверняка приписал бы мне нечто большее, чем эту толику дурачества, распушенности, «веселой науки»,— к примеру, горсть песен, которые приложены на этот раз к книге,— песен, в которых поэт непростительным образом потешается над всеми поэтами.— Ах, отнюдь не на одних поэтов с их прекрасными «лирическими чувствами» должен излить свою злость этот вновь воскресший: кто знает, какой жертвы ищет он себе, какое чудовище пародийного сырья привлечет его в скором времени? «Incipit tragoedia» — так называется оно в заключение этой озабоченно-беззаботной книги: держите ухо востро! Что-то из ряда вон скверное и злое предвещается здесь: «Incipit parodia»¹, в этом нет никакого сомнения...

2

— Но оставим господина Ницше: что нам до того, что господин Ницше снова стал здоровым?.. В распоряжении психолога есть мало столь привлекательных вопросов, как вопрос об отношении между здоровьем и философией, а в случае, если он и сам болеет, он вносит в собственную болезнь всю свою научную любознательность. Ибо предполагается, что тот, кто есть личность, имеет по необходимости и философию своей личности: но здесь есть одно существенное различие. У одного философствуют его недостатки, у другого — его богатства и силы. Первый *нуждается* в своей философии, как нуждаются в поддержке, успокоении, лекарстве, избавлении, превозношении, самоотчуждении; у последнего она лишь красивая роскошь, в лучшем случае — сладострастие торжествующей благодарности, которая в конце концов должна космическими прописными буквами вписываться в небо понятий. Но в других, более обыкновенных случаях, когда философия стимулируется бедственным положением, как это имеет место у всех больных мыслителей — а больные мыслители, пожалуй, преобладают в истории философии, — что же выйдет из самой мысли, подпадающей *гнету* болезни? Вот вопрос, касающийся психолога, и здесь возможен эксперимент. Не иначе, как это делает путешественник, предписывающий себе проснуться к назначенному часу и затем спокойно предающийся сну, так и мы, философы, в случае, если мы заболеваем, предаемся на время телом и душою болезни — мы как бы закрываем глаза на самих себя. И подобно тому, как путешественник знает, что в нем *не* спит нечто, отсчитывая часы и вовремя пробуждая его, так и мы знаем, что решительный момент застанет нас бодрствующими, — что тогда

восприняет это самое нечто и поймает дух *с личным*, т. е. уличит его в слабости, или в измене, или в покорности, или в помрачении и как бы там еще не назывались все болезненные состояния духа, которые в здоровые дни сдерживаются *гордостью* духа (ибо как гласит старая поговорка: «Три гордых зверя делят трон—гордый дух, павлин и конь»). После такого самодознания и самоискушения учишься смотреть более зорким взором на все, о чем до сих пор вообще философствовали; разгадываешь лучше, чем прежде, произвольные околицы, плутания, пригретые *солнцем* привалы мысли, вокруг которых вращаются и которыми совращаются страждущие мыслители именно в качестве страждущих; теперь уже знаешь, куда больное *тело* и его нужда бессознательно теснит, вгоняет, завлекает дух—к солнцу, покою, кротости, терпению, лекарству, усладе любого рода. Каждая философия, ставящая мир выше войны, каждая этика с отрицательным содержанием понятия счастья, каждая метафизика и физика, признающие некий финал, некое конечное состояние, каждое преобладающее эстетическое или религиозное взыскание постороннего, потустороннего, внележащего, вышестоящего—все это позволяет спросить, не болезнь ли была *тем*, что инспирировало философа. Бессознательное облечение физиологических потребностей в мантию объективного, идеального, чисто духовного ужасает своими далеко идущими тенденциями,—и довольно часто я спрашивал себя, не была ли до сих пор философия, по большому счету, лишь толкованием тела и *превратным пониманием тела*. За высочайшими суждениями ценности, которыми доньше была ведома история мысли, таятся недоразумения телесного сложения, как со стороны отдельных лиц, так и со стороны сословий и целых рас. Позволительно рассматривать все эти отважные сумасбродства метафизики, в особенности ее ответы на вопрос о *ценности* бытия, как симптомы определенных телесных состояний, и ежели подобные мироутверждения или мироотрицания, в научном смысле, все до одного не содержат и крупницы смысла, то они все же дают историку и психологу тем более ценные указания в качестве симптомов, как уже сказано, тела, его удачливости и неудачливости, его избытка, мощности, самообладания в объеме истории или, напротив, его заторможенности, усталости, истощенности, предчувствия конца, его воли к концу. Я все еще жду, что когда-нибудь появится философский *врач* в исключительном смысле слова—способный проследить проблему общего здоровья народа, эпохи, расы, человечества,—врач, обладающий мужеством обострить до крайности мое подозрение и рискнуть на следующее положение: во всяком философствовании дело шло доньше

вовсе не об «истине», а о чем-то другом, скажем о здоровье, будущности, росте, силе, жизни...

3

Вы догадываетесь, что я не без благодарности хочу распрощаться с временем тяжкой хвори, выгоды которой еще и по сей день не оскудели для меня: равным образом догадываетесь вы и о том, что мне достаточно хорошо известны преимущества, которыми я при моем шатком здоровье наделен в сравнении со всякими мужланами духа. Философ, прошедший и все еще проходящий сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий: он и не *может* поступать иначе, как всякий раз перелагая свое состояние в духовнейшую форму и даль,— это искусство трансфигурации и *есть* собственно философия. Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ, еще менее вольны мы проводить черту между душой и духом. Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами,—мы должны непрерывно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить—значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся,—мы и не *можем* иначе. Что же касается болезни, разве мы в силах удержаться от вопроса, можем ли мы вообще обойтись без нее? Только великое страдание есть последний освободитель духа, как наставник в *великом подозрении*, которое из всякого U делает X, подлинное, действительное X², т. е. предпоследнюю букву перед последней... Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность. Я сомневаюсь, чтобы такое страдание «улучшало», но я знаю, что оно *углубляет* нас. Все равно, учимся ли мы противопоставлять ему нашу гордость, нашу насмешку, силу нашей воли, уподобляясь индейцу, который, как бы жестоко его ни истязали, вознаграждает себя по отношению к своему истязателю злобой своего языка; все равно, отступаем ли мы перед страданием в это восточное Ничто—его называют Нирваной,—в немую, оцепенелую, глухую покорность, самозабвение, самоугасание,—из таких долгих опасных упражнений

в господстве над собою выходишь другим человеком, с бóльшим количеством вопросительных знаков, прежде всего с *волей* спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор. Доверие к жизни исчезло; сама жизнь стала *проблемой*. — Пусть не думают, впрочем, что непременно становишься от этого сычом! Даже любовь к жизни еще возможна — только любишь иначе. Это любовь к женщине, которая вызывает в нас сомнения... Но прелесть всего проблематичного, ликование *иксом* у таких более духовных, более одухотворенных людей столь велика, что это ликование, словно светлый жар, временами захлестывает поверх всяческой потребности в проблематичном, поверх всяческой опасности ненадежного, даже поверх ревности любящего. Нам ведомо новое счастье...

4

Наконец, чтобы не умолчать о самом существенном: из таких пропастей, из такой тяжкой хвори, также из хвори тяжкого подозрения, возвращаешься *новорожденным*, со сброшенной кожей, более чувствительным к щекотке, более злобным, с более истонченным вкусом к радости, с более нежным языком для всех хороших вещей, с более веселыми чувствами, со второй, более опасной невинностью в радости, одновременно более ребячливым и во сто крат более рафинированным, чем был когда-нибудь до этого. О, как противно теперь тебе наслаждение, грубое, тупое, смуглое наслаждение, как его обычно понимают сами наслаждающиеся, наши «образованные», наши богатые и правящие! С какой злобой внемлем мы теперь той оглушительной ярмарочной шумихе, в которой «образованный человек» и обитатель большого города нынче позволяет насиловать себя искусством, книгой и музыкой во имя «духовных наслаждений», с помощью духовных напитков! Как режет нам теперь слух театральный крик страсти, как чужд стал нашему вкусу весь романтический разгул и неразбериха чувств, которую любит образованная чернь, вместе с ее стремлениями к возвышенному, приподнятому, взбалмошному! Нет, если мы, выздоравливающие, еще нуждаемся в искусстве, то это *другое* искусство — насмешливое, легкое, летучее, божественно безнаказанное, божественно искусное искусство, которое, подобно светлomu пламени, возносится в безоблачное небо! Прежде всего: искусство для художников, только для художников! Мы после этого лучше понимаем, что для этого прежде всего нужно: веселость, *всякая* веселость, друзья мои! даже в качестве художника — я хотел бы это доказать. Мы теперь знаем кое-что

слишком хорошо, мы, знающие; о, как мы теперь учимся хорошо забывать, хорошо *не* слишком-знать, как художники! И что касается нашего будущего, нас вряд ли найдут снова на стезях тех египетских юношей, которые ночами проникают в храмы, обнимают статуи и во что бы то ни стало хотят разоблачить, раскрыть, выставить напоказ все, что не без изрядных на то оснований держится сокрытым. Нет, этот дурной вкус, эта воля к истине, к «истине любой ценой», это юношеское окаянство в любви к истине — опротивели нам вконец: мы слишком опытные, слишком серьезные, слишком веселы, слишком прожжены, слишком глубоки для этого... Мы больше не верим тому, что истина остается истиной, если снимают с нее покрывало; мы достаточно жили, чтобы верить этому. Теперь для нас это дело приличия — не все видеть обнаженным, не при всем присутствовать, не все хотеть понимать и «знать». «Правда ли, что боженька находится везде? — спросила маленькая девочка свою мать. — Но я нахожу это неприличным» — намек философам! Следовало бы больше уважать *стыд*, с которым природа спряталась за загадками и пестрыми неизвестностями. Быть может, истина — женщина, имеющая основания не позволять подсматривать своих оснований? Быть может, ее имя, говоря по-гречески, Баубо³?. О, эти греки! Они умели-таки *жить*; для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии! Эти греки были поверхностными — *из глубины!* И не возвращаемся ли мы именно к этому, мы, сорвиголовы духа, взобравшиеся на самую высокую и самую опасную вершину современной мысли и осмотревшие себя оттуда, посмотревшие оттуда *вниз*? Не являемся ли мы именно в этом — греками? Поклонниками форм, звуков, слов? Именно поэтому — художниками?

Рута у Генуи,
осенью 1886 года

«ШУТКА, ХИТРОСТЬ И МЕСТЬ»⁴

Прелюдия в немецких рифмах

1

Приглашение

Не угодно ли, гурманы,
Яств моих отведасть пряный
Вкус, усладу и изыск!
Вам еще? Тогда закатим
Старых семь моих вкуснятин
В семикратно новый риск.

2

Мое счастье

Когда искать не стало сил,
Я за находки взялся.
Когда мне ветер путь закрыл,
Я всем ветрам отдался.

3

Неустрашимый

Рой поглубже, где стоишь!
Там первопричина!
Пусть кричат невежи лишь:
«Глубже — чертовщина!»

4

Диалог

- А. Был я болен? Исцелился?
Мой рассудок помутился?
Что за врач меня лечил?

Б. Верю я — ты исцелился:
Тот здоров, кто все забыл.

5

Добродетельным

И добродетели наши должны иметь легкие ноги,
Словно Гомера стихи, приходить и тотчас
уходить!

6

Светский ум

Не стой среди равнины
И не тянись в эфир!
Как раз посередине
Прекрасен этот мир.

7

Vademecum — Vadetecum⁵

Тебя пленяет говор мой,
Ты по пятам идешь за мной?
Иди-ка лучше за собой: —
И будешь — тише! тише! — мой!

8

При третьей смене кожи

Уже пуды переварив
Земли и кожу скинув,
Змея во мне — один порыв
К земле прильнуть и сгнуться.
Уже ползу я под травой
Голодным гибким следом,
Чтоб есть змеиный хлеб земной,
Тебя, земля, поедом!

Мои розы

Да! Я счастья расточитель,
Счастья благодостный даритель!
Эти розы — ваши... рвите!

Только прежде вам придется
На колючки напороться,
Больно-больно уколется!

Ибо счастье — любит слезы!
Ибо счастье — любит козни! —
Ну, так рвите эти розы!

10

Высокомер

Вечно валит все и бьет
И слывет высокомером.
Кто из чаши полной пьет,
Тот всегда и льет, и бьет, —
Но вину, как прежде, верен.

11

Пословица говорит

Грубо-нежно, пошло-редко,
Грязно-чисто, тупо-метко,
Глупый с умным — та же клетка.
Всем этим быть хочу и я:
Змея, и голубь, и свинья!

12

Любителю света

Когда с жары и в мыслях дребедень,
Беги за солнцем, ну хотя бы в тень!

13

Танцору

Гладкий лед—
Райский грот,
Если ланец твой— полет.

14

Бравый

Лучше враг из цельного куска,
Чем друг, приклеенный слегка!

15

Ржавчина

Нужна и ржавчина: когда, как бритва, нож,
Ворчат всегда: «Уж эта молодежь!»

16

Наверх

«Как лучше всего мне на гору взойти?»—
«Взбирайся наверх и не думай в пути!»

17

Вердикт насильника

Не проси! Оставь стенанья!
Брать всегда — твое призванье!

18

Скудные души

От скудных душ меня бросает в дрожь:
В них ни добра, ни зла — на грош.

19

Обольститель поневоле

Стрельнул, не целясь, словом он пустым,
Глядь, женщина упала перед ним.

20

На смекалку

Двойная боль не столь уж невтерпеж,
Как просто боль: ну, как? ты не рискнешь?

21

Против чванства

Не раздувайся слишком вширь:
Кольнут — и лопнешь, как пузырь.

22

Мужчина и женщина

«Похить ее, ту, что тебя чарует!»
Так поступает он: она — ворует.

23

Интерпретация

Толкуя сам себя, я сам себе не в толк,
Во мне толмач давно уж приумолк.
Но кто ступает собственной тропой,
Тот к свету, ясному несет и образ мой.

24

Лекарство для пессимиста

Тебе бы хныкать все да ныть,
Все те же старые причуды:
От несваренья и простуды
Ворчать, злословить и скулить.

Мой друг, чтоб мир переварить
Во всех его опасных блюдах,
Решишь, ты должен вмиг и чудом
Одну лишь жабу проглотить.

25

Просьба

Я в многих людях знаю толк,
И лишь себя узнать не смог!
К глазам своим стою впритык,
Не отдаваясь ни на миг.
Коль не хочу с собой разлада,
Мне от себя подальше надо.
Хоть не настолько, как мой враг,
Ближайший друг далек — и как!
Меж нами точка, где мы братья!
О чем прошу я, угадайте?

26

Моя суровость

Я по ступенькам этим должен
Пройти, но вы всегда о том же:
«Ты что, за камень принял нас?»
Нужны ступеньки мне, но кто же
Захочет ими быть из вас?

27

Странник

«Уж нет пути! Вокруг зияет бездна!»
Ты сам хотел того! Небезвозмездно?
Смелее, странник! Здесь или нигде!
Погибнешь ты, подумав о беде.

28

Утешение новичкам

Вот малыш, а рядом свиньи,
Пальцы ног ему свело!
Весь от слез и всхлипов синий,—
Плюхается, как назло.

Не робейте! Близки сроки,
Быть ему и плясуном!
Лишь бы встал на обе ноги,
Ну а там — хоть кувырком.

29

Эгоизм звезд

Когда, как круглый ролик, я
Вращалась бы не для себя,
Как я смогла б, не вспыхнув ярко,
Бежать за этим солнцем жарким?

30

Ближний

Ближнего близко нельзя подпускать:
Взять бы его да подальше убраться!
Будет тогда он звездой мне сиять!

31

Переодетый святой

Сияясь скрыть избранность Божью,
Корчишь чертову ты рожу
И кощунствуешь с лихвой.
Дьявол вылитый! И все же
Из-под век глядит святой!⁶

32

Несвободный

- А.** Стоит и внемлет он: ни слова.
Какой-то шум ему все снова
Пронзает душу до костей.
- Б.** Как тот, кто был хоть раз закован,
Он слышит всюду — лязг цепей.

Одинокий

Мне чужды и ведомый, и водитель.
 Послушник? Нет! Но нет и — повелитель!
 Не страшен тот, кто *сам себе* не страшен:
 А страх и есть над судьбами властитель.
 Я и себе не склонен быть — водитель!
 Люблю я, словно зверь, искать укрытий,
 Найти себе пустынную обитель,
 Блуждать в себе мечтательно и сладко
 И издали манить себя загадкой,
 Чтоб был себе и сам я — соблазнитель.

34

Seneca et hoc genus omne ⁷

Все пишет он свой нестерпимо
 мудрый вздор в угаре,
 Как будто *primum scribere,*
Deinde philosophari ⁸.

35

Лед

Да! Готовлю я и лед:
 Лед полезен для сваренья!
 И при вашем несвареньи
 Все глотать бы вам мой лед!

36

Юношеские сочинения

Вся, включая даже крохи,
 Мудрость мне звучала в них!
 А теперь — глухие вздохи,
 Только ахи, только охи
 Слышу юных лет своих.

Осторожность

Ты едешь? Я в напутствие одно сказать могу:
 При всем своем уме, будь вдвое начеку!
 Тебя своим восторгом задушат там они,
 Фанатики,— затем, что просто неумны!

Набожный говорит

Бог любит нас, *как* наш создатель!—
 «Но Бог,— так вы,— был нами создан!»
 Тогда ответьте, Бога ради,
 Какой же, к черту, созидатель
 Не любит то, что сам он создал?

Летом

Мы в поте нашего лица
 Должны есть хлеб? Но потный—
 Твердят врачи нам без конца—
 Ест хлеб свой неохотно.
 Созвездье Пса уже с крыльца
 Нам просветляет души:
 Мы в поте нашего лица
 Бокал вина осушим!

Без зависти

Он чтим за то, что зависти лишен?
 Но к вашим почестям бесчувствен он,
 Его орлиный взор для далей создан,
 Он вас не зрит!— он видит звезды, звезды!

Гераклитизм

Все земное счастье,
 Други, лишь в борьбе!
 Порох — вот причастье
 К дружбе и судьбе!
 Триедины други:
 С недругом равны,
 Братья, где недуги,
 В гибели — вольны!

Принцип слишком щепетильных

Лучше уж на цыпочках,
 Чем на четвереньках!
 Лучше через ситечко,
 Чем вразлет о стенку!

Наставление

Ты ищешь славы? в добрый час!
 Так знай же вместе,
 Что предстоит тебе отказ
 От чести!

Основательный

Философ я? Когда бы так! —
 Я просто *тучен* — весом!
 И вечно бухаюсь впросак
 На основанье весь я!

45

Навсегда

«Мне нынче прок прийти сюда»,—
Сказал, а прибыл навсегда.
И толки откликом гудят:
«Ты всякий раз да невпопад!»

46

Суждения усталых

Ругая солнце в истощеньи,
В деревьях ценят только — тени!

47

Нисхождение

«Он падает!» — на смех вам и на радость;
Но падает он — к вам, в ваш жалкий рой!
Ему его блаженство стало в тягость,
И свет его влечется вашей тьмой.

48

Против законов

Моченым шнуром вновь и вновь
Стянул мне горло шум часов;
Мерцанье звезд, петуший крик,
И свет, и тень — исчезли вмиг,
И все, что знал я, стало вдруг
Глухой, немой, ослепший круг —
Во мне остался мир без слов
Под шум закона и часов.

49

Мудрец говорит

Чужой и все же нужный этим людям,
То солнцем, то грозой веду свой путь я —
И вечно недоступный людям!

Потерявший голову

Она теперь умна — вы скажете, сама?
 Мужчину одного свела с ума.
 И голова его, отдавшись этой хляби,
 Пошла к чертям — да нет же! нет же! к бабе!

Благочестивое желание

«Вот бы жестом слаженным
 Все ключи исчезли
 И в любые скважины
 Лишь отмычки лезли!»
 Так вот, по привычке,
 Мыслят все — отмычки.

Писать ногою

Рука рукою, но легка
 В соавторстве мне и нога.
 И вот бежит, не бег, а свист,
 То через луг, то через лист.

«Человеческое, слишком человеческое». Книга

Печально робкая, когда глядишь назад,
 Когда вперед, доверья полн твой взгляд:
 О, птица, кто ты? я назвать тебя бессилен:
 Орел иль баловень Минервы фи-фи-филин?

Моему читателю

Хороших челюстей и доброго желудка
 Тебе желаю я!

Когда от книги сей тебе не станет жутко,
Тогда со мною переваришь и себя!

55

Художник-реалист

«Во всем природе верность сохранять!» —
Таки во всем? Да, но с чего начать?
Природа — бесконечность и искус! —
Он, наконец, на свой рисует *вкус*,
И, значит, то, что *может* срисовать!

56

Тщеславие поэта

Дай мне клею, я из мысли
Что угодно получу!
Рифмы парные осмыслить
Не любому по плечу!

57

Избирательный вкус

Если б дали, не мешая,
Выбор сделать мне скорей,
Я б отдал середку рая
За местечко у дверей.

58

Нос крючком

Упрямо вперся в землю нос
Ноздрею вздутой, он дорос
И до тебя, гордец, что смог
Стать носорогом минус рог!
Их не разнимешь и силком,
Прямую гордость, нос крючком.

Перо царапает

Перо царапает: вот черт!
 Одно проклятье — эти кляксы! —
 И лист бумаги распростерт,
 Как будто весь измазан ваксой.
 Но даже так, с какой душой
 Перо за мыслью поспекает!
 Хоть и неясен почерк мой —
 Пустое. Кто его читает?

Высшие люди

Хвала идущему все выше!
 Но тот, другой идет все ниже!
 Он и хвалы самой превыше,
 Он *дан* нам свыше!

Скептик говорит

Уже полжизни на часах,
 Душа сдвигается со стрелкой!
 Как долго ей еще впотьмах
 Блуждать и биться дрожью мелкой?

Уже полжизни на часах:
 И каждый час, как недуг, длинный!
 Что ищешь ты? *Зачем же?* Ах,
 Причину этой вот причины!

Ессе Номо⁹

Мне ль не знать, откуда сам я!
 Ненасытный, словно пламя,
 Сам собой охвачен весь.
 Свет есть все, что я хватаю,
 Уголь все, что отпускаю:
 Пламя — пламя я и есмь!

Звездная мораль

В твоей провиденной судьбе,
Звезда, что этот мрак тебе?

Стряхни блаженно цепь времен,
Как чуждый и убогий сон.

Иным мирам горит твой путь,
И ты о жалости забудь!

Твой долг *единый*: чистой будь! ¹⁰

Учителя о цели существования. Каким бы взглядом, добрым или злым, ни смотрел я на людей, я нахожу их всегда поглощенными *одной* задачей, всех и каждого в отдельности: делать то, что способствует сохранению рода человеческого. И вовсе не из чувства любви к этому роду, а просто потому, что в них нет ничего, что было бы старше, сильнее, беспощаднее, непреодолимее этого инстинкта,—ибо инстинкт этот как раз и есть *сущность* нашей породы и нашего стада. И хотя люди с присущей им близорукостью, достающей на пять шагов, довольно быстро привыкают тщательно делить своих ближних на полезных и вредных, добрых и злых, все-таки, беря в больших масштабах и по более длительному размышлению о целом, становишься недоверчивым к этой тщательности и этому разделению и вконец утверждаешься в своем сомнении. Даже вреднейший человек есть, быть может, все еще полезнейший в том, что касается сохранения рода, ибо он поддерживает в себе или, посредством своего воздействия, в других влечения, без которых человечество давно ослабло бы и обленилось. Ненависть, злорадство, хищность, властолюбие и что бы еще ни называлось злым принадлежат к удивительной экономии сохранения рода, разумеется дорогостоящей, расточительной и в целом весьма глупой экономии, которая, однако, до сих пор *убедительным образом* сохраняла наш род. Я и не знаю, *можешь* ли ты, милый мой сородич и ближний, вообще жить в ущерб роду, стало быть, «неразумно» и «дурно»; то, что могло бы повредить роду, пожалуй, вымерло уже много тысячелетий назад и принадлежит теперь к невозможным даже для самого Бога вещам. Отдайся лучшим твоим или худшим влечениям и прежде всего погибни!—в обоих случаях ты, по видимому, окажешься в некотором смысле все еще покровителем и благодетелем человечества и сможешь на основании этого иметь своих хвалителей—и равным образом пересмешников! Но ты никогда не найдешь того, кто сумел бы в полной мере высмеять тебя, отдельного человека, даже в лучших твоих качествах, кто смог бы в достаточной для тебя мере и сообразно действительности проникнуться твоим безграничным

мушиным и лягушачьим убожеством! Смеяться над самим собой так, как следовало бы смеяться, чтобы высмеяться *по всей правде*,— для этого до сих пор лучшим людям недоставало чувства правды, а одареннейшим гениальности! Быть может, и у смеха есть еще будущее! Оно наступит тогда, когда положение «род есть все, некто есть всегда никто» станет плотью и кровью людей, и каждому в любое время будет открыт доступ к этому последнему освобождению и безответственности. Тогда, быть может, смех соединится с мудростью, быть может, из всех наук останется лишь «веселая наука». Нынче дело обстоит еще совершенно иначе, нынче комедия существования не «осознала» еще себя самое—нынче царит все еще время трагедии, время нравочений и религий. Что означает непрерывно новое появление этих основателей моральных учений и религий, этих зачинщиков борьбы за нравственные оценки, этих учителей угрызений совести и религиозных войн? Что означают эти герои на этой сцене?—ибо до сих пор и не было иных героев, а все прочее, лишь временами мелькающее и выпирающее, служило всегда лишь подспорьем этих героев, все равно, в качестве ли технического оборудования сцены и кулис или в роли доверенных лиц и камердинеров. (Поэты, например, всегда были камердинерами какой-нибудь морали.)—Само собой разумеется, что и эти трагики работают в интересах *рода*, хотя бы им при этом и мнилось, что работают они в интересах Бога и как посланцы Бога. И они способствуют жизни рода, *способствуя вере в жизнь*. «Жить стоит,—так восклицает каждый из них,—она что-нибудь да значит, эта жизнь, жизнь имеет что-то за собою, под собою, учтите это!» То влечение, которое в равной мере господствует в самых высоких и самых пошлых людях, влечение к сохранению рода, выступает время от времени в качестве разума и *духовной* страсти; тогда оно окружает себя блистательной свитой оснований и изо всех сил тщится предать забвению, что оно является, по сути, влечением, инстинктом, глупостью, беспочвенностью. Жизнь *должна* быть любима, *так как!* Человек *должен* быть полезным себе и своему ближнему, *так как!* И как бы еще ни назывались ныне и присно все эти «должен» и «так как!» Для того чтобы происходящее по необходимости и всегда, само по себе и без всякой цели отныне казалось целеустроенным и светило человеку, как разум и последняя заповедь,— для этого выступает этический наставник в качестве учителя о «цели существования»; для этого изобретает он второе и иное существование и с помощью своей старой механики снимает это старое будничное существование с его старых будничных петель. Да! Он отнюдь не хочет, чтобы мы *смеялись* над существованием ни над самими собой—ни над ним самим; для него некто всегда есть

некто, нечто первое и последнее и неслыханное, для него не существует никакого рода, никаких сумм, никаких нулей. Как бы глупы и химеричны ни были его вымыслы и оценки, как бы ни недооценивал он хода природных событий и ни отрицал его условий — а все этики были до сих пор настолько глупы и противоестественны, что от каждой из них человечество сгнуло бы, овладей они человечеством, — тем не менее! всякий раз, когда «герой» вступал на подмостки, достигалось нечто новое, до жути противоположное смеху, то глубокое потрясение множества индивидуумов при мысли: «Да, жить стоит! Да, и я стою того, чтобы жить!» — жизнь и я и ты и все мы вместе снова на некоторое время становились себе *интересными*. — Нельзя отрицать, что до сих пор над каждым из этих великих учителей цели *надолго* воцарялись и смех, и разум, и природа: короткая трагедия в конце концов переходила всегда в вечную комедию существования, и «волны несчетного смеха» — говоря вместе с Эсхилом — должны еще разразиться над величайшими из названных трагиков. Но при всем этом исправительном смехе все же непрерывно новое появление учителей о цели существования в целом изменило человеческую природу — *теперь у нее стало одной потребностью больше*, именно, потребностью в непрерывно новом появлении таких учителей и учений о «цели». Человек понемногу стал фантастическим животным, которое в большей степени, чем любое другое животное, тщится оправдать условие существования: человеку *должно* время от времени казаться, что он знает, *почему* он существует, его порода не в состоянии преуспевать без периодического доверия к жизни! без веры в *разум, присущий жизни!* И снова время от времени будет человеческий род постановлять: «есть нечто, над чем абсолютно нельзя больше смеяться!» А наиболее осмотрительный друг людей добавит к этому: «не только смех и веселая мудрость, но и трагическое со всем его возвышенным неразумием принадлежит к числу необходимых средств сохранения рода!» — И следовательно! Следовательно! Следовательно! О, понимаете ли вы меня, братья мои? Понимаете ли вы этот новый закон прилива и отлива? И у нас есть свое время!

2

Интеллектуальная совесть. Я постоянно прихожу к одному и тому же заключению и всякий раз наново противлюсь ему, я не хочу в него верить, хотя и осязаю его как бы руками: *подавляющему большинству недостает интеллектуальной совести*; мне даже часто кажется, что тот, кто притязает на нее,

и в самых населенных городах пребывает одиноким, как в пустыне. Каждый смотрит на тебя чужими глазами и продолжает орудовать своими весами, называя это хорошим, а то плохим; ни у кого не проступит на лице краска стыда, когда ты дашь ему понять, что гири эти не полновесны,—никто и не вознегодует на тебя: возможно, над твоим сомнением просто посмеются. Я хочу сказать: подавляющее большинство не считает постыдным верить в то или другое и жить сообразно этой вере, не отдавая себе заведомо отчета в последних и достовернейших доводах за и против, даже не утруждая себя поиском таких доводов,—самые одаренные мужчины и самые благородные женщины принадлежат все еще к этому «подавляющему большинству». Что, однако, значат для меня добросердечие, утонченность и гений, если человек, обладающий этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в мнениях и суждениях, если *взыскание достоверности* не является для него внутренней страстью и глубочайшей потребностью — как нечто такое, что отделяет высших людей от низших! Я подмечал у иных благочестивых людей ненависть к разуму и был им за это признателен: по крайней мере здесь выдавала себя еще хоть злая интеллектуальная совесть! Но стоять среди этой *regum concordia discors*¹¹, среди всей чудесной неопределенности и многосмысленности существования и *не вопрошать*, не трепетать от страсти и удовольствия самого вопрошания, даже не испытывать ненависти к вопрошающему, а лишь вяло, пожалуй, над ним потешаться — вот что ощущаю я *постыдным*, и именно этого ощущения ищу я прежде всего в каждом человеке: какое-то сумасбродство убеждает меня все снова и снова, что каждый человек, будучи человеком, испытывает его. Это и есть мой род несправедливости.

3

Благородное и пошлое. Пошлым натурам все благородные, великодушные чувства кажутся нецелесообразными и оттого первым делом заслуживающими недоверия: они хлопают глазами, слыша о подобных чувствах, и как бы желают сказать: «наверное, здесь кроется какая-то большая выгода, нельзя же всего знать» — они питают подозрение к благородному, как если бы оно окольными путями искало себе выгоды. Если же они воочию убеждаются в отсутствии своекорыстных умыслов и прибылей, то благородный человек кажется им каким-то глупцом: они презирают его в его радости и смеются над блеском его глаз. «Как можно радоваться собственному убытку, как можно с открытыми глазами очутиться в проигрыше!

С благородными склонностями должна быть связана какая-то болезнь ума» — так думают они и при этом поглядывают свысока, не скрывая презрения к радости, которую сумасшедший испытывает от своей навязчивой идеи. Пошлая натура тем и отличается, что она неизбежно блюдет собственную выгоду и что эта мысль о цели и выгоде в ней сильнее самых сильных влечений: не соблазниться своими влечениями к нецелесообразным поступкам — такова ее мудрость и ее самолюбие. В сравнении с нею высшая натура оказывается *менее разумной*, ибо благородный, великодушный, самоотверженный уступает на деле собственным влечениям и в лучшие свои мгновения дает разуму *передышку*. Зверь, охраняющий с опасностью для жизни своих детенышей или следующий во время течки за самкою даже на смерть, не думает об опасности и смерти; его ум равным образом делает передышку, ибо удовольствие, возбуждаемое в нем его приплодом или самкою, и боязнь лишиться этого удовольствия в полной мере владеют им; подобно благородному и великодушному человеку, он делается глупее прежнего. Чувства удовольствия и неудовольствия здесь столь сильны, что интеллект в их присутствии должен замолкнуть либо пойти к ним в услужение: тогда у такого человека сердце переходит в голову, и это называется отныне «страстью». (Конечно, временами выступает и нечто противоположное, как бы «страсть наизнанку», к примеру, у Фонтенеля, которому кто-то сказал однажды, положив руку на сердце: «То, что у Вас тут есть, мой дорогой, это тоже мозг».) Неразумие или косоразумие страсти и оказывается тем, что пошлый презирает в благородном, в особенности когда оно обращено на объекты, ценность которых кажется ему совершенно фантастичной и произвольной. Он злится на того, кто не в силах совладать со страстями брюха, но ему все же понятна прелесть, которая здесь тиранит; чего он не понимает, так это, к примеру, способности поставить на карту свое здоровье и честь во исполнение познавательной страсти. Вкус высшей природы обращается на исключения, на вещи, которые по обыкновению никого не трогают и выглядят лишенными всяческой сладости; высшей природе присуща своеобразная мера стоимости. При этом большей частью она и не предполагает, что в идиосинкразии ее вкуса наличествует эта самая своеобразная мера стоимости; скорее, она принимает собственные представления о ценности и никчемности за общезначимые и упирается тем самым в непонятное и непрактичное. Крайне редкий случай, когда высшая натура в такой степени обладает разумом, что понимает обывателей и обращается с ними, как они есть; в большинстве случаев она верит в собственную страсть как в нечто неявно присущее всем людям, и именно эта вера исполняет ее пыла и красноречия. Если же

и такие исключительные люди не чувствуют себя исключениями, как должно было им удаваться когда-либо понимать пошлые натуры и достойным образом оценивать правило, исключениями из которого они являются! — и вот сами они разглагольствуют о глупости, негодности и нелепости человечества, изумляясь тому, сколь безумны судьбы мира и почему он не желает сознаться себе в том, что «ему нужно». — Такова извечная несправедливость благородных.

4

Сохраняющее род. Самые сильные и самые злые умы до сих пор чаще всего способствовали развитию человечества: они непрестанно воспаляли засыпающие страсти — всякое упорядоченное общество усыпляет страсти, — они непрестанно пробуждали чувство сравнения, противоречия, взыскания нового, рискованного, неизведанного, они принуждали людей выставлять мнения против мнений, образцы против образцов. Это делалось оружием, ниспровержением межевых знаков, чаще всего оскорблением благочестия, — но и новыми религиями и нравочениями! Каждому учителю и проповеднику *нового* присуща та же «злость», которая дискредитирует завоевателя, хотя она и обнаруживается более утонченно, без моментального перехода в мышечные реакции, и именно поэтому не столь дискредитирующим образом! Новое, однако, при всех обстоятельствах есть *злое*, нечто покоряющее, силящееся ниспровергнуть старые межевые знаки и старые формы благочестия, и лишь старое остается добрым! Добрыми людьми во все времена оказываются *те*, кто поглубже зарывает старые мысли и удобряет ими плодоносную ниву, — земледельцы духа. Но каждая земля в конце концов осваивается, и все снова и снова должен появляться лемех злого. — Нынче существует одно основательное лжеучение морали, особенно чествуемое в Англии: согласно этому учению, понятия «добро» и «зло» являются результатами опытных наблюдений над «целесообразным» и «нецелесообразным»; согласно ему, то, что называется «добрым», содействует сохранению рода, а то, что называется «злым», вредит ему. На деле, однако, злые влечения целесообразны, родоохранительны и необходимы не в меньшей степени, чем добрые, — лишь функция их различна.

5

Безусловные обязанности. Все люди, которые испытывают нужду в наиболее сильных словах и звучаниях, в красноречивей-

ших жестах и позах, чтобы *вообще* воздействовать,— революционные политики, социалисты, проповедники покаяния с христианством или без него, все те, для которых неприемлем всякий половинчатый успех,— все они говорят об «обязанностях», и только об обязанностях, носящих безусловный характер,— без таковых они не имели бы никакого права на свой большой пафос: это отлично известно и им самим! Так, хватаются они за нравственные философии, проповедующие какой-нибудь категорический императив, или они принимают в себя толику религии, как это сделал, например, Мадзини. Поскольку им хочется внушить к себе безусловное доверие, им необходимо прежде всего безусловно доверять самим себе, на почве какой-нибудь последней непререкаемой и в себе возвышенной заповеди, служителями и орудиями которой они себя чувствуют и выставляют. Здесь мы имеем самых естественных и большей частью весьма влиятельных противников нравственного просвещения и скепсиса — но они встречаются редко. Напротив, очень обширный класс этих противников наличествует всюду, где интерес учит подчинению, в то время как репутация и честь, казалось бы, запрещают подчинение. Тот, кто чувствует себя обесщеченным при одной лишь мысли, что он является орудием в руках какого-либо правителя или какой-либо партии и секты, или даже денежной власти, и, будучи, к примеру, отпрыском старой гордой фамилии, тем не менее хочет или вынужден быть в своих собственных глазах и в глазах общественности этим орудием, тому необходимы патетические принципы, которые всякий раз можно иметь на кончике языка,— принципы безусловного должностования, которым можно подчиняться, делая это напоказ, без всякого стыда. Любое более утонченное раболепие крепко держится за категорический императив и является смертельным врагом *тех*, кто силится отнять у долга его безусловный характер: этого требует у них приличие, и не только приличие.

6

Утрата достоинства. Размышление утратило все свое достоинство формы; церемониал и торжественные жесты размышляющего человека сделались предметом насмешек, и теперь уже едва ли кто-либо вынес бы мудреца старого стиля. Мы мыслим слишком быстро, мимоходом, попутно, между всяческих дел и занятий, даже когда мыслим о самом серьезном; мы мало нуждаемся в подготовке, даже в покое: дело обстоит так, словно бы мы несли в голове безостановочно вращающуюся машину, продолжающую работать даже при самых неблагоприятных обстоятельствах. Некогда по каждому было видно, что он

намеревался мыслить — это ведь являлось исключением! — что он хотел стать мудрее и выказывал готовность к какой-нибудь мысли: лица вытягивались как бы в молитвенном выражении, и замедлялся шаг; случалось, что часами останавливались на улице, когда «приходила» мысль, — на одной или на двух ногах. Так это больше «приличествовало делу»!

7

Нечто для трудолюбивых. Кто нынче вознамерится посвятить себя изучению моральных вопросов, тому откроется неслыханное поприще для работы. Все виды страстей должны быть продуманы в розницу, прослежены в прогоне через эпохи; народы, большие и малые, весь их разум и все их оценки и разъяснения вещей выведены на свет Божий. До сих пор все, что придавало красочность бытию, не имеет еще истории: разве существует история любви, алчности, зависти, совести, благочестия, жестокости? Даже сравнительная история права или хотя бы только наказания полностью отсутствует до сих пор. Делались ли уже предметом исследования различные подразделения дня, следствия правильного распределения труда, празднеств и досуга? Известны ли моральные воздействия продуктов питания? Существует ли философия питания? (Уже постоянно возобновляемый шум за и против вегетарианства доказывает, что таковой философии покуда нет!) Собраны ли уже опытные наблюдения над совместной жизнью, например наблюдения над монастырями? Описана ли уже диалектика брака и дружбы? Нравы ученых, торговцев, художников, ремесленников — нашли ли они уже своих мыслителей? А думать об этом предстоит так много! Разве уже исследовано окончательно все то, что люди рассматривали до сих пор как «условия их существования», и все разумное, страстное и суеверное в самом этом рассмотрении? Одно лишь наблюдение различного роста, который, в зависимости от различий морального климата, приобретали и могут еще приобретать человеческие влечения, предлагает колоссальную работу для трудолюбивейшего; понадобились бы целые поколения и при этом планомерно сотрудничающие поколения ученых, чтобы исчерпать здесь все точки зрения и материал. Аналогично обстоит дело и с доказательством оснований различных моральных климатов («отчего здесь светит одно солнце морального принципа и критерия — а там другое?»). И вновь это оборачивается новой работой, устанавливающей ложность всех подобных оснований и всего существа прежних моральных суждений. Если допустить, что названные труды были бы осуществлены, тогда на передний план высту-

пил бы наиболее щекотливый из всех вопросов: способна ли наука *полагать* цели поступкам, после того как она доказала, что она может отнимать и уничтожать таковые,— и тогда уместным оказалось бы экспериментирование, в котором всякий вид героизма мог бы получить удовлетворение,— затянувшееся на столетия экспериментирование, смогшее бы оставить в тени все великие свершения и самопожертвования бывшей истории. Наука покуда не выстроила еще своих циклопических построек; и этому настанет время!

8

Неосознанные добродетели. Все свойства человека, сознаваемые им,— в особенности, если он предполагает их явность и очевидность и для своего окружения,— подчиняются совершенно иным законам развития, чем те свойства, которые ему неизвестны или плохо известны и которые, вследствие их тонкости, скрыты от взгляда более утонченного наблюдателя и как бы прикрыты за кажущимся ничто. Так выглядит это в тонкой резьбе на чешуйках рептилий: было бы заблуждением предположить в них какое-либо украшение или оружие, ибо они видны лишь через микроскоп, стало быть, через искусственно усиленное зрение, отсутствующее у тех животных, *для* которых это могло бы означать нечто вроде украшения или оружия! Наши зримые моральные качества, в особенности те, которые мы *считаем* таковыми, идут своим путем, а вполне одноименные незримые качества, которые в наших отношениях с другими людьми не выглядят ни украшением, ни оружием, *также идут своим путем*, по-видимому, совершенно иным,— все с теми же линиями, тонкостями и резьбой, которые, пожалуй, могли бы доставить удовлетворение какому-нибудь божеству, обладающему божественным микроскопом. У нас, к примеру, есть свое прилежание, свое честолюбие, свое остроумие: весь мир знает об этом,— и, кроме того, у нас, вероятно, есть еще раз *свое* прилежание, *свое* честолюбие, *свое* остроумие: но для этих наших чешуй пресмыкающихся не изобретено еще микроскопа!— И здесь друзья инстинктивной нравственности скажут: «Браво! Он, по крайней мере, допускает возможность неосознанных добродетелей,— нам и этого довольно!»— О, вы, довольные!

9

Наши извержения. Неисчислимы качества, усвоенные человечеством на ранних ступенях развития, но в столь слабой

и зачаточной форме, что никому не удавалось воспринимать само это усвоение, выявляются внезапно, спустя длительное время, быть может, по прошествии столетий: в промежутке они и стали сильными и зрелыми. Некоторым эпохам, как и некоторым людям, по-видимому, совершенно недостает того или иного таланта, той или иной добродетели, но пусть тот, у кого есть время ждать, дождется только внуков и правнуков,— они уж вынесут на свет душевные глубины своих дедов, те самые глубины, о которых деды и знать не знали. Часто уже сын оказывается предателем своего отца: этот последний понимает себя самого лучше, с тех пор как у него есть сын. Во всех нас есть скрытые сады и насаждения, а если употребить другое сравнение, все мы — нарастающие вулканы, которые дожидаются часа своего извержения,— насколько, однако, близок или далек этот час, этого, конечно, никто не знает, даже сам «Господь Бог».

10

Некий род атавизма. Редких людей какого-либо времени я охотнее всего понимаю как внезапно появляющихся отпрысков прошедших культур и их сил: словно атавизм некоего народа и его нравов — в них и в самом деле есть еще нечто такое, что следовало бы *понять!* Теперь они выглядят чужими, редкими, необыкновенными, и тот, кто чувствует в себе эти силы, вынужден выхаживать, защищать, чтить, возвращать их вопреки противящемуся чужому миру; тогда он станет либо великим человеком, либо свихнувшимся чудаком, если только вообще не погибнет вовремя. Прежде эти редкие свойства были обыкновенным явлением и, стало быть, считались чем-то вполне обыденным: они никак не выделялись. Быть может, само наличие их требовалось и предполагалось; достичь с их помощью величия было невозможным уже по одному тому, что отсутствовала опасность стать с их помощью безумным и одиноким. *Охранительные* поколения и касты народа суть преимущественно те, в которых налицо такие отпрыски старых влечений, тогда как подобный атавизм едва ли еще возможен там, где налицо слишком *быстрая* смена рас, привычек, оценок. В развитии народов темп имеет то же значение, что и в музыке; в нашем случае абсолютно необходимо *Andante* развития, как темп страстного и неторопливого духа,— а *таков* именно дух консервативных поколений.

11

Сознание. Сознательность представляет собою последнюю и позднейшую ступень развития органического и, следовательно-

но, также и наиболее недоделанное и немощное в нем. Из сознательности происходят бесчисленные промахи, вследствие которых зверь, человек гибнет раньше времени — «сверх рока», как говорит Гомер. Не будь смирительная рубашка инстинктов гораздо более могущественной, она не служила бы в целом регулятором: человечество должно было бы погибнуть от своих извращенных суждений и бредов наяву, от своей неосновательности и легковерия, короче, от своей сознательности; да, оно погибло бы, или, скорее, его бы давно уже не существовало! Прежде чем какая-либо функция образуется и достигает зрелости, она представляет собою опасность для организма: хорошо, если она на время как следует поработается! Так изредка поработается и сознательность — и не в последнюю очередь тем, что ею гордятся! Думают, что здесь и заключается *сущность* человека; устойчивое, вечное, последнее, изначальное в нем! Считают сознательность какой-то единожды данной величиной! Не признают ее роста, ее перебоев! Принимают ее за «единство организма!» — Эта жалкая переоценка и непонимание сознания приводит к весьма полезным последствиям, так как тем самым *предотвращалось* слишком скорое формирование его. Поскольку люди мнили себя сознательными, они прилагали мало усилий к тому, чтобы приобрести сознательность, — еще и теперь дело обстоит не иначе! Это все еще совершенно новая и впервые лишь предносящаяся взору, едва ли ясно различимая *задача* — *органически усвоить знание* и сделать его инстинктивным, — задача, открытая лишь тем, кто понял, что до сих пор нами органически усваивались лишь *заблуждения* и что вся наша сознательность покоится на заблуждениях!

12

О цели науки. Как? Последняя цель науки в том, чтобы доставлять человеку как можно больше удовольствия и как можно меньше неудовольствия! А что, если удовольствие и неудовольствие так тесно связаны друг с другом, что тот, кто *хочет* иметь возможно больше первого, *должен* иметь возможно больше и второго, — что тот, кто хочет преуспеть в «небесном восхищении», *должен* быть готовым и к «смертной скорби»¹²? И, пожалуй, так оно и есть! Стоики, по крайней мере, полагали, что так оно и есть, и были последовательны, когда стремились к возможно меньшему количеству удовольствий, дабы получить от жизни как можно меньше неудовольствий. (Когда произносили изречение: «Добродетельный — самый счастливый», это было не только школьной вывеской для массы, но и казуистической тонкостью для утонченных.) И сегодня все

еще вам дано на выбор: либо *возможно меньше неудовольствия*, короче, отсутствие страданий — в сущности, социалистам и политикам всех партий не следовало бы, по-честному, обещать своим людям большее, — либо *возможно больше неудовольствия* в качестве расплаты за избыток тонких и малоизведанных удовольствий и радостей! Если вы решитесь на первое, если вы вознамеритесь таким образом подавить и уменьшить страдания человека, ну, так вам придется подавить и уменьшить также и *способность к наслаждениям*. В самом деле, можно с помощью науки содействовать как одной, так и другой цели! Ее популярность, возможно, и по сей день вызвана ее способностью уничтожать наслаждения человека и делать его более холодным, более статуеобразным, более стоичным! Но она могла бы предстать и как великая *даятельница страданий* — и тогда, быть может, открылось бы одновременно и ее противодействие, ее чудовищная способность освещать новые звездные миры радостей!

13

К учению о чувстве власти. Благодеянием и злодеянием упражняются в своей власти над другими — большего при этом и не желают! *Злодеянием* мы достигаем этого с теми, кому впервые должны дать почувствовать нашу власть, ибо страдание в этом отношении гораздо более впечатлительное средство, чем удовольствие: страдание всегда спрашивает о причине, тогда как удовольствие склонно оставаться при самом себе и не оглядываться. *Благодеяние* и благожелательность мы распространяем на тех, кто уже находится в какой-нибудь зависимости от нас (т. е. привык думать о нас, как о своей причине); мы желаем приумножить их власть оттого, что таким образом приумножаем свою собственную, или мы хотим показать им всю выгоду того, что значит — быть в нашей власти, — тогда они в большей мере довольствуются своим положением и с большей враждебностью и боевой готовностью относятся к врагам *нашей* власти. Приносим ли мы при благо- или злодеяниях какие-либо жертвы, это ничуть не изменяет значимости наших поступков; даже если мы отдаем этому свою жизнь, как мученик ради своей церкви, эта жертва приносится *нашему* стремлению к власти или с целью сохранения нашего чувства власти. Ибо тот, кто чувствует: «я обладаю истиной», — какими владениями он не покусится, дабы сохранить это ощущение! Чего только он не вышвырнет за борт, чтобы удержаться «наверху», — т. е. *над* другими, лишенными «истины»! Разумеется, состояние, при котором мы причиняем зло, редко бывает

столь приятным, столь беспримесно-приятным, как то, при котором мы делаем добро,—это означает, что нам все еще недостает власти, или выдает нашу досаду на этот недостаток; отсюда проистекают новые опасности и неопределенности в отношении нашей наличной власти, обволакивающие наш горизонт перспективами мести, насмешки, наказания, неудачи. Лишь для самых ненасытных сластолюбцев чувства власти может быть приятнее придавить строптивного печатью власти: для тех, кому тягостен и скучен вид уже поработанного (который, в качестве такового, и есть предмет благоволения). Все сводится к тому, как привыкли мы *приправлять* свою жизнь; это дело вкуса—какой именно прирост власти нам больше по душе: медленный или внезапный, надежный или рискованный и отчаянный—та или иная приправа ищется сообразно темпераменту. Легкая добыча кажется гордым натурам чем-то презренным, они испытывают наслаждение лишь при виде несломленных людей, которые могли бы стать им врагами, и равным образом при виде всех труднодостижимых сокровищ; к страждущему они часто бывают суровы, ибо он недостоин их стремления и гордости,—но тем обязательнее предстают они перед *равными*, борьба и состязание с которыми, при малейшем поводе, была бы для них во всяком случае почетна. В сладостном предчувствии *этих* перспектив привыкли люди рыцарского сословия к изысканной вежливости во взаимоотношениях.—Сострадание есть самое приятное чувство у тех, кто лишен гордости и всяких притязаний на великие завоевания: им легкая добыча—а таков и есть каждый страждущий—представляется чем-то восхитительным. Люди славят сострадание, как добродетель публичных женщин.

14

Все, что называется любовью. Алчность и любовь: сколь различны наши ощущения при каждом из этих слов!—и все же они могли бы быть одним и тем же влечением, дважды названным: первый раз поносимым с точки зрения людей уже имущих, в которых влечение несколько приутихло и которые теперь боятся за свое «имущество»; второй раз с точки зрения неудовлетворенных, жаждущих, и посему прославляемым как нечто «хорошее». Наша любовь к ближним—разве она не есть стремление к новой *собственности*? И равным образом наша любовь к знанию, к истине? и вообще всякое стремление к новинкам? Мы постепенно пресыщаемся старым, надежно сподручным и жадно тянемся к новому; даже прекраснейший ландшафт, среди которого мы проживаем три месяца, не уверен больше в нашей любви к нему, и какой-нибудь отдаленный берег дразнит

уже нашу алчность: владение большей частью делается ничтожнее от самого овладения. Наше наслаждение самими собой поддерживается таким образом, что оно непрерывно преобразует в нас самих нечто новое,—это как раз и называется обладанием. Пресытиться обладанием—значит пресытиться самим собою. (Можно страдать даже от излишка, и даже необузданная страсть к расточительству может присвоить себе почетное имя «любви».) Когда мы видим кого-то страдающим, мы охотно пользуемся предоставившимся поводом овладеть им; это делает, например, благотворящий и сострадательный; и он называет пробудившуюся в нем похоть к новому обладанию «любовью», испытывая при этом удовольствие, как при всяком новом манящем его завоевании. Но яснее всего выдает себя, как стремление к собственности, любовь полов: любящий хочет безусловного и единоличного обладания вожденной особою, он хочет столь же безусловной власти над ее душою, как и над ее телом, он хочет один быть любимым и жить и властвовать в чужой душе как нечто высшее и достойнейшее желаний. Если возьмут в толк, что это и есть не что иное, как *лишить* весь мир некоего драгоценного имущества, счастья и наслаждения; если примут во внимание, что любящий только и стремится к оскудению и лишению всех прочих домогателей и хотел бы стать драконом своего золотого руна, как самый неосмотрительный и себялюбивый из всех «завоевателей» и обирал; если, наконец, сообразят, что самому любящему весь остальной мир предстает безразличным, водянистым, ничемным и что он готов принести любую жертву, нарушить любой порядок, оттеснить любые интересы,—то не перестанут удивляться, что эта дикая алчность и несправедливость половой любви прославлялась и обожествлялась во все времена—настолько, что из нее даже позаимствовали понятие самой любви в противоположность эгоизму, тогда как именно она, пожалуй, и является непосредственнейшим выражением эгоизма. Здесь, очевидно, творцами этого словоупотребления были неимущие и алчущие,—в них ведь во все времена не было недостатка. Те, кому в этой области было отпущено много обладания и насыщения, роняли, правда, временами словцо о «бешеном демоне», как тот любезнейший и любимейший из афинян, Софокл; но Эрос всякий раз посмеивался над такими охальниками—они-то и были всегда его самопервейшими любимцами.—Правда, на земле еще встречается местами что-то вроде продолжения любви, при котором то корыстное стремление двух лиц друг к другу уступает место новому желанию и алчности, *общей* высшей жажде стоящих над ними идеалов: но кто знает эту любовь? кто ее пережил? Ее настоящее имя—*дружба*.

Издали. Эта гора придает всей местности, над которой она возвышается, особую очаровательность и значительность; сказав себе это в сотый раз, мы испытываем к ней столь неразумную благодарность, что принимаем ее, виновницу этого очарования, за самое очаровательное место во всей этой местности,— и вот мы взбираемся на нее и испытываем разочарование. Внезапно и сама она и весь обстающий нас внизу ландшафт выглядят точно расколдованными; мы забыли, что иное величие, как и иная доброта, смотрится лишь на определенной дистанции, и конечно же снизу, не сверху,— так только и *действует оно*. Может быть, ты знаешь людей в твоём окружении, которые и сами должны смотреть на себя лишь на определенном расстоянии, чтобы найти себя вообще сносными или притягательными и излучающими силу; самопознание им противопоказано.

Через тропинку. Общаясь с людьми, которые стыдятся своих чувств, надо уметь притворяться; они испытывают внезапную ненависть к тому, кто уличает их в каком-то нежном или мечтательном и взволнованном чувстве, словно бы подсматривая их секреты. Если хотят оказать на них благотворное воздействие в такие мгновения, пусть рассмешат их или обронят какую-нибудь холодную злую шутку: их чувство остынет от этого, и они вновь овладеют собою. Я, впрочем, рассказываю мораль прежде самой истории.— Некогда мы были так близки друг другу, что, казалось, ничто уже не в силах было помешать нашей дружбе и нашему братству, и лишь одна узкая тропинка пролегла между нами. Как раз в тот момент, когда ты захотел вступить на нее, я спросил тебя: «Ты хочешь перейти ко мне через тропинку?» — и тут тебе тотчас же расхотелось это; когда же я снова спросил тебя, ты уже погрузился в молчание. С тех пор горы и бурные потоки пролегли между нами, и все, что разделяет и отчуждает, и, если бы мы даже хотели подойти друг к другу, мы не смогли бы больше это сделать! Но, вспоминая нынче ту узкую тропинку, ты уже не находишь слов — только рыдания и удивление.

Мотивировать свою бедность. Мы, конечно, не можем никаким фокусом превратить бедную добродетель в богатую и изобильную, но мы, пожалуй, можем превосходно истолковать ее

бедность в терминах необходимости, так что ее вид не будет уже причинять нам боли, и мы не будем корчить из-за нее року полные упреков рожи. Так поступает умный садовник, который проводит скудную водичку своего сада через руку какой-нибудь нимфы и таким образом мотивирует ее скудность: и кто только, подобно ему, не нуждается в нимфах!

18

Античная гордость. Нам недостает античной окраски благородства, потому что в нашей душе отсутствует понятие об античном рабе. Грек благородного происхождения находил между высотой своего положения и самым низким положением такое чудовищное количество промежуточных ступеней и такое расстояние, что он едва ли мог отчетливо видеть раба: даже Платон не вполне уже видел его. Иное дело мы, привыкшие к *учению* о равенстве людей, хотя и не к самому равенству. Существо, не способное распоряжаться собою и лишенное всяческого досуга, нисколько не выглядит в наших глазах чем-то презренным; в каждом из нас, быть может, есть слишком много такого рабства, сообразно условиям нашего общественного порядка и деятельности, которые существенным образом отличаются от порядка и деятельности древних.— Греческий философ проходил через жизнь с тайным чувством, что рабов гораздо больше, чем предполагают,— именно, что каждый человек есть раб, если он не философ; гордость распирала его, когда ему приходило в голову, что и могущественнейшие властители земли принадлежат к числу его рабов. И эта гордость чужда нам и невозможна для нас: даже как сравнение слово «раб» лишено для нас своей полной силы.

19

Зло. Исследуйте жизнь лучших и плодотворнейших людей и народов и спросите себя, может ли дерево, которому суждено гордо прорасти ввысь, избежать дурной погоды и бурь, и не принадлежат ли неблагоприятное стечение обстоятельств и сопротивление извне, всякого рода ненависть, ревность, своекорыстие, недоверие, суровость, алчность и насилие к *благоприятствующим* обстоятельствам, без которых едва ли возможен большой рост даже в добродетели? Яд, от которого гибнет слабая натура, есть для сильного усиление— и он даже не называет его ядом.

Достоинство глупости. Еще несколько тысячелетий по пути последнего столетия! — и во всем, что делает человек, обнаружится высочайшая смышленость; но как раз тем самым смышленость и потеряет все свое достоинство. Тогда хоть и будет необходимым быть умным, но в столь обычном и общем смысле, что более благородный вкус воспримет эту необходимость как *пошлость*. И подобно тому как тирания истины и науки была бы в состоянии высоко поднять цены на ложь, так и тирания смышлености смогла бы вызвать новый вид благородного чувства. Быть благородным — будет, возможно, означать тогда: иметь в голове глупости.

Учителям самоотверженности. Добродетели человека оцениваются положительно не с точки зрения действий, которые они оказывают на него самого, а с точки зрения действий, которые мы предполагаем в них для нас и для общества, — в восхвалении добродетелей с давних пор выказывали слишком мало «самоотверженности», слишком мало «неэгоистичности»! Иначе должны были бы увидеть, что добродетели (скажем, прилежание, послушание, целомудрие, благочестие, справедливость) большей частью *вредны* для их обладателей, как влечения, которые слишком пылко и ненасытно господствуют в них и не позволяют разуму уравнивать себя другими влечениями. Если у тебя есть добродетель, действительная, цельная добродетель (а не одно лишь влечение к добродетели!), значит, ты — ее *жертва*! Но сосед именно поэтому хвалит твою добродетель! Хвалят прилежного, хотя он этим прилежанием вредит своему зрению или самобытности и свежести своего ума; чтут и жалеют юношу, который «надорвался на работе», потому что судят следующим образом: «Для великого общественного целого потеря отдельных личностей, пусть даже лучших, есть небольшая жертва. Плохо, конечно, что эта жертва необходима. Но гораздо хуже, когда отдельная личность мыслит иначе и придает своему сохранению и развитию бóльшую важность, чем своей работе на службе у общества!» Этому юношу, стало быть, жалеют не ради него самого, а потому, что смерть отняла у общества столь преданное и самоотверженное *орудие* — так называемого «честного человека». Возможно, еще обратят внимание на то, что в интересах общества выгоднее было бы, если бы он трудился менее самоотверженно и дольше сохранил бы себя, — эту выгоду, разумеется, признают, однако

считают более крупной и продолжительной ту другую выгоду, что *жертва* принесена и что настроение жертвенного животного еще раз *наглядно* подтвердилось. Собственно говоря, когда восхваляются добродетели, то этим восхваляется их свойство быть орудиями и еще это слепо властвующее в каждой добродетели влечение, не позволяющее ограничивать себя рамками общей выгоды индивидуума, короче: то неразумие в добродетели, силою которого отдельное существо послушно превращается в функцию целого. Похвала добродетели есть похвала чему-то лично-вредному — похвала влечениям, отнимающим у человека его благороднейшее себялюбие и силу высшего надзора за самим собою. — Разумеется, в целях воспитания и прививания добродетельных навыков устраивают целый смотр тех именно воздействий добродетели, где добродетель и личная выгода выглядят соединенными братскими узами, — и действительно, узы эти существуют! Например, слепо свирепствующее прилежание, эта типичная добродетель инструмента, изображается как путь к богатству и почестям и как целительнейший яд против скуки и страстей; но при этом замалчивают его опасность, его крайнюю рискованность. Воспитание всегда действует следующим образом: оно тщится рядом приманок и выгод настроить отдельную личность на такой образ мыслей и действий, который, став привычкой, влечением и страстью, царит в ней и над ней *вопреки ее последней выгоде*, но «ко всеобщему благу». Как часто вижу я, что слепое неистовое прилежание хоть и приносит богатства и почести, но в то же время отнимает у органов ту самую утонченность, благодаря которой только и можно было бы наслаждаться богатством и почестями, равным образом что это основное средство против скуки и страстей в то же время притупляет чувства и заставляет дух упрямыться новым соблазнам. (Наиболее прилежное из всех поколений — наше поколение — не способно употребить свое большое прилежание и свои деньги во что-нибудь иное, чем в приобретение новых денег и нового прилежания: нынче требуется больше гения для расточительства, чем для стяжательства! — Ну и что же, ведь у нас будут «внуки»!) Если воспитание достигает своей цели, то каждая добродетель отдельной личности оборачивается общественной пользой и частным убытком, в смысле высшей частной цели, — вероятно, какой-нибудь духовно-чувственной чахлостью или даже преждевременной гибелью: пусть с этой точки зрения обратят внимание на следующий ряд добродетелей: послушание, целомудрие, благочестие, справедливость. Похвала самоотверженному, жертвующему собой, добродетельному — стало быть, тому, кто обращает всю свою силу и разум не на *собственное* сохранение, развитие, уровень, преуспеяние, расширение власти, а на то, чтобы от-

носиться к самому себе скромно и необдуманно, быть может, даже равнодушно или иронично,—эта похвала возникла во всяком случае не из духа самоотверженности! «Ближний» восхваляет самоотверженность, так как *имеет от нее свою выгоду!* Если бы ближний сам мыслил самоотверженно, он отклонил бы этот упадок сил, этот вред ради *себя же самого*, он боролся бы с возникновением этих склонностей в себе и прежде всего засвидетельствовал бы свою самоотверженность тем именно, что назвал бы ее чем-то *нехорошим!*—Здесь проступает основное противоречие той морали, которая нынче в таком большом почете: *мотивы* этой морали противоречат ее *принципу!* То, чем эта мораль хочет доказать себя, она опровергает сама своим критерием морального! Положение «ты должен отречься от самого себя и принести себя в жертву» должно было бы, во избежание конфликта с собственной моралью, быть введено в силу таким существом, которое при этом отреклось бы от своей выгоды и, быть может, обрело бы собственную гибель в акте требуемого самопожертвования личности. Но куда ближний (или общество) рекомендует альтруизм *ради пользы*, в силе остается прямо противоположное положение: «ты должен искать себе выгоды, даже за счет всех других», стало быть, здесь на одном дыхании проповедуется «ты должен» и «ты не должен».

22

*L'ordre du jour pour le roi*¹³. Начинается день: начнем и мы устраивать на этот день дела и празднества нашего всемилостивейшего повелителя, который еще изволит почивать. Его Величество сегодня будет в дурном настроении: поостережемся называть его дурным; не будем говорить о настроении—постараемся-ка сегодня устраивать дела торжественнее, а празднества праздничнее, чем когда-либо. Его Величество, возможно, даже болен: мы поднесем ему к завтраку последнюю хорошую новость вчерашнего вечера, прибытие господина Монтеня, который так приятно умеет шутить над своей болезнью—он страдает подагрой. Мы примем несколько персон (персон!—что сказала бы та старая надувшаяся лягушка, которая будет присутствовать среди них, услышь она это слово! «Я вовсе не персона,—сказала бы она,—я всегда сама вещь»)—и прием будет длиться дольше, чем хотелось бы кому-либо: достаточное основание, чтобы рассказать о том поэте, который написал на своих дверях: «Кто войдет сюда, окажет мне честь; кто этого не сделает, доставит мне удовольствие».—Поистине это называется вежливо сказать невежливость! И, пожалуй, этот поэт по своему имел полное право быть невежливым: говорят, что его

стихи были лучше, чем сам кузнец рифм. Что ж, он мог сочинить еще много новых и хотел бы возможности уединиться от мира: таков именно смысл его учтивой неучтивости! Напротив, повелитель всегда более достоин, чем его «стихи», даже если — однако что мы делаем? Мы заболтались, а весь двор считает, что мы уже работаем и ломаем себе головы: ни в одном окне не зажглось огня раньше, чем в нашем.— Чу! Не колокол ли прозвонил? К черту! Начинается день и танец, а мы не знаем его туров! Итак, придется импровизировать — весь мир импровизирует свой день. Сделаем однажды и мы это, как весь мир! — И тут исчез мой причудливый утренний сон, вероятно, от резкого боя башенных часов, которые только что со всей присущей им важностью возвестили начало пятого часа. Мне кажется, на этот раз бог сновидений захотел потешиться над моими привычками — это моя привычка начинать день так, что я силюсь устроить его аккуратнее и сноснее *для себя*, и, может статься, я часто делал это слишком официально, слишком по-княжески.

23

Признаки коррупции. Обратите внимание на признаки тех время от времени неизбежных состояний общества, которые обозначаются словом «коррупция». Стоит только где-нибудь появиться коррупции, как повсюду возрастает пестрое *суеверие*, а прежняя общенародная вера, напротив, блекнет и чахнет: суеверие — это вольнодумство второго ранга; кто отдается ему, тот выбирает известные подходящие ему формы и формулы и оставляет за собою право выбора. Суеверный человек, по сравнению с религиозным, всегда в гораздо большей степени, чем последний, представляет собою «личность», и суеверным будет такое общество, в котором есть уже множество индивидов и тяга к индивидуальному. Рассмотренное с этой точки зрения, суеверие всегда оказывается *прогрессом* по отношению к вере и знаком того, что интеллект становится независимее и печется о своих правах. Тогда почитатели старой религии и религиозности начинают сетовать на коррупцию — они до сих пор определяли даже словоупотребление и плодили о суеверии кривотолки даже среди свободнейших умов. Будем же знать, что оно есть симптом *просвещения*. — Во-вторых, обвиняют общество, которое охвачено коррупцией, в *расслабленности*; в нем действительно падают акции войны и удовольствия от войны, и с тем же рвением, с каким прежде стремились к военным и гимнастическим почестям, начинают теперь гоняться за удобствами жизни. Но по обыкновению не замечают, что та старая

народная энергия и страсть, которая столь великолепно смотрелась при войнах и военных играх, теперь переместилась в бесчисленные частные страсти и стала лишь менее заметной; может статься даже, что в состояниях коррупции сила и мощь растрачиваемой нынче энергии народа больше, чем когда-либо, и индивидуум проматывает ее так, как никогда прежде,— тогда он не был еще достаточно богат для этого! И, стало быть, именно во времена «расслабления» кочует трагедия по домам и улицам, где рождаются великая любовь и великая ненависть, и пламя познания ярко вздымается к небесам.— В-третьих, как бы в возмещение за упрек в суеверии и расслаблении, периоды коррупции признаются обыкновенно более мягкими и гораздо менее жестокими по сравнению со старым, более религиозным и более сильным временем. Но и с такой похвалою не могу я согласиться так же, как и с указанным упреком: я могу согласиться лишь с тем, что теперь жестокость рядится в утонченные формы и что ее старые формы отныне не отвечают больше вкусу; но нанесение ран и пытка словом и взглядом достигают во времена коррупции своего апогея — теперь только и создается злоба и удовольствие от злобы. Коррупцированные люди остроумны и злоречивы, они знают, что есть еще другие способы убийства, чем кинжал и нападение,— они знают также, что во все *хорошо сказанное* верят.— В-четвертых, когда «падают нравы», начинают всплывать существа, которых называют тиранами: они суть предтечи и как бы преждевременно созревшие *первенцы индивидуумов*. Еще немного времени, и этот плод плодов висит уже зрелый и желтый на народном дереве — а только ради этих плодов и существовало то дерево! Когда упадок и равным образом усобицы между разного рода тиранами достигают своей вершины, тогда непременно приходит цезарь, тиран, подводящий итоги, который кладет конец утомительной борьбе за единодержавие, вынуждая саму утомленность работать на себя. В его время индивидуум достигает обыкновенно самого зрелого состояния и, стало быть, «культура» — самого высокого и самого плодотворного: но отнюдь не ради него и не через него, хотя высшие люди культуры любят польстить своему цезарю тем, что выдают себя за дело *его* рук. Истина, однако, в том, что они нуждаются во внешнем покое, ибо беспокойство свое и свою работу держат при себе. В эти времена процветают продажность и предательство, поскольку любовь к вновь открытому *его* нынче гораздо могущественнее любви к старому, изношенному, до смерти заболтанному (*totgeredeten*) «отечеству», и потребность как-нибудь обезопасить себя от страшных колебаний счастья открывает и более благородные ладони, стоит лишь могущественному и богатому выказать готовность ссыпать в них золото. Тогда бывает так

мало уверенности в будущем: живут лишь сегодняшним днем — состояние души, при котором все соблазнительно ведут свою легкую игру, — но и соблазнять и подкупать позволяют себя лишь «на сегодня», сохраняя за собой право на будущее и на добродетель! Индивидуумы, эти настоящие вещи-в-себе и для-себя, как известно, больше заботятся о мгновении, чем их антиподы, стадные люди, потому что они считают себя столь же неподвижными, как и само будущее; равным образом они охотно водятся с сильными мира сего, потому что они считают себя способными на такие поступки и планы, которые не могут рассчитывать ни на понимание, ни на милость большинства, — но тиран или цезарь понимает право индивидуума даже в его выходках и заинтересован в том, чтобы заступиться за более отважную частную мораль и даже подать ей руку. Ибо он думает о себе и хочет, чтобы о нем думали то, что высказал однажды Наполеон в своей классической манере: «Я имею право ответить на все, в чем бы меня ни упрекали, одним вечным: «Это я!» Я стою особняком от всего мира, я не принимаю ничьих условий. Я хочу, чтобы подчинялись даже моим фантазиям и находили вполне естественным, что я предаюсь тем или иным развлечениям». Так говорил Наполеон однажды своей супруге, когда та не без оснований призывала к ответу его супружескую верность. — Во времена коррупции падают яблоки с дерева: я разумею индивидуумов, носителей семян будущего, зачинщиков духовной колонизации и нового образования государственных и общественных союзов. Коррупция — это только бранное слово для осенней поры народа.

24

Различное недовольство. Слабые и как бы по-женски недовольные люди изобретательны по части украшения и углубления жизни; сильные недовольные — мужчины среди них, продолжая говорить образно, — по части улучшения и обеспечения жизни. Первые обнаруживают свою слабость и женоподобие в том, что время от времени охотно дают себя обманывать и довольствуются уже малой толикой хмеля и мечтательности, но в целом никогда не бывают удовлетворенными и страдают от неисцелимости своего недовольства; поверх этого они являются покровителями всех тех, кто умеет создавать опийные и наркотические утешения, и именно поэтому питают злобу к тому, кто ценит врача выше священника, — тем самым они поддерживают *продолжительность* действительных бедственных состояний! Если бы в Европе со времен Средневековья не существовало колоссального количества недовольных этого рода, то возможно, что этой прославленной европейской

способности к постоянному *преобразованию* не было бы и в помине; ибо притязания сильных недовольных слишком грубы и, по сути, слишком непритязательны, чтобы нельзя было однажды окончательно успокоить их. Китай являет пример страны, где недовольство в целом и способность к преобразованию вымерли много веков тому назад; но социалисты и прислужники государственных идолов Европы легко смогли бы с помощью своих мер по улучшению и обеспечению жизни создать и в Европе китайские порядки и китайское «счастье», допустив, что им удалось бы прежде искоренить те более болезненные, более нежные, женственные, покуда еще изобилующие недовольство и романтику. Европа — это больной, который в высшей степени обязан своей неизлечимости и вечному преобразованию своего страдания: эти постоянно новые состояния, эти столь же постоянно новые опасности, болячки и паллиативы породили вконец ту интеллектуальную чуткость, которая есть почти что гениальность, и во всяком случае мать всяческой гениальности.

25

Не предназначено для познания. Существует некое отнюдь не редкое дурацкое смирение, погрязший в котором раз и навсегда оказывается непригодным к тому, чтобы быть учеником познания. Именно: в тот момент, когда человек этого типа воспринимает нечто необычное, он словно бы вертится на ноге и говорит себе: «Ты ошибся! Где был твой ум! Это не может быть истиной!» — и вот же, вместо того чтобы еще раз острее взглядеться и вслушаться, он бежит, словно запуганный, прочь от необычной вещи и тщится как можно скорее выбросить ее из головы. Его внутренний канон гласит: «Я не хочу видеть ничего такого, что противоречит обычному мнению о вещах! Разве я создан для того, чтобы открывать новые истины? И старых уже предостаточно».

26

Что значит жизнь? Жить — это значит: постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть; жить — это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас, и не только в нас. Жить — значит ли это, следовательно: быть непочтительным к умирающим, отверженным и старым? Быть всегда убийцею? — И все-таки старый Моисей сказал: «Не убий!»

27

Отрекающийся. Что делает отрекающийся? Он стремится к более высокому миру, он хочет улететь дальше и выше, чем

все положительные люди,— он *отбрасывает прочь многое*, что отягчило бы его полет, и, между прочим, многое, что ему дорого и мило: он жертвует этим своему стремлению ввысь. Эта жертва, это отбрасывание и есть то именно, что единственно заметно в нем: оттого и прозывают его отрекающимся, и как таковой стоит он перед нами, закутанный в свой капюшон и словно душа своей власяницы. Его, однако, вполне устраивает эффект, который он на нас производит: он хочет скрыть от нас свои желания, свою гордость, свои намерения взлететь *над* нами.— Да! Он умнее, чем мы думали, и так вежлив к нам— этот утверждающий! Ибо таков он, подобно нам, даже когда он отрекается.

28

Вредить лучшими своими качествами. Наши силы временами так увлекают нас, что мы не в состоянии больше выдерживать своих слабостей и гибнем от них: мы даже предвидим этот исход и, несмотря на это, не желаем ничего иного. Тогда мы становимся жестокими к тому в нас, что хочет быть пощаженым, и наше величие есть само наше жестокосердие.— Такое переживание, которое мы в конечном счете должны оплатить собственной жизнью, оказывается символичным для всего образа действий великих людей по отношению к другим людям и к их времени — именно лучшими своими качествами, тем, на что только *они* и способны, они губят множество слабых, неуверенных, становящихся, тщащихся людей и оттого вредны. Может даже случиться, что они в целом только вредят, ибо лучшее в них принимается и как бы испивается такими людьми, которые теряют от него, как от слишком крепкого напитка, рассудок и самолюбие: они пьянеют настолько, что вынуждены спотыкаться и обламывать себе ноги на всех околицах, куда влечет их хмель.

29

Привиратели. Когда во Франции начали оспаривать, а стало быть, и защищать Аристотелевы единства, можно было вновь заметить то, что так часто бросается в глаза и что, однако, видят столь неохотно: *нагали себе основания*, ради которых эти законы должны были существовать, просто чтобы не признаться себе, что привыкли к их господству и не желают больше ничего другого. И так это делается, и делалось всегда, в каждой господствующей морали и религии: основания и умыслы, лежащие за привычкой, привираются к ней всякий раз, когда иным людям приходит в голову оспаривать привычку и *спрашивать*

об основаниях и умыслах. Здесь коренится великая бесчестность консерваторов всех времен: они суть прививатели (Hinzulügner).

30

Комедия знаменитых. Знаменитые люди, которые *нуждаются* в своей славе, как, скажем, все политики, никогда не выбирают себе союзников и друзей без задней мысли: от одного они хотят некоего подобия блеска и отблеска своей добродетели, от другого способности нагнетать страх некоторыми опасными свойствами, которые каждый за ним признает, у третьего они крадут его репутацию праздного лежебоки, поскольку это содействует их собственным целям — казаться порою нерадивыми и косными; тем самым остается незамеченным то, что они всегда в засаде; им нужно иметь в своем окружении и как бы в качестве их наличного Я то фантазера, то знатока, то мечтателя-мыслителя, то педанта, но пройдет время, и они уже не нуждаются в них! И так беспрестанно отмирают их окружения и фасады, в то время как все, казалось бы, тщится проникнуть в это окружение и стать их «характером»: в этом они схожи с большими городами. Их репутация, как и их характер, постоянно меняется, поскольку этой перемены требуют их изменчивые средства, выставляющие напоказ со сцены то одно, то другое действительное или мнимое свойство: их друзья и союзники принадлежат, как было сказано, к аксессуарам этой сцены. Напротив, тем прочнее, тверже и блистательнее должно оставаться то, чего они желают, — хотя и это подчас нуждается в своей комедии и своем спектакле.

31

Торговля и дворянство. Продавать и покупать считается нынче столь же обычным делом, как искусство читать и писать; нынче каждый, даже не будучи купцом, обнаруживает в этом достаточную смекалку и изо дня в день упражняется в этой технике, — точно так же, как некогда, в более дикие времена, каждый был охотником и ежедневно упражнялся в искусстве охоты. Тогда охота была обычным занятием, но, подобно тому как она, в конечном счете, стала привилегией могущественных и знатных людей и утратила тем самым характер повседневности и расхожести — оттого именно, что перестала быть необходимой и сделалась предметом каприза и роскоши, — так могло бы однажды стать и с куплей-продажей. Можно вообразить себе такое состояние общества, где ничто не покупается

и не продается и где необходимость в этой технике постепенно полностью отпадает: тогда, пожалуй, отдельные личности, менее подчиненные закону всеобщего распорядка, позволят себе куплю-продажу как некую роскошь ощущения. Тогда лишь стала бы торговля благородным занятием, и дворяне, возможно, предавались бы ей столь же охотно, как войнам и политике, в то время как оценка политики, напротив, могла бы совершенно измениться. Уже теперь она перестает быть делом рук дворянина, и не исключено, что в один прекрасный день ее сочтут столь пошлым занятием, что она, подобно всей партийной и злободневной литературе, очутится под рубрикой «проституции духа».

32

Нежелательные ученики. Что мне делать с этими обоими юношами!—воскликнул негодуя один философ, который «развращал» юношество так, как некогда развращал его Сократ,—я вовсе не желал бы себе таких учеников. Этот вот не может сказать «нет», а тот всему говорит «и да, и нет». Если они постигнут мое учение, то первый будет слишком *страдать*, ибо мой образ мыслей требует воинственной души, умения причинять боль, радости отрицания, закаленной кожи—он зачахнет от наружных и внутренних ран. А другой будет из каждой занимающей его вещи гримировать себе посредственность, превращая ее самое в посредственность,—такого ученика желаю я своему врагу!

33

Вне аудитории. «Чтобы доказать Вам, что человек, в сущности, принадлежит к породистым животным, я напомнил бы Вам, сколь легковерным был он в течение столь долгого времени. Только теперь, когда вышли все сроки и после чудовищного самопреодоления, стал он *недоверчивым* животным—да! человек нынче злее, чем когда-либо.—Я не понимаю этого: с чего бы это человеку быть теперь недоверчивее и злее?—«Потому что теперь он имеет науку—нуждается в ней!»

34

*Historia abscondita*¹⁴. У каждого великого человека есть сила, действующая вспяť: ради него вся история наново кладется на весы и тысячи тайн прошлого выползают из ее закоул-

ков—под *его* солнце. Нет никакой возможности предсказать заранее все то, что некогда будет историей. Может быть, само прошлое в существенном все еще не открыто! Требуется еще так много действующих вспять сил!

35

Ересь и ведовство. Мыслить иначе, чем принято,—с этим связано не столько действие более развитого интеллекта, сколько действие сильных, злых склонностей, отторгающих, изолирующих, перечаших, злорадствующих, коварных склонностей. Ересь есть подобие ведовства и, разумеется, в столь же малой степени, как и последнее, нечто безобидное или даже само по себе достойное почитания. Еретики и ведьмы суть два сорта злых людей: что в них есть общего, так это то, что и сами они чувствуют себя злыми, но при этом их неодолимо тянет к тому, чтобы сорвать свою злобу на всем общепринятом (будь то люди или мнения). Реформация—своего рода удвоение средневекового духа ко времени, когда он утратил уже чистую совесть,—порождала их в огромном количестве.

36

Последние слова. Можно будет вспомнить, что император Август, этот страшный человек, который так же владел собою и так же умел молчать, как какой-то мудрый Сократ, проболтался о себе своими последними словами: впервые с него упала маска, когда он дал понять, что носил маску и играл комедию, играл роль отца отечества и самой мудрости на троне, играл хорошо, до полной иллюзии! *Plaudite amici, comoedia finita est!*¹⁵—Мысль умирающего Нерона: *qualis artifex pereo!*¹⁶—была мыслью и умирающего Августа: тщеславие гистриона! болтливость гистриона! И прямая противоположность умирающему Сократу!—Но Тиберий умирал молча, этот самый измученный из всех самоистязателей,—вот *кто* был искренним и решительно не актером! Что могло прийти ему в голову в последний раз! Может быть, это: «Жизнь—это долгая смерть. Я-то, глупец, укоротивший ее столь многим! Был ли я создан стать благодетелем? Мне следовало бы дать им вечную жизнь: тогда бы я мог *видеть* их вечно *умирающими*. Для *этого* ведь дано было мне такое хорошее зрение: *qualis spectator pereo!*¹⁷» Когда, однако, после долгой борьбы со смертью он, казалось бы, стал вновь приходить в себя, сочли целесообразным придушить его подушками—он умер двойной смертью.

Из трех заблуждений. В последние столетия науке содействовали отчасти потому, что надеялись с нею и через нее лучше всего постичь божественную благодать и мудрость — основной мотив в душе великих англичан (например, Ньютона), — отчасти потому, что верили в абсолютную полезность познания, главным образом в сокровеннейшую связь морали, знания и счастья — основной мотив в душе великих французов (например, Вольтера), — отчасти же потому, что полагали найти и полюбить в науке нечто бескорыстное, безобидное, себедовлеющее, поистине невинное, нечто такое, к чему злые влечения человека не имеют никакого отношения, — основной мотив в душе Спинозы, который в качестве познающего чувствовал себя божественным, — итак, из трех заблуждений!

Взрывчатые вещества. Если учтут, как нуждается во взрывах сила молодых людей, то не подивятся грубости и неразборчивости, с какими они решаются на то или иное дело: что прельщает их, так это не само дело, а видимость азарта, разгорающегося вокруг дела, как бы видимость горящего фитиля. Тонкие соблазнителья поэтому соображают подать им шансы на взрыв в будущем и воздержаться от мотивировки их дела: заботясь о мотивах, не приобретут этих пороховых бочек!

Изменившийся вкус. Изменение общего вкуса важнее, чем изменение мнений; мнения со всеми их доказательствами, возражениями и всем интеллектуальным маскарадом суть лишь симптомы изменившегося вкуса, а вовсе не его причины, за которые их все еще так часто принимают. Чем изменяется общий вкус? Тем, что отдельные могущественные, влиятельные люди без чувства стыда произносят и тиранически навязывают *свое hoc est ridiculum, hoc est absurdum*¹⁸, стало быть, суждение своего вкуса и отвращения: тем самым они оказывают давление, из которого постепенно образуется поначалу привычка все более многих, а в конечном счете *потребность всех*. А то, что сами эти отдельные личности ощущают и «вкушают» иначе, это коренится по обыкновению в специфике их образа жизни, питания, пищеварения, возможно, в излишке или недостатке неорганических солей в их крови и мозгу, короче, в физике; они,

впрочем, обладают мужеством сознаваться в своей физике и вслушиваться в тончайшие тона ее требований: их эстетические и моральные суждения и суть такие «тончайшие тона» физики.

40

О недостатке благородной формы. Солдаты и командиры находятся все еще в гораздо лучших отношениях друг к другу, чем рабочие и работодатели. По крайней мере, всякая основанная на милитаризме культура и поныне стоит выше всех так называемых индустриальных культур: последние в их нынешнем обличье представляют собою вообще пошлейшую форму существования из всех когда-либо бывших. Здесь действует просто закон нужды: хотят жить и вынуждены продавать себя, но презирают того, кто пользуется этой нуждой и *покупает* себе рабочего. Странно, что под гнетом могущественных, внушающих страх, даже ужасных личностей — тиранов и полководцев — порабощение ощущается далеко не столь мучительно, как под гнетом неизвестных и неинтересных личностей, каковыми являются все эти индустриальные магнаты: в работодателе рабочий видит по обыкновению лишь хитрого, сосущего кровь, спекулирующего на всяческой нужде пса в человеческом обличье, чье имя, вид, нравы и репутация ему совершенно безразличны. Фабрикантам и крупным торговым предпринимателям, по-видимому, слишком не хватало до сих пор всех тех форм и отличий *высшей расы*, которыми только и становятся *личности* интересными; обладай они благородством потомственного дворянства во взгляде и осанке, может статься, и вовсе не существовало бы социализма масс. Ибо эти последние, по сути, готовы ко всякого рода *рабству*, предположив, что стоящий над ними повелитель постоянно удостоверяет себя как повелителя, как *рожденного* повелевать, — и делает это благородством своей формы! Самый пошлый человек чувствует, что благородство не подлежит импровизации и что следует чтить в нем плод долгих времен, — но отсутствие высшей формы и пресловутая вульгарность фабрикантов с их красными жирными руками наводят его на мысль, что здесь это было делом только случая и счастья — возвышение *одного* над другими: что ж, так решает он про себя, испытаем и *мы* однажды случай и счастье! Бросим и *мы* однажды игральные кости! — и начинается социализм.

41

Против раскаяния. Мыслитель видит в своих собственных поступках попытки и вопросы разъяснить себе нечто: удача

и неудача являются для него прежде всего *ответами*. А сердиться на то, что нечто не удалось, или даже чувствовать раскаяние — это предоставляет он тем, которые делают что-то потому, что им приказано это, и которым приходится ждать порки, если милостивый хозяин будет недоволен результатом.

42

Работа и скука. Искать себе работы ради заработка — в этом нынче сходны между собой почти все люди цивилизованных стран; всем им работа предстает как средство, а не сама цель; оттого они обнаруживают столь мало разборчивости в выборе работы, допустив, что она сулит им немалый барыш. Но есть и редкие люди, которые охотнее погибли бы, чем работали бы без *удовольствия* от работы, — те разборчивые, трудно удовлетворяемые люди, которых не заманишь хорошей прибылью, ежели сама работа не есть прибыль всех прибылей. К этой редкой породе людей принадлежат художники и созерцатели всякого рода, но также и те праздные гуляки, которые проводят жизнь в охоте, путешествиях или в любовных похождениях и авантюрах. Все они лишь в той мере ищут работы и нужды, в какой это сопряжено с удовольствием, будь это даже тяжелейший, суровейший труд. Иначе они остаются решительными лентяями, хотя бы лень эта и сулила им обнищание, бесчестье, опасность для здоровья и жизни. Скуки они страшатся не столь сильно, как работы без удовольствия: им даже потребна многая скука для лучшего выполнения *их* работы. Мыслителю и всем изобретательным умам скука предстает как то неприятное «безветрие» души, которое предшествует счастливому плаванью и веселым ветрам; он должен вынести ее, должен *перездать* в себе ее действие. — *Это* как раз и есть то, чего никак не могут требовать от себя более убогие натуры! Отгонять от себя скуку любимым путем — пошло, столь же пошло, как работать без удовольствия. Азиатов, пожалуй, отличает от европейцев то, что они способны к более длительному, глубокому покою, чем последние; даже их наркотики действуют медленно и требуют терпения, в противоположность отвратительной внезапности европейского яда — алкоголя.

43

Что выдают законы. Весьма ошибаются, когда изучают уголовные законы какого-нибудь народа так, как если бы они были выражением его характера; законы выдают не то, что есть

народ, а то, что кажется ему чуждым, странным, чудовищным, чужеземным. Законы относятся к исключениям нравственной стороны нравов (Sittlichkeit der Sitte)¹⁹, и суровейшие наказания касаются того, что сообразно нравам соседнего народа. Так, у вагабитов есть лишь два смертных греха: почитать иного Бога, чем Бог вагабитов, и — курить (это называется у них «постыдным видом пьянства»). «А как обстоит дело с убийством и прелюбодеянием?» — удивленно спросил англичанин, узнав об этом. «Эй! Бог милосерд и сострадателен!» — ответил старый вождь. — Так, и у древних римлян существовало представление, что женщина может лишь двояким образом смертельно согрешить: однажды через прелюбодеяние, затем — через винопитие. Старый Катон полагал, что поцелуи между родственниками лишь потому вошли в обычай, чтобы держать женщин в этом пункте под контролем; поцелуй дал бы понять: дотрагивалась ли она до вина? На деле женщин, уличенных в опьянении, наказывали смертью, и, разумеется, не потому лишь, что женщины под воздействием вина иной раз отучаются вообще отказывать; римляне боялись прежде всего оргиастического и дионисического существа, время от времени наведывающегося к женщинам европейского Юга в ту пору, когда вино было еще в Европе в новинку, видя в этом чудовищное преклонение перед иноземщиной, подрывающее основу римского мировосприятия; это было для них равносильно измене Риму, чужеземной аннексии.

44

Мотивы, взятые на веру. Как бы ни было важно знать мотивы, по которым фактически действовало донине человечество, для познающего, возможно, чем-то более существенным оказывается *вера* в те или иные мотивы, стало быть, то, что человечество само до сих пор подсовывало и воображало себе как действительный рычаг своих поступков. Внутреннее счастье и горе людей становились им уделом как раз сообразно их вере в те или иные мотивы, а вовсе *не* через то, что было на деле мотивом! Последнее представляет второстепенный интерес.

45

Эпикур. Да, я горжусь тем, что иначе ощущаю характер Эпикура, чем, пожалуй, кто-либо, и при всем, что я о нем слышу и читаю, наслаждаюсь послеполуденным счастьем древности, — я вижу его взор устремленным на широкое беловатое море, за прибрежные скалы, на которые садится солнце, в то время как

большие и маленькие животные играют в его свете, надежно и спокойно, как этот свет и как тот самый взор. Такое счастье мог изобрести лишь долго страдавший человек, счастье взора, перед которым притихло море бытия и который не может уже насытиться его поверхностью и этой пестрой, нежной, трепетной морской шкурой: никогда до этого не было такого скромного наслаждения.

46

Наше удивление. Глубокое и прочное счастье заключается в том, что наука познает вещи, которые *устойчивы* и которые все наново служат основанием для новых знаний: могло бы ведь быть иначе! Да, мы так убеждены в ненадежности и причудливости наших суждений и в вечном изменении всех человеческих законов и понятий, что это попросту повергает нас в удивление — *насколько же устойчивы выводы науки!* Прежде не ведали ничего об этой превратности всего человеческого, нравы нравственности (*die Sitte der Sittlichkeit*) придавали прямую осанку вере в то, что внутренняя жизнь человека во всей ее полноте вечными скобами прикреплена к железной необходимости; тогда, может статься, ощущали схожее блаженство удивления, внемля сказкам и рассказам о феях. Чудесное было так любо этим людям, которых порой утомляли правила и вечность. Утратить однажды почву под ногами! Воспарить! Блуждать! Сумасбродствовать! — это было раем и сибаритством прежних времен, тогда как наше блаженство сродни блаженству потерпевшего кораблекрушение, который достиг берега и обеими ногами уперся в старую прочную землю, — дивясь тому, что она не колеблется.

47

О подавлении страстей. Когда длительное время запрещают себе выражение страстей, как нечто подобающее «низшим», грубым, бюргерским, мужицким натурам, и, стало быть, хотят подавлять не сами страсти, а лишь их язык и жесты, тогда тем не менее добиваются как раз нежелательного результата — подавления самих страстей, по крайней мере их ослабления и изменения, — поучительнейшим примером чему служит двор Людовика XIV и все, что находилось в зависимости от него. *Следующее* столетие, воспитанное в подавлении выражения страстей, лишилось уже самих страстей, заменив их грациозным, поверхностным, игривым поведением, — поколение, погруженное в неспособность быть неучтивым, — до такой степени, что даже оскорбление принималось и возвращалось не иначе как

любезными словами. Может быть, наше время являет разительнейший контраст к этому — повсюду, в жизни и в театре и не в последнюю очередь во всем, что пишут, вижу я удовольствие от всяческих *грубых* выплесков и ужимок страсти: нынче требуется известная конвенция страстности — только не сама страсть! Тем не менее *ее* в конце концов достигнут, и наши потомки будут отличаться *подлинной дикостью*, а не одною лишь дикостью и своенравностью форм.

48

Знание нужды. Быть может, ничто так не разъединяет людей и времена, как различная степень знания нужды, испытываемой ими, — нужды как душевной, так и телесной. По отношению к последней мы, нынешние люди, пожалуй, все без исключения, вопреки нашим недугам и недомоганиям, из недостатка в личном опыте, халтурщики и фантазеры одновременно — по сравнению с тем периодом страха — длительнейшим из всех периодов, — когда отдельный человек должен был сам защищать себя от насилия и ради этого сам быть насильником. Тогда мужчина проходил большую школу телесных мук и лишений и даже в известной суровости к самому себе, в добровольной выучке страданий черпал необходимое средство самосохранения; тогда воспитывали свое окружение переносить боль, тогда охотно причиняли боль и наблюдали на других ужаснейшие ее реакции без какого-либо другого чувства, кроме чувства собственной безопасности. Что же касается душевной нужды, то я рассматриваю нынче каждого человека в зависимости от того, знает ли он ее по опыту или по описанию, считает ли он все еще необходимым симулировать это знание как своего рода признак более утонченного развития, или в глубине души он и вовсе не верит в большие душевные страдания, так что при упоминании о них ему мерещится нечто схожее с большими телесными болями, скажем зубные и желудочные боли. Таковым видится мне теперь положение большинства. Из всеобщей неискренности в этой двойной боли и непривычности вида страждущего человека вытекает одно важное следствие: нынче ненавидят боль в гораздо большей степени, чем прежние люди, и злословят о ней злее, чем когда-либо; даже *саму мысль* о боли находят уже едва выносимой и делают отсюда вопрос совести и *упрек* всему существованию. Появление пессимистических философий отнюдь не является признаком великих страшных бедствий; эти вопросительные знаки о ценности всякой жизни ставятся, скорее, в те времена, когда утонченность и облегченность существования достигает такой степени, при которой и неизбежные

комариные укусы души и тела считаются слишком кровавыми и злостными, и на фоне скудного опыта по части действительных страданий уже *томительное общее представление* о них с легкостью предстает страданием высшего рода.— Против песимистических философий и гипертрофированной сверхчувствительности, которая кажется мне сущим «бедствием современности», есть один рецепт,— но, возможно, рецепт этот прозвучит слишком жестоко и сам будет причислен к признакам, на основании которых изрекают нынче суждение: «Существование есть зло». Что ж! Рецепт против «нужды» гласит: *нужда*.

49

Великодушие и сродни ему. Парадоксальные явления, как, скажем, внезапная холодность в поведении добряка, как юмор меланхолика, как — прежде всего — *великодушие*, или внезапный отказ от мести, либо успокоение зависти, выступают у людей, которым свойственна мощная внутренняя сила расточительства, у людей внезапного пресыщения и внезапного отвращения. Их удовлетворение наступает столь быстро и столь сильно, что за ним тотчас же следует по пятам чувство постылости и недовольства и контрастная смена вкуса; в этой контрастности срабатывает судорога ощущения: у одного — через внезапную холодность, у другого — через смех, у третьего — через слезы и самоотверженность. Великодушный — по крайней мере, тот тип великодушного, который всегда производил наибольшее впечатление,— видится мне человеком с крайне выраженной жаждой мести, чье утоление не терпит отсрочки и осуществляется уже в *представлении* столь полно, основательно и до последней капли, что вслед за этим быстрым разгулом наступает чудовищно быстрое отвращение,— теперь, как говорится, он возвышается «над собою» и прощает своему врагу, даже благословляет и чтит его. Но этим насилием над самим собой, этим издевательством над своим только что столь могучим еще чувством мести он лишь подталкивается к новому влечению, уже овладевшему им (отвращение), и делает это так же нетерпеливо и необузданно, как незадолго до этого *предвосхищал* и как бы исчерпывал своей фантазией радость мести. В великодушии есть столько же эгоизма, сколько и в мести, только этот эгоизм другого качества.

50

Аргумент изоляции. Упреки совести и у самого совестливого человека слабы по сравнению с чувством: «вот это и вон то

противно хорошему тону *твоего* общества». Даже сильнейший все еще *боится* холодного взгляда, искривленного гримасой рта, со стороны тех, среди которых и для которых он воспитан. Чего же тут, собственно, бояться? Одиночества! — этого аргумента, перед которым отступают даже наилучшие аргументы в пользу какой-нибудь личности или дела! — Так вещает в нас стадный инстинкт.

51

Чувство истины. Мне по душе всякий скепсис, на который мне дозволено ответить: «попробуем это!» Но я не могу уже ничего слышать о всех вещах и вопросах, не допускающих эксперимента. Такова граница моего «чувства истины»: ибо там храбрость утрачивает свои права.

52

Что знают о нас другие. То, что мы знаем и помним о самих себе, не столь существенно для счастья нашей жизни, как это полагают. В один прекрасный день раздражается над нами то, что *другие* знают (или думают, что знают) о нас,— и тогда мы постигаем, что это гораздо сильнее. Легче справиться со своей нечистой совестью, нежели со своей нечистой репутацией.

53

Где начинается добро. Там, где слабое зрение не способно уже разглядеть злое влечение, как таковое, из-за его рафинированности, человек полагает царство добра, и ощущение того, что отныне он пребывает в царстве добра, приводит все его влечения, до этого спугиваемые и ограничиваемые злым влечением, в возбуждение, которое переживается как чувство уверенности, удовольствия, благосклонности. Итак: чем тупее глаз, тем шире простирается добро! Отсюда вечная веселость народа и детей! Отсюда угрюмость и родственная нечистой совести тоска великих мыслителей!

54

Сознание видимости. Как чудесно и неискусенно и в то же время как ужасно и иронично чувствую я себя со своим познанием по отношению ко всей полноте бытия! Я *открыл* для себя, что прежний человеческий и животный мир, да и вообще глубо-

чайшая древность и прошлое всего осязаемого бытия продолжает во мне творить, любить, ненавидеть, завершать,— я внезапно пробудился среди этого сна, но пробудился лишь к сознанию, что я именно сновидцу и *должен* впредь сновидеть, дабы не сгинуть, подобно тому как должен пребывать во сне лунатик, дабы не сорваться. Чем же является для меня теперь «видимость»? Поистине не противоположностью какой-то сущности — разве же могу я высказать о какой-либо сущности нечто иное, кроме самих предикатов ее видимости! Поистине не мертвой маской, которую можно было бы натянуть на какой-то неизвестный икс, но и вполне содрать с него! Видимость для меня — это само действующее и живущее, которое заходит столь далеко в своем самоосмеянии, что дает мне почувствовать, что здесь все есть видимость и обманчивый свет и танец призраков и ничего больше, — что между всеми этими сновидцами и я, «познающий», танцую свой танец; что познающий — это только средство продлить земной танец и лишь постольку принадлежит к церемониймейстерам бытия и что возвышенная последовательность и взаимосвязь всяческого познания есть и будет, пожалуй, высочайшим средством обеспечить общность грез и взаимопонимания всех этих сновидцев и тем самым *длительность сновидения*.

55

Последнее благородство. Что же делает «благородным»? Конечно, не то, что приносят жертвы: и буйный сладострастник приносит жертвы. Конечно, не то, что вообще предаются страстям: есть и постыдные страсти. Конечно, не то, что бескорыстно делают что-то другим: быть может, как раз в благороднейшем и явлена величайшая последовательность своекорыстия. — Но то, что страсть, охватывающая благородного, есть некая особенность, неведомая ему, — применение редкого и единичного масштаба и почти умопомешательства — чувство жара в вещах, предстающих всем другим холодными на ощупь, — разгадка ценностей, для которых еще не изобретено весов, — жертвоприношение на алтарях, посвященных неведомому Богу, — храбрость без взыскания почестей — самодовольство, обладающее избытком и сообщающееся людям и вещам. Словом, редкое качество и пребывание в неведении относительно этой редкости — вот что до сих пор делало благородным. Но пусть при этом примут во внимание, что таким путем были несправедливо оценены и в целом оклеветаны в пользу исключений все обычные, наиболее свойственные человеку и необходимые качества, короче, все содействующее сохранению рода и вообще всякое *правило*. Стать защитником правила — таковой, пожа-

луй, могла бы быть последняя форма и утонченность, в которой проявится на земле благородство.

Жажда страданий. Когда я думаю о страстном желании что-либо предпринять, постоянно щекочущем и дразнящем миллионы юных европейцев, которые не могут выносить скуки и самих себя, я понимаю, что им должно быть присуще желание как-то пострадать, чтобы почерпнуть из этого страдания некое правдоподобное основание для поступков и действий. Нужна нужда! Отсюда крики политиков, отсюда все эти ложные, присочиненные, преувеличенные «бедствия» всевозможных классов и слепая готовность верить в них. Эта молодежь требует, чтобы *извне* нагрянуло или предстало взору — не счастье, нет, — а само несчастье, и ее фантазия уже наперед суетится в попытках создать из этого некое чудовище, с тем чтобы после суметь бороться с неким чудовищем. Если бы эти нуждолюбцы чувствовали в себе силу изнутри приносить самим себе пользу, изнутри причинять самим себе зло, они сумели бы также изнутри сотворить себе собственную, самособственную нужду. Их открытия смогли бы тогда быть более утонченными, а их удовлетворение звучало бы как хорошая музыка, тогда как нынче они загружают мир своими криками о нужде и, стало быть, весьма часто уже и *чувством нужды!* Они не в силах ничего поделаться с собой, — и вот они накликают несчастье других: им всегда нужны другие! И всегда все новые другие! — Виноват, друзья мои, я рискнул накликать мое *счастье*.

Реалистам. Вы, трезвые люди, чувствующие себя вооруженными против страстей и фантазерства и охотно старающиеся выдать свою пустоту за гордость и украшение,— вы называете себя реалистами и даете понять, что мир в действительности сотворен так, каким он предстает вам,— что лишь перед вами предстает действительность разоблаченной и что сами вы, пожалуй, составляете лучшую ее часть— о вы, возлюбленные Саянские изваяния! Но даже в самом разоблаченном состоянии не предстаете ли и сами вы все еще в высшей степени страстными и темными существами, сродни рыбам, и не слишком ли схожи вы все еще с влюбленным художником?— а что для влюбленного художника «действительность»? Вы все еще торгуете вразнос оценками вещей, убегающих корнями в страсти и влюбленности прошедших столетий! Все еще прохвачена ваша трезвость сокровенным и неискоренимым опьянением! Ваша любовь к «действительности», например,— о, до чего же это старая-престарая «любовь»? В каждом ощущении, в каждом чувственном впечатлении явлен обломок этой старой любви, и равным образом сюда вплетены фантастика, предрассудки, неразумие, неведение, страх и мало ли что еще. Вот эта гора! Вон то облако! Что в них «действительного»? Страхните-ка однажды с них иллюзию и всю человеческую *примесь*, вы, трезвые! Да если бы только вы смогли это! Если бы вам удалось забыть ваше происхождение, ваше прошлое, ваше детство— всю вашу человечность и животность! Для нас не существует никакой «действительности»— да и для вас тоже, вы, трезвые,— мы далеко не так чужды друг другу, как вы думаете, и, возможно, наша добрая воля выйти из опьянения в такой же степени заслуживает внимания, как и ваша вера в то, что вы вообще *неспособны* на опьянение.

Только как творящие. Это стоило мне величайших усилий и все еще стоит мне величайших усилий— осознать, что несказанно большее содержание заключается в том, *как называются*

вещи, чем в самих вещах. Репутация, имя и внешний облик, значимость, расхожая мера и вес какой-либо вещи — поначалу чаще всего нечто ложное и произвольное, брошенное на вещь, как платье, и совершенно чуждое ее сущности и даже ее коже, — постепенно как бы прирастают к вещи и врастают в нее вследствие веры в них и их дальнейшего роста от поколения к поколению; первоначальная иллюзия почти всегда становится, в конечном счете, сущностью и *действует* как сущность! Каким бы глупцом был тот, кто возомнил бы, что достаточно указать на это происхождение и туманный покров этой химеры, чтобы *уничтожить* считающийся реальным мир, так называемую «действительность»! Лишь в качестве творящих можем мы уничтожать! — Но не забудем и того, что достаточно сотворить новые имена, оценки и вероятности, чтобы на долгое время сотворить новые «вещи».

59

Мы, художники! Когда мы любим женщину, мы с легкостью проникаемся ненавистью к природе, вспоминая о всех отвратительных естественностях, которым подвержена каждая женщина; мы охотно обошли бы это вниманием, но, раз соприкоснувшись с этим, душа наша нетерпеливо вздрагивает и с презрением, как было сказано, взирает на природу: мы оскорблены, природа кажется нам вторгшейся в наши владения и осквернившей их неосвященными руками. Тогда затыкают уши от всякой физиологии и втайне решают про себя: «я не желаю ничего слышать о том, что человек состоит из чего-либо еще, кроме души и формы!» «Подкожный человек» для всех любящих — ужас и немислимость, хула на Бога и любовь. — Ну так вот, то же самое, что ощущает нынче любящий по отношению к природе и естественности, некогда ощущал всякий почитатель Бога и его «святого всемогущества»: во всем, что говорилось о природе астрономами, геологами, физиологами, врачами, видел он вмешательство в ее драгоценнейшие владения и, стало быть, посягательство — и вдобавок к тому еще и бесстыдство посягателя! «Закон природы» — уже одно это выражение звучало для него богохульством; в сущности, ему очень хотелось бы видеть всякую механику сведенною к актам нравственной воли и произвола, — но, поскольку никто не мог оказать ему этой услуги, он по возможности сам *утаивал* от себя природу и механику и проводил жизнь в грезах. О, эти люди прошлого умели *грезить*, и для этого им вовсе не следовало прежде заснуть! — но и мы, люди настоящего, все еще слишком умеем это, при всей нашей доброй воле к бодрствованию и дневному свету! Достаточно лишь полюбить, возненавидеть, возжелать,

вообще ощутить — на нас тотчас же нисходит дух и сила сна, и мы, с открытыми глазами и пренебрегая всяческой опасностью, взбираемся на самые рискованные стези, на крыши и башни бреда, без малейшего головокружения, словно бы рожденные лазать по высотам, — мы, лунатики дня! Мы, художники! Мы, утайщики естественности! Мы, сомнамбулы и богоманы! Мы, смертельно спокойные, безустаннне странники по высотам, которые и видятся нам не высотами, а нашими равнинами, нашими гарантиями.

60

Женщины и их действие на расстоянии. Есть ли у меня еще уши? Превратился ли я в слух и ни во что больше? Здесь стою я среди пожара морского прибоя, чье белое пламя лижет мои ноги, — со всех сторон доносятся до меня вой, угрозы, крики, пронзительные звуки, а тем временем в глубине глубин старый потрясатель земли тупо, словно ревуший бык, поет свою арию; он при этом отбивает ногами такой землетрясильный такт, что даже у этих обветренных скалистых чудищ трепещет сердце в груди. И тут, внезапно, словно из ничего, перед самими воротами этого адского лабиринта, всего в нескольких саженях от них, появляется — большое парусное судно, скользящее мимо, молча, как привидение. О, эта призрачная красота! Какими чарами охватывает она меня! Как? Неужели судно это загружено всем покоем и безмолвием мира? Неужели и само мое счастье занимает здесь свое тихое место, мое блаженное Я, моя вторая усопшая самость? Еще не мертвая, но и уже не живущая? Словно призрачное, тихое, созерцательное, скользящее, парящее полусущество? Подобное судну, порхающему своими белыми парусами по темному морю, как огромная бабочка! Да! Порхать *по* бытию! Вот что это! Вот чем было бы это! — Кажется, этот шум сделал меня мечтателем? Всякий большой шум заставляет нас полагать счастьем тишину и даль. Когда мужчина стоит среди *своего* шума, среди прибоя своих бросков и набросков, тогда-то и видит он, как скользят мимо него тихие очаровательные существа, счастье и замкнутость которых исполняют его тоски, — *это женщины*. Он готов уже думать, что там, в женщинах, и живет лучший он сам, что в этих уголках смолкает и самый шумный прибой и жизнь сама становится сном о жизни. Однако! Однако! Мой благородный мечтатель, даже на прекраснейшем паруснике бывает так много шума и галдежа, и, к сожалению, так много мелочного и жалкого галдежа! Волшебство и могущественнейшее воздействие женщин есть, говоря языком философов, действие на расстоянии, *actio in distans*: но сюда принадлежит сперва и прежде всего — *дистанция!*

К чести дружбы. Что чувство дружбы считалось в древности самым высоким чувством, более высоким даже, чем прославленнейшая гордость самодовольных и мудрых, и даже как бы единственным и более священным сородичем ее, это очень хорошо выражено в рассказе о том македонском царе, который подарил одному афинскому философу-мироненавистнику талант и получил от него свой подарок обратно. «Как,— воскликнул царь,— разве у него нет друга?» Он хотел этим сказать: «я уважаю эту гордость мудреца и независимого человека, но я еще выше уважал бы его человечность, если бы друг в нем одержал победу над его гордостью. Философ унизился передо мной, показав, что из двух самых высоких чувств он не ведает одного — и как раз более высокого!»

Любовь. Любовь прощает любимому даже его вожделение.

Женщина в музыке. Как это случается, что теплые дождливые ветры приносят с собою музыкальное настроение и радость сочинять мелодии? Разве это не те самые ветры, которые врываются в церкви и навевают женщинам любовные мысли?

Скептики. Боюсь, что состарившиеся женщины в сокровеннейшем тайнике своего сердца скептически все мужчин: они верят в поверхностность бытия как в его сущность, и всякая добродетель и глубина для них лишь покров этой «истины», весьма желательный покров некоего *rudendum*,— стало быть, вопрос приличия и стыда, не больше!

Преданность. Есть благородные женщины с известной нищетою духа, которые, тщаь *выразить* свою глубочайшую преданность, не умеют найти иного выхода из затруднительного положения, как предложить свою добродетель и стыд — вы-

сшее, что у них имеется. И часто подарок этот принимается, вовсе не обязывая ни к чему такому, что предполагают дарительницы,— очень печальная история!

66

Сила слабых. Все женщины умеют очень тонко преувеличивать свои слабости, они даже изобретают себе слабости, чтобы выглядеть совершенно хрупкими украшениями, которым в тягость и пылинка: само их существование должно служить мужчине укором и напоминанием о его неотесанности. Так защищаются они против сильных и всякого «кулачного права».

67

Прикидываться самой собою. Теперь она любит его и смотрит с тех пор на мир с таким спокойным доверием, точно корова, но увы! тем и очаровывала она его, что казалась сплошь изменчивой и непонятной! В нем же было чересчур много постоянной погоды! Не следовало бы ей прикинуться прежней, в прежнем своем характере? Притвориться нелюбящей? Не это ли ей советует — любовь? *Vivat comoedia!*

68

Воля и уступчивость. Как-то привели к мудрецу одного юношу и сказали: «Смотри, вот один из тех, кого испортили женщины!» Мудрец покачал головой и улыбнулся. «Это мужчины,— воскликнул он,— портят женщин, и все, в чем грешат женщины, должно искупляться и улучшаться в мужчинах, ибо мужчина сотворяет себе образ женщины, а женщина создается по этому образу». — «Ты слишком снисходителен к женщинам,— сказал кто-то из стоявших рядом,— ты их не знаешь!» Мудрец ответил: «Свойство мужчины — воля, свойство женщины — уступчивость: таков закон полов, поистине суровый закон для женщины! Все люди не виноваты в том, что они таковы, а женщины и вдвойне не виноваты: у кого хватило бы бальзама и милосердия к ним!» — «Как бальзама! Как милосердия! — вскричал кто-то еще из толпы. — Женщин надо лучше воспитывать!» — «Воспитывать лучше надо мужчин», — ответил мудрец и кивнул юноше, чтобы тот последовал за ним. — Но юноша за ним не последовал.

Способность к мести. Что кто-нибудь не может и, следовательно, не хочет защищаться, это, в наших глазах, вовсе еще не позорит его; но мы слишком низко ценим того, кто лишен как способности, так и готовности к мести,— безразлично, мужчина это или женщина. Разве смогла бы удержать нас (или, как говорят, «привязать») женщина, которую мы не считаем способной при случае пустить в ход кинжал (что-то вроде кинжала) *против нас?* — или против себя: что в определенном случае было бы более чувствительной мезтью (китайской мезтью).

Госпожи господ. Это глубокое могучее контральто, слышимое временами в театре, приподымает внезапно перед нами занавес возможностей, в каковые мы по обыкновению не верим: и вот мы сразу верим в то, что где-то в мире могут существовать женщины с высокими, героическими, царственными душами, способные и готовые к грандиозным противостояниям, решениям и пожертвованиям, способные и готовые к господству над мужчинами, ибо в них лучшее, что есть в мужчине, поверх всякого там пола, стало воплощенным идеалом. Правда, в намерения театра отнюдь *не* входило, чтобы эти голоса давали именно такое представление о женщине: им приходится обычно изображать идеального любовника, например какого-нибудь Ромео; но, судя по моему опыту, театр и композитор, ожидающий от такого голоса подобных действий, как правило, просчитываются. В *этих* любовников не верят: такие голоса содержат все еще колорит матери и хозяйки дома, и больше всего тогда именно, когда в их звучании слышна *любовь*.

О женском целомудрии. Есть нечто совершенно удивительное и невероятное в воспитании благородных женщин, возможно даже, что не существует ничего более парадоксального. Весь мир согласно сошелся на том, чтобы воспитывать их по возможности в полном неведении *in eorum* и внушать им глубокий стыд перед этими вещами, оборачивающийся крайним нетерпением и бегством при малейшем намеке на них. Вся «честь» женщины, в сущности, поставлена *здесь* на карту: чего только не простили бы им во всем прочем! Но здесь должны они всем существом пребывать в неведении: для этого их «зла» у них

должны отсутствовать глаза и уши, слова и мысли — уже одно знание оказывается тут злом. И что же! Словно ужасным громовым ударом выбрасываются они в действительность и знание, вступая в брак, — и притом с тем, кого они больше всего любят и кем больше всего дорожат: уличить в противоречии любовь и срам, ощутить воедино восхищение, уступку, долг, сострадание и ужас от неожиданного соседства между Богом и зверем, и что еще! — тут действительно завязали себе такой душевный узел, равного которому не сыщешь! Даже сострадательное любопытство мудрейшего знатока людей окажется бессильным угадать, как удастся той или иной женщине обрести себя в этом решении загадки и в этой загадке решения и какое ужасное, далеко простирающееся подозрение должно при этом шевелиться в бедной, вышедшей из пазов душе, как, наконец, именно в этом пункте бросает якорь последняя философия и скепсис женщины! — После этого — глубокое молчание, как и до этого: и часто молчание перед собою, закрывание глаз на себя. — Оттого молодые женщины весьма стараются выглядеть поверхностными и рассеянными; наиболее утонченные среди них напускают на себя некоего рода нахальство. — Женщины с легкостью воспринимают своих мужей как вопросительный знак своей чести, а своих детей как апологию или искупление — они нуждаются в детях и желают их себе в совершенно ином смысле, чем желает себе детей мужчина. — Короче, к женщинам никогда нельзя быть достаточно снисходительным!

72

Матери. Звери думают о самках иначе, чем мужчины; самка ценится ими как продуктивное существо. Отцовской любви у них нет, но что-то вроде любви к детенышам своей возлюбленной и привычки к ним присуще им. Самки же получают в детях удовлетворение своего властолюбия, некую собственность, некое занятие, нечто вполне им понятное, с чем можно дать волю языку: все это вместе и составляет материнскую любовь — позволительно сравнить ее с любовью художника к своему произведению. Беременность сделала женщин более мягкими, более терпеливыми, более пугливыми, более смиренными; равным образом и духовная беременность формирует характер созерцательной натуры, которая родственна женскому характеру: это матери-самцы. — У животных прекрасным считается мужской пол.

73

Священная жестокость. К одному святому подошел человек с новорожденным младенцем на руках. «Что делать мне

с этим ребенком? — спросил он. — Он жалок, уродлив и недостаточно живой, чтобы умереть». «Убей его, — вскричал святой ужасным голосом, — убей его и держи его затем три дня и три ночи на руках, чтобы сохранить себе об этом память: тогда ты уже не родишь ребенка, покуда не придет и твое время рожать». — Услышав это, человек ушел разочарованный, и многие осуждали святого за жестокий совет убить младенца. «А разве не более жестоко оставить его в живых?» — сказал святой.

74

Неудачницы. Никогда не везет бедным женщинам, которые в присутствии того, кого они любят, становятся беспокойными и неуверенными и слишком много говорят: ибо мужчины надежнее всего клюют на несколько таинственную и флегматичную нежность.

75

Третий пол. «Маленький мужчина — это парадокс, но все-таки мужчина, — а вот маленькие женушки, в сравнении с высокими женщинами, кажутся мне принадлежащими к какому-то другому полу», — сказал один старый танцмейстер. Маленькая женщина никогда не красива — сказал старый Аристотель.

76

Величайшая опасность. Если бы во все времена не было такого излишка людей, которые не считали бы дисциплину головы — свою «разумность» — своей гордостью, обязанностью, добродетелью, которых, в качестве друзей «здорового смысла», не оскорбляло бы и не стыдило всякое фантазирование и распутство мысли, то человечество давным-давно погибло бы! Над ним всегда повисало и продолжает повисать, как величайшая его опасность, раздражающееся *помешательство* — так именно называется вспышка произвола в чувствовании, зрении и слухе, смакование головной невоспитанности, радость безрассудства. Не истина и достоверность оказываются антиподом мира помешанных, но общность и общеобязательность какой-либо веры, короче, отсутствие своеволия в суждениях. И величайшей работой людей было до сих пор достичь *единодушия* во взгляде на множество вещей и обложить себя *законом этого единодушия* — все равно, истинны эти вещи или ложны. Эта дисциплина головы и сохранила человечество, — но противоположные влечения все еще столь могущественны, что

будущее рода человеческого, по существу, внушает мало доверия. Образ вещей все еще движется и расплывается, и, может быть, нынче больше и быстрее, чем когда-либо; как раз изысканнейшие умы противятся все еще этой общеобязательности — прежде всего исследователи *истины!* Вера, понятая как единоверие, все еще вызывает отвращение и новую похотливость в более утонченных головах, и уже медленный темп, предписываемый ею всем духовным процессам, это раздражение черепахе, признанное здесь за норму, делает художников и поэтов перебежчиками — в этих-то нетерпеливых умах и раздражается форменная тяга к помешательству, ибо помешательству свойствен такой веселый темп! Итак, требуется добродетельный интеллект — ах! я хочу употребить самое недвусмысленное слово — требуется *добродетельная глупость*, требуется незыблемый метроном *медленного ума*, дабы приверженцы великой совокупной веры пребывали совместно и продолжали танцевать свой танец: этого властно требует самая первостепенная нужда. *Мы, прочие, суть исключение и опасность* — мы вечно нуждаемся в защите! — Что ж, и в пользу исключения можно сказать кое-что, *предположив, что оно никогда не хочет стать правилом.*

77

Животное с чистой совестью. Пошлое во всем том, что нравится на юге Европы — будь это итальянская опера (например, Россини и Беллини) или испанский приключенческий роман (лучше всего доступный нам во французском пересказе «Жиль Блаза»²⁰), — не ускользает от меня, но и не оскорбляет меня, равным образом как и пошлость, с которою встречаешься, прогуливаясь по Помпее и даже, по сути, читая всякую античную книгу: отчего это происходит? Оттого ли, что здесь отсутствует стыд и все пошлое выступает столь же надежно и самоуверенно, как нечто благородное, прелестное и исполненное страсти в аналогичного рода музыке или романе? «Животное, как и человек, имеет свои права; пусть же оно бегаёт себе на воле, а ты, милый мой сородич, тоже еще животное, несмотря ни на что!» — таковой представляется мне типичная и своеобразная мораль южан. Дурной вкус обладает своими правами, как и хороший, и даже некоторым преимуществом перед ним, в случае если он имеет больший спрос, гарантирует удовлетворение и пользуется как бы общим языком и безусловно понятными личинами и жестами; напротив, хороший, изысканный вкус всегда заключает в себе нечто ищущее, рискованное, нечто не вполне уверенное в своей понятности — он никогда не был

и не может быть народным! Народною была и остается *маска*! Так пусть же резвится себе весь этот маскарад в мелодиях и каденциях, в скачках и увеселениях ритма этих опер! Совсем как в античной жизни! Разве понимают что-либо в ней, если не понимают наслаждения маской, чистой совести всего маскарадного! Здесь омовение и отдохновение античного духа — и, может статься, редким и возвышенным натурам древнего мира омовение это было необходимее, чем пошлым.— Напротив, какой-нибудь пошлый оборот в северных произведениях, скажем в немецкой музыке, оскорбляет меня несказанно. Здесь *стыд* всегда тут как тут; художник опускался ниже себя и не мог не краснеть при этом: мы стыдимся вместе с ним и чувствуем себя столь оскорбленными, так как догадываемся, что он счел необходимым опуститься ради нас.

78

За что мы должны быть благодарны. Только художники, и в особенности художники сцены, привили людям зрение и слух, позволяющие им с некоторым удовольствием слышать и видеть, что каждый сам представляет из себя, сам переживает, сам хочет; только *они* научили нас ценить героя, скрытого в каждом из обыденных людей, и искусству — издали и как бы упрощенно и просветленно взирать на самого себя, как на героя,—искусству «инсценировать себя» перед собой. Лишь таким путем одолеваяем мы некоторые присущие нам низменные детали! Без этого искусства мы были бы не чем иным, как передним планом, и жили бы полностью во власти той оптики, благодаря которой ближайшее и пошлейшее выглядит чудовищно укрупненным и как бы самой действительностью.— Быть может, аналогичная заслуга принадлежит и той религии, которая велела рассматривать греховность каждого отдельного человека через увеличительное стекло и превращала грешника в великого бессмертного преступника: расписывая человеку вечные перспективы, она учила его видеть себя издали и как нечто минувшее и целое.

79

Прелесть несовершенства. Я вижу здесь поэта, который, подобно иным людям, больше привлекает своими несовершенствами, чем всем тем, что выходит из его рук в законченном и совершенном виде,— да, эта его неспособность сулит ему гораздо большую выгоду и славу, чем полнота его сил. Его произведения никогда не высказывают полностью того, что ему, собственно, хотелось бы высказать, что ему *хотелось бы увидеть* — словно бы он имел всегда предвкушение видения

и никогда самого видения: но в душе его осталась необыкновенная тяга к этому видению, и из нее черпает он свою столь же необыкновенную словоохотливость вожделения и волчьего аппетита. Ею возносит он своего слушателя над собственным творением и всеми «творениями» и дает ему крылья взлететь на такую высоту, куда еще никогда не взлетали слушатели: и вот, сами ставши поэтами и визионерами, платят они дань удивления виновнику их счастья, словно бы он непосредственно привел их к лицезрению своей святости и последней тайны, словно бы он достиг своей цели и действительно *узрел* свое видение и сообщил его другим. Его слава выгадывает от того, что он, собственно говоря, не достигает цели.

80

Искусство и природа. Греки (или, по крайней мере, афиняне) были небезразличны к красноречию — они даже испытывали к этому ненасытное влечение, которое больше, чем что-либо другое, отличает их от не-греков. Посему даже от сценической страсти требовали они красноречивости и охотно сносили неестественность драматических стихов — ведь в природе страсть столь скупа на слова! столь нема и стеснена! А когда она находит слова, то выглядит, к стыду своему, столь путаной и безрассудной! И вот все мы, благодаря грекам, привыкли к этой искусственности на сцене, как выносим мы, и выносим охотно, благодаря итальянцам, ту другую искусственность — *поющую* страсть. — Это стало нашей потребностью, которую мы не можем удовлетворить через действительность, — слушать, как складно и обстоятельно говорят люди в труднейших положениях; нас восхищает теперь, когда трагический герой находит еще слова, доводы, красноречивые жесты и в целом ясность ума там, где жизнь приближается к бездне и где действительный человек чаще всего теряет голову и уж во всяком случае красноречие. Этот род *отклонения от природы* является, быть может, приятнейшим лакомством для гордости человека; из-за него-то и любит он вообще искусство, как выражение высокой, героической неестественности и конвенции. Драматического поэта справедливо осыпают упреками, если он не все претворяет в разум и слово, но всегда удерживает при себе какой-то остаток *молчания*: равным образом испытывают неудовлетворенность и оперным композитором, который способен подобрать для высшего аффекта не мелодию, а всего лишь эмоциональное «естественное» бормотание и выкрикивание. Здесь *следует* как раз противоречить природе! Здесь как раз пошлая привлекательность иллюзии *должна* уступить более

высокой привлекательности! Греки зашли по этому пути далеко — до ужаса далеко! Подобно тому как они в максимальной степени суживали сцену и запрещали себе всякое воздействие глубиной заднего плана, подобно тому как они лишали актера возможности мимики и свободных движений и превращали его в торжественное, накрахмаленное, маскарадное чучело, так и у самой страсти отнимали они глубину заднего фона и предписывали ей закон изящного слова; они вообще делали все, чтобы противодействовать элементарному воздействию образов, возбуждающих страх и сострадание: *они как раз не хотели страха и сострадания* — честь и слава Аристотелю! но он, несомненно, не попал в бровь, не говоря уже о глазе, когда говорил о последней цели греческой трагедии! Пусть же рассмотрят греческих трагиков в том, чем главным образом возбуждалось их прилежание, их изобретательность, их соперничество — наверняка уж не намерением потрясать зрителей аффектами! Афинянин шел в театр *слушать изящные речи!* И об изящных речах шло дело у Софокла! — да простится мне эта ересь! — Совсем иначе обстоит с *серьезной оперой*: все ее мастера хлопочут о том, чтобы придать своим действующим лицам бóльшую непонятность. «Случайно подобранное слово может прийти на помощь невнимательному слушателю; в целом же ситуация должна сама объяснять себя — *речи* сами по себе пусты!» — Так думают все они, и так все они валяют дурака со словами. Быть может, им недоставало лишь мужества полностью выразить свое последнее презрение к слову: еще чуточку нахальства у Россини, и он оставил бы для пения сплошное ля-ля-ля-ля, — и это было бы разумно! Оперным персонажам не следовало бы верить «на слово», с них вполне достаточно и тона! Вот то самое различие, та прекрасная *неестественность*, ради которой ходят в оперу! Даже *recitativo secco* не хочет, собственно говоря, быть выслушанным как слово и текст: этот род полумузыки должен, скорее, служить музыкальному уху маленькой передышкой (передышкой от *мелодии*, как самой утонченной, а стало быть, и самой утомительной услады этого искусства), — но очень скоро и чем-то другим, именно: возрастающим нетерпением, возрастающим сопротивлением, новым вожделением к *полной* музыке, к мелодии. — Что можно сказать с этой точки зрения об искусстве Рихарда Вагнера? Может быть, то же самое? Может быть, нечто иное? Часто мне вот-вот казалось, что слова и музыку его творений следовало бы выучивать наизусть до исполнения: ибо без этого — так казалось мне — не будут *услышаны* ни слова, ни сама музыка.

81

Греческий вкус. «Что же здесь прекрасного? — сказал тот землемер после представления «Ифигении». — Этим ничего не

доказывается!»²¹ Как будто греки были так уж и далеки от этого вкуса? У Софокла, по крайней мере, «все доказывается».

82

L'esprit как нечто негреческое. Греки во всем своем мышлении неопишимо логичны и просты; никогда, по крайней мере за все долгое время их процветания, они не пресыщались этим, что частенько случается с французами, которые весьма охотно делают маленькие прыжки в противоположную сторону и, собственно, лишь в том случае ладят с духом логики, когда он множеством таких маленьких обратных прыжков выказывает свою светскую учтивость, свое светское самоотрицание. Логика представляется им необходимою, как хлеб и вода, но в то же время, подобно последним, оказывается для них некоторого рода тюремной пищей, когда смакуется в чистом и черством виде. В хорошем обществе никогда не следует выставлять себя полностью и единственно правым, как этого требует всякая чистая логика: отсюда маленькая доза неразумия во всяком французском *esprit*.— Чувство общительности у греков было гораздо менее развито, чем у французов теперь и когда-либо: отсюда так мало *esprit* у их остроумнейших людей, отсюда так мало остроумия даже у их острословов, отсюда — ах! уже и этим моим словам не поверят, а сколько еще подобных слов у меня на душе! — *Est res magna tacere*²² — говорит Марциал со всеми болтливými.

83

Переводы. Можно оценивать степень исторического чувства, которым обладает данная эпоха, по тому, как в эту эпоху делаются переводы и усваивается дух минувших эпох и книг. Французы времен Корнелия и даже еще времен Революции овладевали римской древностью способом, для которого нам недостает больше мужества — благодаря нашему более высокому историческому чувству. А сама римская древность: сколь властно и в то же время наивно накладывала она свою руку на все хорошее и высокое в более древней греческой древности! Как переводили они ее в самое гущу римской современности! Как умышленно и беспечно стирали они пыль с крылец бабочки — миг! Так, Гораций переводил местами Алкея или Архилоха, а Проперций — Каллимаха и Филета (поэтов одинакового ранга с Феокритом, если только мы *вправе* судить): что им было до того, что сам творец пережил в себе нечто и вписал в свое стихотворение знаки этого переживания! — как поэты, они были

врагами антикварного духа-ищейки, опережающего историческое чувство; как поэты, они не считались с этими совершенно личными вещами и именами и со всем, что, в качестве национального костюма и маски, было свойственно какому-нибудь городу, какому-нибудь побережью, какому-нибудь столетию, но на лету подменяли их современным и римским. Они как бы спрашивают нас: «Неужели нам не следовало обновить для себя старину и уложиться в нее *самим*? Разве мы не вправе вдохнуть нашу душу в это мертвое тело? Ибо теперь оно уже мертво: как отвратительно все мертвое!» — Им было неведомо смакование исторического чувства; прошлое и чуждое было им в тягость и оказывалось для них, как римлян, стимулом к римскому завоеванию. На деле перевод был тогда завоеванием — не только в том смысле, что пренебрегали историческим, — нет, к этому добавляли намек на современное; прежде всего, зачеркивали имя поэта и ставили на его место свое — без какого-либо ощущения воровства, но с пречистой совестью *imperii Romani*.

84

О происхождении поэзии. Любители всего фантастического в человеке, придерживающиеся в то же время учения об инстинктивной нравственности, судят следующим образом: «Если бы во все времена чтили пользу как высшее Божество, откуда тогда могла бы взяться во всем мире поэзия? — эта ритмизация речи, которая, скорее, препятствует, чем содействует, ясности высказывания и которая, несмотря на это, бурно произросла и продолжает расти по всей земле, словно некая насмешка над всякой полезной целесообразностью! Девственно прекрасное безрассудство поэзии опровергает вас, утилитаристы! Именно стремление *освободиться* однажды от пользы и возвысило человека, вдохновив его к нравственности и искусству!» Что ж, я должен здесь однажды польстить утилитаристам — ведь им так редко доводится быть правыми, что просто жалость берет! В те старые времена, которые вызвали к жизни поэзию, дело шло все-таки о пользе, и при этом весьма большой пользе, связанной с тем, что вносили в речь ритм, эту силу, наново упорядочивающую все атомы предложения, вынуждающую выбирать слова, придающую мысли новую окраску и делающую ее более темной, отчужденной, отдаленной: разумеется, то было *суеверной полезностью*. С помощью ритма человеческая просьба должна была глубже запечатлеться в памяти богов, после того как заметили, что человек лучше запоминает стихи, чем бессвязную речь; равным образом рассчитывали с помощью ритмического отстукивания

быть услышанными на более далекие расстояния; ритмизированная молитва, казалось бы, быстрее доходила до слуха богов. Но прежде всего хотели извлечь пользу из той стихийной одержимости, которую человек испытывает на себе при слушании музыки: ритм есть принуждение; он вызывает неодолимую тягу к податливости, соучастию; не только ноги, но и сама душа начинает идти в такт,—предполагалось, что и душа богов! Ритмом, стало быть, тщились *принудить* их и применить к ним насилие: поэзию набрасывали на них, как магический аркан. Существовало еще одно, более диковинное представление,—и, возможно, именно оно сильнее всего способствовало возникновению поэзии. У пифагорейцев оно появляется как философское учение и воспитательная уловка, но и задолго до философов в музыке видели силу разряжать аффекты, очищать душу, смягчать *ferocia animi*²³—и именно через ритмическое в музыке. Когда утрачивалась нормальная напряженность и гармония души, приходилось *танцевать* под такт певца—таков был рецепт этого врачевания. Им Терпандр утихомирил бунт, Эмпедокл унял бесноватого, Дамон очистил любострастного юношу; им же исцеляли и одичавших, мстительных богов. Прежде всего тем, что доводили до крайности опьянение и распушенность их аффектов, стало быть, делая одержимого безумным, а мстительного упоенным мстью: все оргиастические культы стремятся внезапно разрядить *ferocia* какого-то божества и превратить ее в оргию, дабы вслед за этим оно чувствовало себя свободнее и спокойнее и оставило человека в покое. *Мелос*, по своему корню, означает успокоительное средство, не потому, что сам он спокоен, а потому, что успокаивает его воздействие.—И не только в культовых, но и в мирских песнопениях древнейших времен наличествует предпосылка, что ритмическое оказывает магическую силу, скажем, при черпании воды или гребле: песня есть заклинание действующих здесь демонов, она делает их сговорчивыми, связывает их в действиях и превращает их в орудие человека. И при любом занятии имеется повод к пению—*всякое* занятие свершается при пособничестве духов: заговоры и заклинания—такова, кажется, первоначальная форма поэзии. Если стихи были в употреблении и у оракула—греки говорили, что гексаметр был изобретен в Дельфах,—то и здесь должен был ритм оказывать давление. Прорекаться означает первоначально (по кажущемуся мне вероятным выводу греческого слова): дать назначить себе нечто; надеются принудить будущее тем, что склоняют на свою сторону Аполлона, который, согласно древнейшему представлению, есть нечто гораздо большее, чем только провидящий бог. В момент, когда произносится формула, буквально и достаточно ритмично, она связывает будущее:

формула же есть изобретение Аполлона, который, будучи богом ритмов, может связывать также богинь судьбы.— Рассматривая и спрашивая в целом: было ли для старого, суеверного людского рода вообще что-либо *более полезное*, чем ритм? С ним можно было достигнуть всего: магически воздействовать работе; заставить какое-нибудь божество явиться, приблизиться, выслушать; приуготовить себе будущее по своему усмотрению; разрядить собственную душу от какого-либо излишка (страха, мании, сострадания, мстительности), и не только собственную душу, но и душу злейшего из демонов,— без стихов были ничем, со стихами становились почти богом. Это коренное чувство так и не было полностью искоренено,— и еще нынче, по тысячелетнему тщанию избавиться от подобного суеверия, даже мудрейший из нас оказывается при случае в дураках у ритма, хотя бы уже в том одном, что мысль *ощущается им более истинной*, когда она обладает метрической формой и приходит с божественным приплясом. Разве это не весьма забавно, что серьезнейшие философы, как бы строго ни относились они к этому вообще, все еще апеллируют к *поэтическим изречениям*, дабы сообщить своим мыслям силу и достоверность?— а между тем для истины опаснее, когда поэт ее одобряет, чем когда он ей противоречит! Ибо, как говорит Гомер: «Много лгут поэты!»

85

Доброе и прекрасное. Художники вечно *прославляют*— они и не делают ничего иного,— и прославляют как раз все те состояния и вещи, о которых идет молва, что при них и в них человек может однажды почувствовать себя добрым, или великим, или упоенным, или веселым, или благополучным и мудрым. Эти *отборные* вещи и состояния, значимость которых для человеческого счастья считается прочно установленной, и суть объекты художников: последние всегда пребывают в засаде, силясь открыть их и перетянуть в область искусства. Я хочу сказать, что не сами они являются оценщиками счастья и счастливого, но что они постоянно торчат в окружении этих оценщиков, полные величайшего любопытства и желания тотчас же воспользоваться их оценками. Поскольку же они, кроме нетерпения, обладают вдобавок глубокими легкими герольдов и ногами скороходов, то они оказываются всегда в числе первых прославителей *нового* блага и зачастую *кажутся* людьми, впервые назвавшими его благом и оценившими его как благо. Но это, как сказано,— заблуждение: они лишь более проворны и более крикливы, чем действительные оценщики.— Кто же они, эти действительные оценщики?— Богатые и праздные люди.

О театре. Сегодняшний день вновь подарил мне сильные и высокие чувства, и будь мне этим вечером дано насладиться музыкой и искусством, я бы наверняка знал, какой музыки и какого искусства мне *не* хочется, именно: всякого такого, которое тщится опьянить своих слушателей и *взвинтить* их до мгновения сильного и высокого чувства — этих людей будничной души, схожих в вечерние часы не с победителями на триумфальных колесницах, а с усталыми мулами, которых жизнь слишком уж часто стегала плетью. Что вообще знали бы о «более высоких настроениях» эти люди, не будь опьяняющих средств и идеальных подстегиваний плетью! — и вот же, у них есть свои вдохновители, подобно тому как у них есть свои вина. Но что *мне* до их напитков и их опьянения! Зачем вдохновленному вино! Скорее, он смотрит с некоторым отвращением на средства и на посредников, которые должны вызвать здесь какое-то действие без достаточного основания — обезьянье передразнивание высокого прилива души! — Как? Кроту дарят крылья и гордое воображение — перед сном, прежде чем он заползет в свою нору? Его посылают в театр и приставляют увеличительные стекла к его слепым и утомленным глазам? Люди, чья жизнь не «поступок», а только гешефт, сидят перед подмостками и глазают на чужеродных существ, для которых жизнь есть нечто большее, чем гешефт? «Так оно и подобает, — говорите вы, — это так занимательно, этого требует образование!» — Что ж! Значит, мне слишком уж часто недостает образования, ибо слишком уж часто это зрелище вызывает во мне чувство гадливости. Кто в себе самом не испытывает недостатка в трагедии и комедии, тот охотно держится подальше от театра; или, в виде исключения, весь ход событий — включая театр, публику и поэта — оборачивается для него собственным трагическим и комическим спектаклем, так что сама поставленная пьеса мало волнует его. Кто сам есть нечто вроде Фауста и Манфреда, что ему до театральных Фаустов и Манфредов! — кроме разве мысли о том, что в театре вообще изображаются подобные типы. *Сильнейшие* мысли и страсти перед теми, кто не способен ни к мысли, ни к страсти, — лишь к *опьянению!* И *первые* как средство к *последнему!* Театр, как и музыка, — курение гашиша и жевание бетеля европейцев! О, кто расскажет нам всю историю наркотиков! — это почти история «образования», так называемого высшего образования!

*О тщеславии художников*²⁴. Полагаю, что художники часто не знают, что им лучше всего удастся, ибо они слишком тщес-

лавны, и их чувство обращено к чему-то более гордому, чем, по-видимому, являются эти маленькие растения, которые умеют в действительном совершенстве, неизведанно, причудливо, прекрасно расти на своей почве. Настоящий дар их собственно сада и виноградника оценивается ими невзначай, и их любовь принадлежит к иному порядку, чем их пронизательность. Вот музыкант, который больше, чем какой-либо другой, обладает мастерством извлекать звуки из царства страждущих, угнетенных, измученных душ и одарять речью даже немых зверей. Никто не сравнится с ним в красках поздней осени, в неопишимо трогательном счастье последнего, ускользающего, мимолетнейшего наслаждения; ему ведомы звуки для тех таинственно зловещих полуночных души, когда, казалось бы, распадается связь между причиной и действием и в каждое мгновение может возникнуть нечто «из ничего»; он удачнее всего черпает с самого дна человеческого счастья и словно бы из опорожненного кубка его, где горчайшие и противнейшие капли за здравие и за упокой слились со сладчайшими; он знает, как устало влачится душа, которая уже не может прыгать и летать, не может даже ходить; у него робкий взгляд затаенной скорби, безутешного понимания, разлуки без объяснения; да, как Орфей всякого таинственного убожества, он выше *кого-либо*, и им впервые было вообще внесено в искусство нечто такое, что до сих пор казалось невыразимым и даже недостойным искусства, что словами можно было только спугнуть, а не поймать,— нечто совсем крохотное и микроскопическое в душе: да, он мастер по части совсем крохотного. Но он не хочет быть им! Его *натура* любит, скорее, большие стены и отважную фресковую живопись! Он не видит того, что его *дух* обладает иным вкусом и склонностью и любит больше всего ютиться в уголках развалившихся домов: там, скрытый, скрытый от самого себя, пишет он свои подлинные шедевры, которые все очень коротки, часто лишь в *один* такт,— там лишь становится он вполне искусным, великим и совершенным, может быть, только там.— Но он не знает этого! Он слишком тщеславен, чтобы знать это.

88

Серьезность в отношении истины. Серьезность в отношении истины! Сколько много различного разумеют люди под этими словами! Одни и те же воззрения и способы доказательства и проверки, воспринимаемые каким-нибудь мыслителем как легкомыслие, которому он, к стыду своему, поддается в то или иное время,— эти же воззрения в каком-либо художнике, натолкнувшись на них и временно увлекшемся ими, могут навести его на мысль о том, что теперь им овладела глубочайшая

серьезность в отношении истины и что достойно удивления, каким образом он, хотя и художник, выказывает столь серьезное стремление к тому, что является противоположностью иллюзорного. Итак, вполне возможно, что *некто* именно пафосом своей серьезности выдает, сколь поверхностно и невзыскательно витал доселе его дух в царстве познания.— И разве не оказывается все то, что представляется нам весомым, нашим предателем? Оно показывает, что мы в состоянии взвесить и для чего именно мы не обладаем никакими весами.

89

Теперь и прежде. К чему нам все наше искусство произведений искусства, если мы лишаемся того более высокого искусства — искусства празднеств! Прежде все произведения искусства выставлялись на большой праздничной улице человечества, как памятки и памятники высоких и блаженных моментов. Нынче же хотят произведениями искусства совлечь бедных, истощенных и больных с большой страждущей улицы человечества ради одного похотливого мгновеньца; им предлагают маленькое опьянение и безрассудство.

90

Свет и тени. Книги и записи у различных мыслителей совершенно различны: один собрал в книге свет, который он наспех сумел похитить у лучей светящего ему познания и унести домой; другой передает только тени, серые и черные послеобразы того, что накануне встало в его душе.

91

Предостережение. Альфьери, как известно, изрядно налгал, рассказывая удивленным современникам историю своей жизни. Он лгал из того деспотизма по отношению к самому себе, каковой он, к примеру, выказал, когда создавал собственный язык и тиранически вымучивал в себе поэта; в конце концов ему удалось найти строгую форму возвышенного, в которую он *втиснул* свою жизнь и свою память: должно быть, это стоило больших мучений.— Я нисколько не поверил бы и биографии Платона, им самим написанной; равным образом и Руссо или Дантовой *vita nuova*²⁵.

92

Проза и поэзия. Однако вспомните, что великие мастера прозы почти всегда были и поэтами, публично или только

украдкой и «взаперти»; и поистине, хорошую прозу пишут только *перед лицом поэзии!* Ибо проза есть непрерывная учтивая война с поэзией: вся ее прелесть состоит в том, что она постоянно избегает поэзии и противоречит ей; каждая абстракция хочет обернуться плутовством в отношении поэзии и как бы насмешливым тоном; каждая сухость и холодность рассчитана на то, чтобы повергнуть милую Богиню в милое отчаяние; часто случаются сближения, мгновенные примирения и тотчас же внезапный отскок и хохот; часто подымается занавес и выпускается резкий свет как раз в тот момент, когда Богиня наслаждается своими сумерками и матовыми цветами; часто срывают слово прямо с ее уст и распевают его на такой мотив, что она нежными руками придерживает нежные ушки,— и есть еще тысячи прочих удовольствий войны, включая поражения, о которых непоэтические, так называемые прозаичные люди и знать ничего не знают: на то они и говорят только дурной прозой! *Война есть мать всех хороших вещей*, война есть также мать хорошей прозы!— Это столетие насчитывает четырех весьма необычных и истинно поэтических писателей, достигших в прозе такого мастерства, для которого не созрело еще это столетие— из-за недостатка поэзии, как было указано. Отвлекаясь от Гёте, к которому по справедливости апеллирует породившее его столетие, я вижу только Джакомо Леопарди, Проспера Мериме, Ралфа Уолдо Эмерсона и Уолтера Сведжа Лендора, автора *Imaginary conversations*²⁶, как достойных называться мастерами прозы.

93

Так зачем же ты пишешь? А: Я не принадлежу к тем, кто мыслит с непросохшим пером в руке, и еще менее к тем, кто полностью отдается страстям перед чернильницей, сидя на своем стуле и глаза на бумагу. Я злюсь или стыжусь всякого писания; писание для меня естественная потребность— мне противно говорить об этом даже в сравнениях. Б: Так зачем же ты тогда пишешь? А: Н-да, мой дорогой, между нами говоря, я до сих пор не нашел еще другого средства избавиться от своих мыслей. Б: А зачем хочешь ты *избавиться* от них? А: Зачем я хочу? Хочу ли я? Я должен.— Б: Довольно! Довольно!

94

Посмертный рост. Та маленькая отважная речь о нравственных делах, которую Фонтенель набросал в своих бессмертных «Разговорах в царстве мертвецов», считалась в его время собранием парадоксов и игрою неблагонадежного остроумия;

даже высшие судьи вкуса и ума не принимали ее уже во внимание,— возможно, и сам Фонтенель. Теперь происходит нечто невероятное: эти мысли становятся истинами! Наука *доказывает* их! Игра принимает серьезный оборот! И мы читаем эти диалоги с иным ощущением, чем читали их Вольтер и Гельвеций, и невольно возводим их автора в иной и *гораздо более высокий* ранг умов, чем это делали его современники,— правы ли мы? неправы ли?

95

Шамфор. Что как раз такой знаток людей и толпы, как Шамфор, спешил на выручку толпе, а не оставался в стороне в философском самоотречении и обороне, это я могу объяснить себе не иначе как следующим образом: инстинкт в нем был сильнее его мудрости и никогда не был удовлетворен, инстинкт ненависти ко всякому знатному происхождению: быть может, старая, слишком понятная ненависть его матери, священной заговорившая в нем из любви к матери,— инстинкт мести, затаившийся в нем с детских лет и ждущий удобного момента отомстить за мать. И теперь жизнь и гений его и, ах! всего сильнее отцовская кровь в его жилах — в течение многих, многих лет — соблазняли его примкнуть именно к этой знати и сравняться с нею! В конце концов, однако, ему стал невыносим его собственный вид, вид «старого человека» при старом режиме; пылкое, страстное покаяние охватило его, и *в этом состоянии* он облачился в плебейскую одежду, как *своего* рода власяницу! Упущенная месть обернулась ему нечистой совестью.— Оставайся тогда Шамфор хоть на один градус больше философом, революция не получила бы своей трагической остроты и своего самого колючего жала: она выглядела бы гораздо более глупым событием и не оказалась бы таким соблазном умов. Но ненависть и месть Шамфора воспитали целое поколение: эту школу прошли и сиятельнейшие особы. Подумайте-ка над тем, что Мирабо смотрел на Шамфора как на свое высшее и старшее Я, от которого он ждал побуждений, предостережений и приговоров, терпеливо снося их,— Мирабо, принадлежащий, как человек, к совершенно иному рангу величия, чем даже первые среди государственных величин вчерашнего и сегодняшнего дня.— Странно, что, несмотря на такого друга и заступника — сохранились даже письма Мирабо к Шамфору,— этот остроумнейший из всех моралистов остался чужд французам, не иначе как и Стендаль, который, быть может, среди всех французов *этого* столетия обладал умнейшими глазами и ушами. Оттого ли, что последний, в сущности, заключал в себе слишком много немецкого и английского, чтобы быть еще сносным для пари-

жан? — тогда как Шамфор, человек, богатый душевными глубинами и подоплеками, угрюмый, страдающий, пылкий, — мыслитель, считавший смех необходимым лекарством от жизни и полагавший едва ли не потерянным каждый день, когда он не смеялся, — выходящий, скорее, итальянцем и кровником Данте и Леопарди, чем французом! Известны последние слова Шамфора: «Ah! mon ami, — сказал он Сьейсу, — je m'en vais enfin de ce monde, où il faut que le coeur se brise ou se bronce»²⁷. Это наверняка не слова умирающего француза!

96

Два оратора. Из этих двух ораторов один лишь тогда в полной мере овладевает своим делом, когда предается страсти: только она перекачивает достаточно крови и жару в его мозг, чтобы принудить его высокую духовность к откровению. Другой силится временами достичь того же, произнося свою речь страстно, громко, пылко и увлекательно, — и терпит по обыкновению неудачу. В таких случаях он очень скоро начинает говорить темно и запутанно, преувеличивает, делает пропуски и возбуждает недоверие к разумности своей речи; он и сам ощущает это недоверие и так объясняет себе внезапные скачки к холодному и отталкивающему тону, который вызывает в слушателе сомнение в искренности его страстей. У него всякий раз ум затопляется страстью: возможно, потому что она в нем сильнее, чем у первого. Но он достигает высоты своих сил, когда противостоит бурному натиску чувства и как бы насмехается над ним: тогда и выступает весь его ум из засады — логичный, насмешливый, игривый и страшный ум.

97

О болтливости писателей. Есть болтливость гнева — часто у Лютера, также у Шопенгауэра. Болтливость из чересчур большого запаса понятийных формул, как у Канта. Болтливость из любви к постоянно новым оборотам речи по поводу одного и того же предмета: ее находят у Монтеня. Болтливость язвительных натур: кто читает современные произведения, вспомнит при этом о двух писателях. Болтливость из любви к добротным словам и языковым формам: нередко в прозе Гёте. Болтливость из чистой склонности к шуму и неразберихе чувств: например, у Карлейля.

98

Во славу Шекспира. Самое прекрасное, что я мог бы сказать во славу Шекспира, человека, есть следующее: он поверил

Бруту и не бросил ни одной пылинки недоверия на этого рода добродетель! Ему он посвятил лучшую свою трагедию — она и поныне называется все еще ложным именем, — ему и ужаснейшему воплощению высокой морали. Независимость души — вот о чем идет здесь речь! Никакая жертва не может здесь быть слишком большой: нужно уметь принести в жертву этому даже лучшего друга, будь он к тому же великолепнейший человек, украшение мира, гений, не имеющий равных себе, — пожертвовать им тогда именно, когда любишь свободу, как свободу великих душ, а от него *этой* свободе грозит опасность: нечто подобное должен был чувствовать Шекспир! Высота, на которую он возносит Цезаря, есть самая тонкая честь, какую он мог оказать Бруту: лишь таким образом возводит он его внутреннюю проблему в чудовищную степень, а равным образом и душевную силу, способную бы разрубить *этот* узел! — Но была ли то действительно политическая свобода, которая исполнила этого поэта сочувствия к Бруту — сделала его сообщником Брута? Или политическая свобода была лишь символикой чего-то невыразимого? Быть может, мы стоим перед каким-то неизвестным темным событием и авантюрой из жизни собственной души поэта, о чем он мог говорить только символами? Что значит вся гамлетовская меланхолия перед меланхолией Брута! — и, может быть, и ее знал Шекспир, как он знал ту, из личного опыта! Может быть, и у него были свои мрачные часы и свой злой ангел, как и у Брута! — Но каковы бы ни были сходства и таинственные связи, перед цельностью облика и добродетелью Брута Шекспир падает ниц и чувствует себя недостойным и чуждым этого: свидетельство тому он вписал в свою трагедию. Дважды вывел он в ней поэта, и оба раза окатил его таким нетерпеливым и окончательным презрением, что это звучит как крик — крик самопрезрения. Брут, даже Брут теряет терпение, когда входит поэт, чванный, напыщенный, назойливый, какими поэты по обыкновению и бывают, словно некое существо, кажущееся битком набитым возможностями величия, в том числе и нравственного величия, и все же редко доводящее его в философии жизненных поступков до хотя бы обыкновенной честности. «Терплю я шутовство в другое время. Война не дело этих стихоплетов. — Любезный, прочь!»²⁸ — восклицает Брут. Переведите эти слова обратно в душу поэта, сочинившего их.

Последователи Шопенгауэра. То, что доводится видеть при соприкосновении культурных народов с варварами, когда низ-

шая культура поначалу последовательно заимствует у высшей ее пороки, слабости и излишества, затем отдается их соблазнам и, наконец, через посредничество усвоенных пороков и слабостей перенимает и некоторую толику подлинной силы высшей культуры,—это можно изучать и здесь, не путешествуя в варварские страны, конечно, в несколько утонченном, одухотворенном и не столь осязательном виде. Что же обыкновенно и первым делом перенимают последователи *Шопенгауэра* в Германии от своего учителя?—те самые, которые сравнительно с его преимущественной культурой должны казаться себе достаточными варварами, чтобы чисто по-варварски поддаться на первых порах ее очарованию и соблазнам. Его ли резкое чутье на факты, его ли взыскание ясности и ума, придающее ему часто столь английскую и столь мало немецкую стать? Или силу его интеллектуальной совести, *выдержавшую* пожизненное противоречие между бытием и волей и принуждавшую его постоянно и почти в каждом пункте противоречить себе и в сочинениях? Или его чистоту в вопросах церкви и христианского Бога?—ибо здесь он был чист, как ни один из немецких философов до него, так что он жил и умер «вольтерьянцем». Или его бессмертное учение об интеллектуальности созерцания, об априорности закона причинности, об орудийной природе интеллекта и несвободе воли? Нет, все это не очаровывает и не ощущается чарующим: но вот мистические увертки Шопенгауэра в тех местах, где опирающийся на факты мыслитель позволяет совращать и портить себя тщеславному влечению быть разгадчиком мира, недоказуемое учение о *единой воле* («все причины суть только случайные причины появления воли в данное время на данном месте», «воля к жизни во всяком существе, даже самом ничтожном, наличествует вполне и безраздельно, столь же полно, как и во всех, которые когда-либо были, суть и будут, вместе взятых»), *отрицание индивида* («все львы суть, в сущности, лишь *один лев*», «множественность индивидов есть видимость»); в равной мере и *развитие* есть лишь видимость—он называет мысли Ламарка «гениальным абсурдным заблуждением»), грезы о *гении* («в эстетическом созерцании индивидуум не есть уже индивидуум, но чистый, безвольный, свободный от страдания и от времени субъект познания», «субъект, вполне растворяясь в созерцаемом предмете, становится сам этим предметом»), бессмыслица о *со-страдании* и об осуществляемом в нем прорыве *principii individuationis* как источнике всякой моральности, добавим сюда и такие положения: «Смерть есть настоящая цель бытия», «а *principii* не может быть прямо отрицаема возможность магического действия, исходящего от уже умершего»—эти и подобные *распутства* и пороки философа всегда принимаются прежде

всего и делаются предметом веры: порокам и распутствам всегда легче всего подражать, и они не требуют долгой подготовки. Но поговорим о знаменитейшем из живущих шопенгауэрианцев, о Рихарде Вагнере.— С ним случилось то, что уже случалось со многими художниками: он ошибся в толковании созданных им образов и не опознал невыраженную философию собственного искусства. Рихард Вагнер до самой середины своей жизни был сбиваем с толку Гегелем; с ним еще раз произошло то же самое, когда он позже вычитал учение Шопенгауэра из своих образов и начал формулировать самого себя в терминах «воли», «гения» и «сострадания». Несмотря на это, истинным останется то, что ничто не идет так вразрез с духом Шопенгауэра, как собственно вагнеровское в героях Вагнера,— я имею в виду невинность высочайшего себялюбия, веру в великую страсть, как в нечто само по себе хорошее, одним словом, зигфридовское в облике его героев. «Все это пахнет скорее Спинозой, чем мною»,— сказал бы, возможно, Шопенгауэр. Таким образом, сколь бы достаточны ни были основания, по которым Вагнеру следовало высматривать себе как раз других философов, а не Шопенгауэра, очарование, которому он подпал в связи с этим мыслителем, сделало его слепым не только ко всем другим философам, но даже к самой науке; его искусство все больше стремится выдать себя за подобие и дополнение шопенгауэровской философии, и все выразительнее отрекается оно от более высокого честолюбия стать подобием и дополнением человеческого познания и науки. И к этому совращает его не только вся таинственная роскошь названной философии, которая совратила бы и какого-нибудь Калиостро: соблазнительями были всегда даже отдельные жесты и аффекты философов! Шопенгауэровской является, например, вагнеровская горячность в связи с порчей немецкого языка; и если это подражание следовало одобрить, то не может быть умолчано и то, что стиль самого Вагнера не в малой степени страдает нарывами и опухолями, один вид которых приводил Шопенгауэра в такое бешенство, и что в отношении пишущих по-немецки вагнерианцев вагнерщина начинает выказывать себя столь опасным образом, как выказывала себя разве что какая-нибудь гегельщина. Шопенгауэровской является и ненависть Вагнера к евреям, которым он не способен воздать справедливости в самом великом их деле: ведь евреи суть изобретатели христианства! Шопенгауэровской является попытка Вагнера истолковать христианство, как завеянное зерно буддизма, и предуготовить Европе, путем временного сближения с католически-христианскими формулами и ощущениями, буддийскую эпоху. Шопенгауэровской является проповедь Вагнера в пользу милосердия к животным; пред-

шественником Шопенгауэра в этом был, как известно, Вольтер, который, возможно, уже умел, подобно своим последователям, маскировать свою ненависть к известного рода вещам и людям милосердием к животным. По крайней мере, ненависть Вагнера к науке, звучащая в его проповеди, внушена отнюдь не духом мягкосердечия и кротости — ни, тем паче, как это разумеется само собой, вообще *духом*. — В конце концов философия художника мало что значит, если она представляет собою как раз философию задним числом и не причиняет никакого вреда самому его искусству. Было бы достаточно опрометчивым невзлюбить художника из-за какого-то случайного, крайне неудачного и надменного маскарада; не будем все-таки забывать, что милые художники вместе и порознь суть немножко актеры, и должны быть актерами, и едва ли протянули бы долго без лицедейства. Останемся верными Вагнеру в том, что есть в нем *подлинного* и самобытного, — и тем именно, что мы, его ученики, останемся верными себе в том, что есть в нас самих подлинного и самобытного. Оставим ему все его интеллектуальные прихоти и конвульсии и рассудим лучше по справедливости, какое диковинное питание и какие потребности *вправе* иметь искусство, подобное его искусству, чтобы быть в состоянии жить и расти! Ничего страшного в том, что, как мыслитель, он бывает кругом неправ; справедливость и терпение — не *его* дело. Достаточно и того, что его жизнь права перед собою и остается таковой: эта жизнь, которая взывает к каждому из нас: «Будь мужчиной и следуй не за мной, а за собой! сам за собой!»²⁹ И *наша* жизнь должна оказаться права перед нами! И мы должны свободно и бесстрашно, в невинной самостоятельности расти и расцветать из самих себя! И вот, при размышлении об этом человеке, у меня еще и сегодня, как и прежде, звучат в ушах следующие слова: «что страсть лучше стоицизма и лицемерия, что быть честным, даже во зле, лучше, чем утратить себя, подчиняясь традиционной морали, что свободный человек равно может быть и добрым и злым, но что человек несвободный — позор для природы и для него нет ни земного, ни небесного утешения, что, наконец, *каждый, кто хочет быть свободным, должен достигнуть этого сам* и что свобода никому не падает в руки, как чудесный дар» («Рихард Вагнер в Байрейте» I 431)³⁰.

100

Учиться почитанию. И почитанию должны люди учиться, как и презрению. Каждый, идущий новыми путями и многих ведущий новыми путями, с удивлением обнаруживает, сколь

нерасторопны и убоги эти многие в изъявлениях своей благодарности и сколь редко вообще *может* изъявляться благодарность. Словно бы всякий раз, когда она собирается заговорить, что-то застрекает в горле, так что она лишь покашливает и, покашливая, снова умолкает. Способ, которым мыслителю приходится проследить воздействие своих мыслей и их преобразующую и сотрясающую силу, граничит почти с комедией: подчас ему кажется, что те, кто подвергся его влиянию, чувствуют себя, в сущности, оскорбленными этим и способны обнаруживать свою оспариваемую, по их опасениям, самостоятельность лишь во всякого рода неучтивостях. Нужны целые поколения, чтобы придумать хотя бы вежливую конвенцию благодарности, и только гораздо позднее наступает момент, где даже в благодарность вносится некоторого рода ум и гениальность. Тогда здесь обыкновенно фигурирует и тот, кто является великим стяжателем благодарности не только за то, что он сам сделал хорошего, но главным образом за то, что постепенно скапливалось его предшественниками, как сокровище высшего и лучшего.

101

Вольтер. Повсюду, где был какой-либо двор, задавал он тон изысканной речи, а вместе и норму стиля для всех пишущих. Но придворный язык есть язык царедворца, *не имеющего никакой профессии* и запрещающего самому себе в разговорах на научные темы все удобные технические выражения, поскольку они отдаются профессией; оттого техническое выражение и все, что выдает специалиста, оказывается в странах придворной культуры неким *пятном на стиле*. Нынче, когда все дворы стали карикатурами вообще, достойно удивления, что сам Вольтер в этом пункте обнаруживает необыкновенную чопорность и педантичность (например, в своем суждении о таких стилистах, как Фонтенель и Монтескье), — мы все уже освобождены от придворного вкуса, в то время как Вольтер был его *завершителем*.

102

Слово к филологам. Есть книги, столь значительные и царственные, что целые поколения ученых используются на то, чтобы их радениями книги эти сохранялись в чистом и понятном виде, — для постоянного упрочнения этой веры и существует филология. Она предполагает, что нет недостатка в тех редкостных людях (даже если они и остаются в тени), которые действительно умеют пользоваться столь значительными книгами: это,

должно быть, те, которые сами пишут или смогли бы писать подобные книги. Я хочу сказать, что филология имеет предпосылкой *благородную веру* — в то, что ради некоторых немногих, которые всегда «придут» и которых нет налицо, должно заведомо справиться с громадным количеством мучительной, даже неопрятной работы: все это работа *in usum Delphinozum*³¹.

103

О немецкой музыке. Немецкая музыка нынче уже потому превосходит всякую другую европейскую музыку, что в ней одной получила выражение перемена, испытанная Европою вследствие революции: только немецкие музыканты знают толк в выражении волнующихся народных масс, в том чудовищном искусственном шуме, который даже не нуждается в том, чтобы быть слишком громким, — тогда как, например, итальянская опера знает лишь хоры прислуги или солдат, но не «народа». Сюда присоединяется и то, что во всей немецкой музыке слышится глубокая бюргерская ревность к знати, в особенности к *esprit* и *élégance* как к выражению придворного, рыцарского, старого, уверенного в самом себе общества. Это вовсе не та музыка, что музыка гётевского певца у врат, которая нравится и «в зале», т. е. самому королю; вот уж где нельзя сказать: «С отвагой рыцари глядят, и взор склонили дамы»³². Уже грация выступает не без припадка угрызений совести в немецкой музыке; лишь с появлением привлекательности (*Anmut*), сельской сестры грации, начинает немец чувствовать себя вполне морально, — и с этого момента все больше и больше, вплоть до своей мечтательной, ученой, часто косолапой «возвышенности», бетховенской возвышенности. Если хотят примыслить человека к *этой* музыке, что ж, пусть представят себе именно Бетховена, каким он предстает рядом с Гёте хотя бы при той встрече в Теплице: как полуварварство рядом с культурой, как народ рядом со знатью, как человек с хорошими задатками рядом с хорошим и более чем «хорошим» человеком, как фантазер рядом с художником, как нуждающийся в утешении рядом с утешенным, как враль и темная личность рядом со справедливым, как чудак и самоистязатель, как дурачки-упоенный, блаженно-несчастливый, прямодушно-невоздержанный, как чванливец и увалень — и, оптом, как «необузданный человек»: таким ощущал и описывал его сам Гёте, Гёте, этот немец-исключение, к которому еще не подыскана достойная музыка! — В конце концов подумайте еще о том, не следует ли признать это и теперь все еще распространяющееся среди немцев презрение к мелодии и захирение чувства мелодии за

дурную демократическую привычку и следствие революции. Ведь мелодии присуща такая явная любовь к законности и такое отвращение ко всему становящемуся, неоформленному, произвольному, что она звучит каким-то отзвуком *прежнего* распорядка дел в Европе и как бы неким соблазном обратного к нему возвращения.

104

О звучании немецкого языка. Известно, откуда происходит немецкий язык, который вот уже около двух-трех столетий является общенемецким литературным языком. Немцы с их почтительным отношением ко всему, что исходило от *двора*, старательно брали себе за образец канцелярщину во всем, чего только им ни приходилось *писать*, стало быть, в письмах, грамотах, заветаниях и т. д. Писать по-канцелярски значило писать по-придворному и по-правительственному — в этом было что-то благородное по сравнению с тем расхожим городским языком, на котором обычно говорили. Постепенно отсюда сделали выводы и стали говорить так, как писали, — это придавало больше благородства в словесных формах, в выборе слов и оборотов и, наконец, в самом звучании: говоря, подделывались под придворное звучание, и подделывание в конце концов стало природой. Возможно, подобного явления — преобладания литературного стиля над расхожею речью и всенародного кривлянья и важничанья как основы общего, а не только диалектального языка — нигде не наблюдалось в полной мере. Я думаю, звучание немецкого языка в Средние века и в особенности после Средневековья было глубоко крестьянским и вульгарным: оно несколько облагородилось в последние столетия, главным образом через то, что чувствовали себя принужденными столь усердно подражать французским, итальянским и испанским звучаниям, и именно со стороны немецкого (и австрийского) дворянства, которое никак не могло довольствоваться родным языком. Но для Монтеня или даже Расина немецкий язык, несмотря на эту выучку, должен был звучать невыносимо пошло, и даже теперь, в устах путешественника, среди итальянской черни звучит он все еще весьма сыро, по-лесному, сипло, словно бы исходя из закоптелых комнат и нецивилизованных местностей. — И вот я замечаю, что нынче снова среди прежних поклонников канцелярщины распространяется аналогичное стремление к аристократичности звучания и что немцы начинают прилаживаться к совсем особенному «звуковому очарованию», которое могло бы надолго стать настоящей угрозой для немецкого языка, — ибо тщетно стали бы искать в Европе более

отвратительных звучаний. Нечто насмешливое, холодное, равнодушное, небрежное в голосе: это нынче звучит для немца «благородно» — и претензия на эту благородность слышится мне в голосах молодых чиновников, учителей, женщин, торговцев; даже маленькие девочки подражают уже этому офицерски-немецкому языку. Ибо офицер, да к тому же прусский, есть изобретатель этого звучания — тот самый офицер, который, как военный и профессионал, обладает тем достойным удивления тактом скромности, которому след бы поучиться решительно всем немцам (включая немецких профессоров и музыкантов!). Но стоит лишь ему начать говорить и двигаться, как он оказывается самой нахальной и самой противной фигурой в старой Европе — сам того не сознавая, без всякого сомнения! Не признают этого и славные немцы, дивящиеся в нем человеку первостепенного и аристократичнейшего общества и охотно позволяющие ему «задавать тон». Этим-то он и занят! — и тону его подражают прежде всего фельдфебели и унтер-офицеры, делающие его еще более грубым. Обратите внимание на командные выкрики, которыми прямо-таки вырываются немецкие города, теперь, когда у всех ворот занимаются строевой подготовкой: какая чванливость, какое бешеное чувство авторитета, какая насмешливая холодность вызвучивается в этом реве! Неужели немцы и в самом деле музыкальный народ? — Несомненно, что немцы нынче милитаризуются в звучании своего языка: по всей вероятности, выучившись говорить по-военному, они примутся вконец и писать по-военному. Ибо привычка к определенным звучаниям внедряется глубоко в характер: в скором времени появятся слова и обороты, а в итоге и мысли как раз впору этим звучаниям! Может быть, и теперь уже пишут по-офицерски; может быть, я слишком мало читаю из того, что пишут теперь в Германии. Но одно знаю я наверняка: официальные немецкие сообщения, проникающие и за границу, инспирированы не немецкой музыкой, но как раз этим новым звучанием безвкусного высокомерия. Почти в каждой речи первого немецкого сановника, и даже тогда, когда он вещает в свой кайзеровский рупор, слышится акцент, от которого с отвращением уклоняется ухо иностранца: но немцы выносят его — они выносят самих себя.

105

Немцы как художники. Если немец однажды действительно предается страсти (а не только по обыкновению из доброй воли к страсти!), то он ведет себя в ней, как следует, и не думает больше о своем поведении. Истина, однако, в том, что он ведет себя тогда весьма нерасторопно и скверно, как бы без такта

и мелодии, так что очевидцы испытывают при этом муку либо умиление, не больше,— *другое дело*, если он воспаряет в возвышенное и восторженное, на что способны иные страсти. Тогда даже немец становится *прекрасным!* Предчувствие того, *на какой высоте* начинает красота изливаться даже на немцев свое очарование, влечет немецких художников ввысь и того выше, в разгул страсти: стало быть, действительное глубокое стремление выйти из скверного и нерасторопного состояния, по крайней мере, выглянуть — туда, в лучший, более легкий, более южный, более солнечный мир. И оттого часто их конвульсии оказываются признаками того, что им хочется *танцевать*: этим бедным медведям, в которых подвизаются скрытые нимфы и лесные боги — а подчас и более высокие божества!

106

Музыка как заступница. «Мне позарез нужен мастер музыки,— сказал один новатор своему ученику,— чтобы он перенял у меня мои мысли и впредь выражал их на своем языке: так я лучше проникну в уши и сердца людей. Музыкой можно совратить людей ко всякому заблуждению и всякой истине: кому удалось бы *опровергнуть* тон?» — «Значит, ты хотел бы считаться неопровержимым?» — сказал его ученик. Новатор возразил: «Я хотел бы, чтобы росток стал деревом. Чтобы учение стало деревом, надо долгое время верить в него; чтобы верить в него, надо считать его неопровержимым. Дереву нужны бури, сомнения, черви, злоба, чтобы оно выявило породу и силу своего ростка; пусть оно сломится, если оно недостаточно сильно! Но росток всегда только уничтожается — не опровергается!» — Когда он сказал это, ученик порывисто воскликнул: «Но я верю в твое дело и считаю его столь крепким, что выскажу решительно все, что лежит у меня еще против него на сердце». — Новатор посмеялся про себя и погрозил ему пальцем. «Такого рода ученики,— сказал он затем,— лучше всех, но они опасны, и не всякое учение выдержит их».

107

Наша последняя благодарность искусству. Если бы мы не одобряли искусств и не изобрели подобного культа недействительного, то сознание всеобщей недействительности и лживости, внушаемое нам теперь наукой,— сознание о мираже и заблуждении, как условия всего познаваемого и воспринимаемого бытия,— было бы совершенно невыносимым. *Честность* приве-

ла бы нас к отвращению и самоубийству. Но вот честности нашей противостоит неприятель, помогающий нам увернуться от таких выводов: искусство, как *добрая* воля к иллюзии. Мы не всегда препятствуем нашему глазу закруглять, уплотнять до конца: и тогда то, что мы несем через поток бывания, не выглядит уже извечным несовершенством,— тогда мы мним, что несем *Богиню*, и по-детски гордимся этим служением. Как эстетический феномен, наше существование все еще *сносно* для нас, и искусством даны нам глаза и руки и прежде всего чистая совесть для того, чтобы мы *смогли* из самих себя сотворить такой феномен. Нам следует время от времени отдыхать от самих себя, вглядываясь в себя извне и сверху, из артистической дали, смеясь *над* собою или плача *над* собою: мы должны открыть того *героя* и вместе того *дурня*, который притаился в нашей страсти к познанию; мы должны время от времени веселиться нашей глупости, дабы остаться веселыми и в нашей мудрости! И именно потому что мы, в конце концов, тяжелые и серьезные люди, и больше гири, чем люди, то ничто не доставляет нам такого удовольствия, как *дурацкий колтак*: он нужен нам для нас самих — всем нам потребно озорное, порхающее, танцующее, насмешливое, ребячливое и блаженное искусство, дабы не лишиться той *свободы над вещами*, которой требует от нас наш идеал. Для нас это было бы *рецидивом* — с нашей раздражительной честностью вполне уткнуться в мораль и ради тех сверхстрогих требований, которые мы в ней ставим себе, стать вполне добродетельными чудищами и чучелами. Мы должны *смочь* встать и *над* моралью, и не только стоять с трусливой одеревенелостью человека, страшась каждого мгновение соскользнуть с нее и упасть, но и парить над нею и играть! Как бы смогли мы для этого обойтись без искусства, без того, чтобы не валять дурака? — И покуда вы хоть как-то еще *стыдитесь* самих себя, вы еще не принадлежите к нам!

Новые схватки. После того как Будда умер, в течение столетий показывали еще его тень в одной пещере — чудовищную страшную тень. Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. — И мы — мы должны победить еще и его тень!

Остережемся! Остережемся думать, что мир есть живое существо. Куда бы он тогда простирался? Чем бы питался? Как мог бы он расти и размножаться? Мы ведь знаем приблизительно, что такое органическое, и нам следовало бы все невыразимо производное, позднее, редкостное, случайное, что только мы ни воспринимаем на земной коре, перетолковывать в терминах существенного, всеобщего, вечного, как это и делают те, кто называет вселенную организмом? Мне это противно. Остережемся и того, чтобы верить, что вселенная есть машина; она наверняка сконструирована не с какой-то целью; словом «машина» мы оказываем ей слишком высокую честь. Остережемся вообще и повсюду предполагать нечто столь формально совершенное, как циклические движения соседних нам звезд; уже один взгляд на Млечный Путь вызывает сомнение, нет ли там более грубых и противоречивых движений, равным образом звезд с вечно-прямолинейными траекториями падения и еще чего-либо аналогичного. Астральный распорядок, в котором мы живем, есть исключение; этот распорядок и обусловленная им внушительная длительность делают возможным еще одно исключение из исключений: образование органического мира. Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен, не в смысле недостающей необходимости, а в смысле недостающего порядка, членения, формы, красоты, мудрости и как бы там еще ни назывались все наши эстетические антропоморфизмы. С точки зрения нашего разума промахи суть правила, исключения отнюдь не составляют тайной цели, и все произведение извечно повторяет свой мотив, который никогда не может быть назван

мелодией,— да и само слово «промахи» есть уже антропоморфизм с характером упрека. Но как могли бы мы порицать или восхвалять вселенную! Остережемся приписывать ей бессердечность и неразумность либо их противоположности: она не совершенна, не прекрасна, не благородна и не хочет стать ничем из этого, она вовсе не стремится подражать человеку! Ее вовсе не трогают наши эстетические и моральные суждения! Ей чуждо и всякое стремление к самосохранению и вообще всякое стремление; она не ведает также никаких законов. Остережемся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинуется, никого, кто нарушает. Зная, что нет никаких целей, вы знаете также, что нет и никакого случая, ибо только рядом с миром целей слово «случай» вообще имеет смысл. Остережемся говорить, что смерть противопоставлена жизни. Живущее есть лишь род мертвого, и притом весьма редкий род.— Остережемся думать, что мир создает вечно новое. Нет никаких вечно сущих субстанций; материя — такое же заблуждение, как Бог элеатов. Но когда придет конец нашим предосторожностям и попечениям? Когда все эти тени Бога перестанут нас омрачать? Когда обезбожим мы вконец природу? Когда будем мы вправе *оприродить* человека чистою, наново обретенною, наново освобожденною природою!

110

Происхождение познания. На протяжении чудовищных отрезков времени интеллект не производил ничего, кроме заблуждений; некоторые из них оказывались полезными и поддерживающими род: кто наталкивался на них или наследовал их, тот вел более удачную борьбу за себя и свое потомство. Подобные ложные верования, передававшиеся все дальше и дальше по наследству и, наконец, ставшие почти родовой основой человека, суть, например, следующие: существуют постоянные вещи; существуют одинаковые вещи; существуют вещи, вещества, тела; вещь есть то, чем она кажется; наша воля свободна; то, что хорошо для меня, хорошо и в себе и для себя. Лишь гораздо позже выступили отрицатели и скептики таких положений,— лишь гораздо позже выступила истина, как бессильнейшая форма познания. Казалось, что с нею жить невозможно, наш организм был устроен в противоположность ей; все его высшие функции, восприятия органов чувств и вообще всякого рода ощущения действовали в контакте с теми испокон веков усвоенными основными заблуждениями. Более того: положения эти стали даже нормами

познания, сообразно которым отмерялось «истинное» и «ложное» — вплоть до отвлеченнейших областей чистой логики. Итак: *способность* познания лежит не в степени его истинности, а в его старости, его органической усвоенности, его свойстве быть условием жизни. Где жизнь и познание казались противоречащими друг другу, там никогда ничто не оспаривалось всерьез; там отрицание и сомнение считались безумием. Те исключительные мыслители, которые, подобно элеатам, хоть и устанавливали противоречия в естественных заблуждениях и упорно настаивали на этом, все-таки верили в то, что и с этой противоположностью можно *жить*: они выдумали мудреца как человека, не подверженного никаким изменениям, безличного, универсального в своем созерцании, который есть одновременно одно и всё и наделен особой способностью для этого вывернутого наизнанку познания; они полагали, что их познание есть в то же время принцип *жизни*. Но чтобы утверждать все это, они должны были *обманывать* себя по части собственного своего состояния: им приходилось измышлять себе безличность и постоянство без перемен, недооценивать сущность познающего, отрицать силу влечений в познании и вообще понимать разум как совершенно свободную, из себя самой возникающую активность; они закрывали глаза на то, что и им удалось прийти к своим положениям, противореча расхожему мнению или стремясь к покою, к единоличному обладанию, к господству. С дальнейшим утончением честности и скепсиса невозможным стало, наконец, существование и этих людей; их жизнь и суждения равным образом оказались зависимыми от древнейших влечений и основных заблуждений всякого чувственно воспринимаемого бытия.— Эта более рафинированная честность и скепсис возникали повсюду, где два противоположных положения оказывались *применимыми* к жизни, поскольку оба уживались с основными заблуждениями, и где, стало быть, можно было спорить о большей или меньшей степени их *полезности* для жизни; равным образом повсюду, где новые положения хоть и не оказывались для жизни полезными, но, по крайней мере, не причиняли ей вреда, будучи обнаружениями склонности к интеллектуальным играм, невинными и блаженными, подобно всяческому играм. Постепенно человеческий мозг наполнялся такими суждениями и убеждениями; в этом клубке возникало брожение, борьба и жажда власти. Не только польза и удовольствие, но и всякий род влечения принимал участие в борьбе за «истины»; интеллектуальная борьба стала занятием, увлечением, призванием, долгом, достоинством — познавание и стремление к истинному заняли, наконец, особое место в ряду прочих потребностей. Отныне не только вера и убе-

ждение, но и испытание, отрицание, недоверие, противоречие стали *властью*; все «злые» инстинкты были подчинены познанию и поставлены ему на службу, отполированные под что-то дозволенное, почтенное, полезное и, наконец, визуально невинное и *доброе*. Познание, таким образом, становилось неким подобием самой жизни, и как жизнь некой постоянно возрастающей властью, пока, наконец, не столкнулись друг с другом накопленный опыт и те древнейшие основные заблуждения, то и другое уже как жизнь, как власть, то и другое в одном и том же человеке. Мыслитель: нынче это есть существо, в котором влечение к истине и те жизнеохранительные заблуждения бьются своим первым боем, коль скоро и стремление к истине *доказало* себя как некую жизнеохранительную власть. По сравнению с важностью этой борьбы все прочее безразлично: здесь поставлен последний вопрос об условии жизни и сделана первая попытка ответить на этот вопрос с помощью эксперимента. В какой мере истина поддается органическому усвоению? — вот в чем вопрос, вот в чем эксперимент.

111

Происхождение логического. Откуда в человеческой голове возникла логика? Наверное, из нелогики (Unlogik), царство которой первоначально должно было быть огромным. Но бесчисленное множество существ, умозаключающих иначе, чем умозаключаем теперь мы, погибло: это могло бы даже в большей степени отвечать действительности! Кто, например, недостаточно часто умел находить «одинаковое» в отношении пищи или враждебных ему зверей, кто, стало быть, слишком медленно обобщал, слишком осторожничал в обобщении, тот имел меньше шансов на дальнейшую жизнь, чем кто-либо, который во всем схожем тотчас же отгадывал одинаковость. Но преобладающая склонность обращаться со схожим, как с одинаковым, нелогичная склонность — ибо на деле не существует ничего одинакового, — заложила впервые всю основу логики. Равным образом для возникновения столь необходимого для логики понятия субстанции, хотя ему в самом строгом смысле не соответствует ничего действительного, понадобилось в течение длительного времени не видеть и не воспринимать изменчивого характера вещей; недостаточно зоркие существа обладали преимуществом над теми, кто видел все «в потоке». Сама по себе всякая высокая степень осторожности в умозаклключениях, всякая скептическая склонность есть уже большая опасность для жизни. Ни одно живое существо не уцелело бы, не будь в нем

чрезвычайно сильно развита противоположная склонность— скорее утверждать, чем приостанавливать суждение, скорее заблуждаться и измышлять, чем выжидать, скорее соглашаться, чем отрицать, скорее осуждать, чем быть справедливым.— Протекание логических мыслей и умозаключений в нашем теперешнем мозгу соответствует процессу и борьбе влечений, которые в отдельности и сами по себе—исключительно не логичны и не справедливы; мы узнаем обыкновенно лишь результат борьбы: столь быстро и столь скрытно разыгрывается в нас нынче этот древнейший механизм.

112

Причина и следствие. Мы называем это «объяснением», но это—«описание»: то, что отличает нас от более древних ступеней познания и науки. Мы описываем лучше, а объяснения наши столь же никчемны, как и у всех прежних людей. Мы открыли многократную последовательность там, где наивный человек и исследователь, принадлежащий к более древним культурам, видел лишь двоякое, «причину» и «следствие», как было принято говорить; мы довели до совершенства образ становления, но не вышли за рамки самого образа. Во всяком случае, ряд «причин» предстает нам в гораздо более законченном виде; мы заключаем: вот это должно сначала произойти, дабы впоследствии вон то,—но при этом мы не *понимаем* ровным счетом ничего. Качество, например, при каждом химическом соединении по-прежнему выглядит «чудом», как и всякое поступательное движение; никто еще толком не «объяснил» толчка. Да и как могли бы мы объяснить его! Мы оперируем сплошь и рядом несуществующими вещами: линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми временами, делимыми пространствами—какое тут может быть еще объяснение, когда мы заведомо все превращаем в *образ*, наш образ! Вполне достаточно и того, что мы рассматриваем науку как по возможности точное очеловечение вещей; описывая вещи и их последовательность, мы учимся с большей точностью описывать самих себя. Причина и следствие: подобного раздвоения, вероятно, нигде и не существует—в действительности нам явлен некий континуум, из которого мы урываем два-три куска, поскольку и само движение мы воспринимаем всегда лишь в изолированных пунктах, стало быть, не видим его, а заключаем к нему. Внезапность, с которой выделяются многие следствия, вводит нас в заблуждение; но эта внезапность существует только для нас. Бесконечное множество событий, ускользающих от нас, сжато в этой секунде внезапности. Интеллект, который видел бы причину и следствие как

континуум, а не, на наш лад, как расчлененность и раздробленность — который видел бы поток событий, — отбросил бы понятия причины и следствия и отвергнул бы всякую обусловленность.

113

К учению о ядах. Как много сил требуется собрать воедино, чтобы возникло научное мышление, и все эти необходимые силы должны были быть в отдельности найдены, развиты и задействованы! В своей изолированности, однако, они весьма часто оказывали совершенно иное воздействие, чем теперь, когда в пределах научного мышления они ограничивают друг друга и соблюдают взаимную дисциплину: они действовали как яды, например, импульсы сомнения, отрицания, выжидания, накопления, разрешения. Многие гекатомбы людей были принесены в жертву, прежде чем эти импульсы научились понимать свою совместность и чувствовать себя совокупно функциями единой организующей силы в человеке! И сколь далеки мы еще от того момента, где научное мышление соединяется с художественными способностями и практической житейской мудростью и образует более высокую органическую систему, в сравнении с которой ученый, врач, художник и законодатель, как они явлены нам нынче, должны будут предстать убогими антикварными предметами.

114

Объем морального. Мы моментально конструируем новый и зримый нами образ с помощью всех прежних проделанных нами опытов лишь *в меру* нашей честности и справедливости. Не существует никаких других переживаний, кроме моральных, даже в области чувственного восприятия.

115

Четыре заблуждения. Человек воспитан своими заблуждениями: во-первых, он всегда видел себя лишь в незаконченном виде, во-вторых, он приписывал себе измышленные свойства, в-третьих, он чувствовал себя относительно животного мира и природы в ложной иерархической последовательности, в-четвертых, он всегда открывал себе новые скрижали блага и на время принимал их как нечто вечное и безусловное, так что на первом месте стояло то одно, то другое человеческое стремление и состояние и облагораживалось вследствие этой оценки.

Если скинуть со счетов действие этих четырех заблуждений, то придется скинуть со счетов также гуманность, человечность и «человеческое достоинство».

116

Стадный инстинкт. Там, где мы застаем мораль, там находим мы расценку и иерархию человеческих стремлений и поступков. Эта оценка и иерархия всегда оказываются выражением потребностей общины и стада: то, что идет *им* на пользу во-первых, во-вторых и в-третьих,— это и служит высшим масштабом при оценке каждой в отдельности. Моралью каждый побуждается быть функцией стада и лишь в качестве таковой приписывает себе ценность. Поскольку условия сохранения одной общины весьма отличались от условий сохранения другой, то существовали весьма различные морали, и с точки зрения предстоящих еще существенных преобразований стад и общин, государств и обществ можно решиться на пророчество, что впереди предстоят еще весьма различные морали. Моральность есть стадный инстинкт в отдельном человеке.

117

Стадные угрызения совести. В наиболее продолжительные и отдаленные эпохи человечества были совершенно иные угрызения совести, чем сегодня. Нынче чувствуют себя ответственными лишь за то, чего хотят и что делают, и гордятся про себя: все наши учителя права исходят из этого самоощущения и удовлетворенности отдельного человека, как если бы отсюда издревле и бил источник права. Но на протяжении длительного периода жизни человечества ничто не внушало большего страха, чем чувство самоизоляции. Быть одному, чувствовать в одиночку, не повиноваться, не повелевать, представлять собою индивидуум— это было тогда не удовольствием, а карой; «к индивидууму» приговаривались. Свобода мысли считалась сплошным неудобством. В то время как мы воспринимаем закон и порядок как принуждение и ущерб, прежде воспринимали эгоизм как нечто мучительное, как действительное бедствие. Быть самим собой, мерить самого себя на свой аршин— тогда это противоречило вкусу. Склонность к этому, возможно, сочли бы безумием, ибо с одиночеством были связаны всякие беды и всякий страх. Тогда «свободная воля» тесно соседствовала с нечистой совестью, и чем несвободнее действовали, чем более выговаривался в поступках стадный инстинкт, а не личное

чувство,— тем моральнее оценивали себя. Все, что наносило вред стаду, безразлично, случилось ли это по воле или против воли отдельной особи, причиняло тогда ей угрызения совести — да еще и ее соседу, даже всему стаду! — Мы в подавляющем большинстве прошли по этой части новую выучку.

118

Благоволение. Добродетельно ли это, когда одна клетка превращается в функцию другой, более сильной клетки? Она должна сделать это. И не является ли злом со стороны более сильной то, что она ассимилирует слабую? Она также должна сделать это; таким образом, ей это необходимо, поскольку она стремится к обильному пополнению и хочет регенерировать себя. Сообразно этому в благоволении следует различать склонность к усвоению и склонность к подчинению, в зависимости от того, испытывает ли благоволение более сильный или более слабый. Радость и желание соединены в более сильном, который хочет превратить нечто в свою функцию; в более слабом, который тщится стать функцией, соединены радость и желание быть желанным.— Сострадание, по сути дела, есть первое — некое приятное возбуждение склонности к усвоению при виде более слабого; при этом следует еще помнить, что «сильный» и «слабый» суть относительные понятия.

119

Никакого альтруизма! Я подмечаю во многих людях избыточную силу и удовольствие от желания быть функцией; они проталкиваются туда именно и имеют тончайший нюх на все те места, где как раз им и удалось бы быть функцией. Сюда принадлежат женщины, превращающиеся в ту функцию мужа, которая слабо развита в нем самом, и становящиеся, таким образом, его кошельком, или его расчетливостью, или его светскостью. Такие существа лучше всего сохраняют самих себя, когда включаются в чужой организм; если им это не удастся, они становятся злобными, раздражительными и пожирают сами себя.

120

Здоровье души. Излюбленную медицинскую формулу морали (восходящую к Аристону Хиосскому): «Добродетель — здоровье души» — пришлось бы, в целях годности, переиначить, по

крайней мере, следующим образом: «Твоя добродетель — здоровье твоей души». Ибо здоровья в себе не существует, и все попытки определить такого рода предмет кончаются плачевной неудачей. Чтобы установить, что собственно означает здоровье для твоего тела, надо свести вопрос к твоей цели, твоему кругозору, твоим силам, твоим склонностям, твоим заблуждениям и в особенности к идеалам и химерам твоей души. Посему существуют неисчислимые здоровья тела, и чем более снова позволяют единичному и уникальному поднимать голову, чем больше отучиваются от догмы о «равенстве людей», тем скорее должно исчезнуть у наших медиков понятие нормального здоровья, вместе с нормальной диетой и нормальным протеканием заболевания. Тогда лишь было бы своевременным поразмыслить о здоровье и болезни души и перевести в ее здоровье своеобразную добродетель каждого человека: конечно, здоровье одного могло бы выглядеть здесь так, как противоположность здоровья у другого. Наконец, открытым остается еще и большой вопрос, в состоянии ли мы *обойтись* без заболевания, даже в том, что касается развития нашей добродетели, и не нуждается ли больная душа, ничуть не менее здоровой, в нашей жажде познания и самопознания: короче, не есть ли исключительная воля к здоровью предрассудок, трусость и, пожалуй, некое подобие утонченнейшего варварства и отсталости.

121

Жизнь вовсе не аргумент. Мы устроили себе мир, в котором можем жить, — предпослав ему тела, линии, поверхности, причины и следствия, движение и покой, форму и содержание: без догматов веры никто не смог бы прожить и мгновения! Но тем самым догматы эти еще отнюдь не доказаны. Жизнь вовсе не аргумент; в числе условий жизни могло бы оказаться и заблуждение.

122

Моральный скепсис в христианстве. И христианство внесло свою большую лепту в просвещение: оно преподавало урок морального скепсиса — весьма настойчивым и действенным способом — обвиняя, отравляя, но с неистощимым терпением и тактом; в каждом отдельном человеке оно уничтожало веру в его «добродетели»; оно навсегда стерло с лица земли те великие добродетели, которыми изобиловала древность, — тех популярных людей, которые, веруя в свое совершенство, шествовали с достоинством героев корриды. Если мы, воспитанные в этой

христианской школе скепсиса, станем теперь читать моральные книги древних, скажем Сенеки и Эпиктета, мы почувствуем занятное превосходство и преисполнимся тайных видов и перспектив; при этом у нас будет такое настроение, будто некое дитя разглагольствовало в присутствии старца либо юная красивая энтузиастка в присутствии Ларошфуко: нам-то лучше известно, что такое добродетель! В конце концов, однако, мы обратили этот самый скепсис и на все *религиозные* состояния и события, как-то: грех, раскаяние, благодать, освящение, и так глубоко зарыли червя, что даже при чтении всех христианских книг мы испытываем то же самое чувство рафинированного превосходства и пронизательности: нам-то и религиозные чувства лучше известны! И вот пора как следует узнавать их и как следует описывать, ибо вымирают благочестивцы старой веры,— постараемся же спасти их образ и их тип, по крайней мере, в интересах познания!

123

Познание больше, чем средство. И без этой новой страсти — я имею в виду познавательную страсть — подвигалась бы наука: наука до сих пор росла и мужала без нее. Благополучная вера в науку, попутствующий ей предрассудок, которым охвачены нынче наши державы (некогда даже и церковь), покоится, в сущности, на том, что этот разгоревшийся вокруг нее сыр-бор обнаруживается в ней самой крайне редко и что наука считается как раз *не* страстью, а состоянием и «этосом». Конечно, часто достаточно уже одного *amour-plaisir* познания (любопытства), достаточно *amour-vanité*³³, привычки к ней, с задними видами на почести и кусок хлеба; для многих достаточно даже и того, что они при избытке досуга не способны ни на что иное, кроме чтения, коллекционирования, упорядочивания, наблюдения, пересказа; их «научная склонность» есть их скука. Папа Лев X однажды (в папской грамоте к Бериальду) воспел похвалу науке: он называет ее прекраснейшим украшением и величайшей гордостью нашей жизни, благородным времяпрепровождением в счастье и горе; «без нее,— говорит он в заключение,— дела человеческие были бы лишены твердой опоры — ведь даже и с нею они все еще достаточно переменчивы и шатки!» Но этот в меру скептический папа замалчивает, как и все прочие церковные панегиристы науки, свое последнее мнение о ней. Пусть заключают из его слов — и это весьма примечательно для такого друга искусства, — что он ставит науку выше искусства; в конце концов это всего лишь учтивость, если он не говорит здесь о том, что именно ставит он превыше всякой науки: об «откровенной истине» и о «вечном спасении

души»,—что в сравнении с этим ему украшение, гордость, опора, надежность жизни! «Наука есть нечто второстепенное, в ней нет ничего окончательного, безусловного, никакого предмета страсти» — это мнение так и осталось в душе Льва: доподлинное христианское мнение о науке! — В древности ее достоинство и признание умахались тем, что даже среди наиболее ревностных ее адептов на первом месте стояло стремление к добродетели, и высочайшей похвалой познанию считалось чествование его как лучшего средства к стяжанию добродетели. Это что-то новое в истории, когда познание хочет быть больше, чем средством.

124

На горизонте бесконечного. Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты—больше, мы снесли и саму землю! Ну, кораблик! Берегись! Вокруг тебя океан: правда, он не всегда ревет и порою лежит, словно шелк и золото, грезя о благе. Но наступит время, и ты узнаешь, что он бесконечен и что нет ничего страшнее бесконечности. О, бедная птица, жившая прежде на воле, а нынче бьющаяся о стены этой клетки! Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше свободы,—а «суши»-то и нет больше!

125

*Безумный человек*³⁴. Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: «Я ищу Бога! Я ищу Бога!»—Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот. Он что, пропал?—сказал один. Он заблудился, как ребенок,—сказал другой. Или спрятался? Бойтся ли он нас? Пустился ли он в плавание? эмигрировал?—так кричали и смеялись они вперемешку. Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. «Где Бог?—воскликнул он.—Я хочу сказать вам это! Мы его убили—вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня

зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребаяющих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? — и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смочит с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!» — Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей; молчали и они, удивленно глядя на него. Наконец, он бросил свой фонарь на землю, так что тот разбился вдребезги и погас. «Я пришел слишком рано, — сказал он тогда, — мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам — весть о нем не дошла еще до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — и все-таки вы совершили его!» — Рассказывают еще, что в тот же день безумный человек ходил по различным церквам и пел в них свой *Requiem aeternam deo*³⁵. Его выгоняли и призывали к ответу, а он ладил все одно и то же: «Чем же еще являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?»

126

Мистические объяснения. Мистические объяснения считаются глубокими; истина в том, что они даже и не поверхностны.

127

Последствие древнейшей религиозности. Всякий лишенный мыслей человек полагает, что только воля есть действующее; что хотение представляет собою нечто простое, попросту данное, невыводимое, в-себе-понятное. Он убежден, что, делая нечто, например производя удар, ударяет он сам, и ударяет потому, что он *хотел* ударить. Для него в этом нет ничего проблематичного, ему вполне достаточно и чувства *желания*, чтобы не только признать причину и следствие, но и поверить в то, что он *понимает* их связь. Он ничего не знает о механизме события и о стократно тонкой работе, которая должна быть

совершена, чтобы дело дошло до удара, равным образом и о неспособности воли самой по себе принять хоть малейшее участие в этой работе. Воля для него — магически действующая сила: вера в волю, как причину действий, есть вера в магически действующие силы. Первоначально человек повсюду, где он видел какое-либо свершение, веровал в волю, как причину, и в лично-волящих существ, действующих на заднем плане, — до понятия механики ему было еще совсем далеко. Поскольку же человек на протяжении чудовищного периода веровал только в персонифицированное (а не в материю, силы, вещи и т. д.), вера в причину и следствие стала его основной верой, которую он применяет повсюду, где свершается что-либо, — даже и теперь еще проявляется это инстинктивно и как некий атавизм древнейшего происхождения. Положения: «нет следствия без причины», «всякое следствие есть новая причина» — являются обобщениями многих более узких положений: «где нечто свершается, там было поволено», «можно воздействовать лишь на волящие существа», «нигде не существует чистого, лишенного последствий претерпевания какого-либо действия, но всякое претерпевание есть возбуждение воли» (к действию, обороне, мести, воздаянию), — однако в незапамятные времена человечества как те, так и эти положения были идентичны: не первые являлись обобщениями вторых, но вторые — объяснениями первых. — Шопенгауэр своим допущением, что все налично существующее есть нечто волящее, возвел на трон первобытную мифологию; ему, по-видимому, так и не пришлось проанализировать волю, поскольку он, подобно каждому, *верил* в простоту и непосредственность всякого воления, — в то время как воление есть лишь настолько хорошо налаженный механизм, что почти ускользает от наблюдающего глаза. В противоположность ему я выставляю следующие положения: во-первых, чтобы возникла воля, необходимо представление об удовольствии и неудовольствии. Во-вторых: то, что какое-нибудь сильное раздражение ощущается как удовольствие или неудовольствие, есть дело *интерпретирующего* интеллекта, который, разумеется, большей частью действует при этом без нашего ведома; и, стало быть, одно и то же раздражение *может* быть истолковано как удовольствие либо неудовольствие. В-третьих: только у интеллектуальных существ есть удовольствие, неудовольствие и воля; громадное большинство организмов начисто лишены их.

Ценность молитвы. Молитва придумана для таких людей, которые никогда не имеют собственных мыслей и которым

неведомо либо незаметно возвышенное состояние души; что им за дело до священных мест и всех значительных жизненных ситуаций, требующих покоя и некоторого достоинства? Чтобы они, по крайней мере, не мешали, мудрость всех основателей религии, как малых, так и великих, рекомендовала им формулу молитвы, как долгой механической губной работы, связанной с напряжением памяти и с одинаково установленной позой рук и ног — и глаз! Пусть они теперь, подобно тибетцам, бесчисленное количество раз пережевывают себе свое «Ом мане падме хум»³⁶, или, как в Бенаресе, считают на пальцах имя Бога Рам-Рам-Рам (и так далее, грациозно либо без всякой грации), или почитают Вишну с его тысячью и Аллаха с его девяноста девятью кличками; пусть они пользуются себе молитвенными жерновами и четками — суть дела в том, что эта работа придает им на время устойчивость и сносный вид: их манера молиться придумана во благо тех благочестивцев, которые обладают собственными мыслями и не лишены душевных подъемов. И даже этим последним не чужды миги усталости, когда чередой достопочтенных слов и звучаний и вся набожная механика оказывает на них благотворное воздействие. Но допустив, что эти редкие люди — в каждой религии религиозный человек есть исключение — умеют помогать себе сами, придется признать, что этого лишены нищие духом, и запретить им трещотку молитвы — значит отнять у них их религию, как это все больше и больше обнаруживает протестантизм. Религия хочет от них только одного — чтобы они *сохраняли покой* — глазами, руками, ногами и всякого рода органами: это порою приукрашивает их и делает — более человекоподобными!

129

Условия Бога. «Сам Бог не может существовать без мудрых людей», — сказал Лютер, и с полным правом; но «Бог еще менее может существовать без неумных людей» — этого добрый Лютер не сказал!

130

Опасное решение. Христианское решение находить мир безобразным и скверным сделало мир безобразным и скверным.

131

Христианство и самоубийство. Христианство сделало рычагом своей власти необыкновенно распространенную ко времени его возникновения жажду самоубийства: оно оставило лишь две

формы самоубийства, облекло их высочайшим достоинством и высочайшими надеждами и страшным образом запретило все прочие. Но мученичество и медленное умерщвление плоти аскетом были дозволены.

132

Против христианства. Теперь против христианства решает наш вкус, уже не наши доводы.

133

Основоположение. Неизбежная гипотеза, в которую все снова и снова должно впадать человечество, долгое время будет еще *могущественнее* самой уверованной веры в нечто неистинное (подобно христианской вере). Долгое время: здесь это значит на сотню тысяч лет вперед.

134

Пессимисты как жертва. Там, где преобладает глубокое недовольство существованием, сказываются последствия грубых нарушений диеты, в которых длительное время был повинен народ. Так, распространение буддизма (*не* его возникновение) в значительной части зависит от чрезмерного и почти исключительного рисового рациона индусов и обусловленного им всеобщего расслабления. Возможно, европейское недовольство Нового времени следует усматривать в том, что наши предки, все Средневековье, благодаря воздействиям на Европу германских склонностей, предавались пьянству: Средневековье — значит алкогольное отравление Европы.— Немецкое недовольство жизнью есть, в сущности, зимняя хворь, с учетом сперттого подвального воздуха и печного угара в немецких квартирах.

135

Происхождение греха. Грех, как он нынче ощущается повсюду, где господствует или некогда господствовало христианство,— грех есть еврейское чувство и еврейское изобретение, и с точки зрения этого заднего плана всей христианской моральности христианство на деле добивалось того, чтобы «оевредить» весь мир. В какой мере удалось ему это в Европе, тоньше

всего ощущается в той степени чуждости, каковую все еще сохраняет греческая древность — мир, лишенный чувства греха, — по отношению к нашим восприятиям, несмотря на всю добрую волю к сближению и усвоению, в которой не испытывают недостатка целые поколения и множество превосходных людей. «Лишь когда ты покаешься, смилостивится Бог над тобою» — у какого-нибудь грека это вызвало бы хохот и досаду: он сказал бы: «Так могут ощущать рабы». Здесь в качестве предпосылки допущен некто Могуущественный, Сверхмогуущественный и все-таки Мстительный: власть его столь велика, что ему вообще не может быть нанесено никакого ущерба, кроме как в пункте чести. Каждый грех есть оскорбление респекта, некий *crimen laesae majestatis divinae*³⁷ — и ничего больше этого! Самоуничужение, унижение, валяние в пыли — таково первое и последнее условие, с которым связана его милость, — стало быть, восстановление его божественной чести! Причиняется ли грехом поверх этого вред, насаждается ли им глубокое, растущее зло, охватывающее и душасщее, как болезнь, одного за другим, — все это ничуть не заботит этого тщеславного азиата на небеси: грех есть прегрешение перед ним, не перед человечеством! — кому он даровал свою милость, тому дарует он и эту беззаботность к естественным последствиям греха. Бог и человечество мыслятся здесь настолько разъятыми и противопоставленными, что, в сущности, перед последним вообще не может быть совершено никакого греха, — всякий поступок должен рассматриваться *лишь в своих сверхъестественных последствиях*, отнюдь не в естественных: так волит этого еврейское чувство, которому все естественное предстает чем-то недостойным самим по себе. Греку, напротив, ближе оказывалась мысль, что даже кощунство может обладать достоинством, даже воровство, как у Прометея, даже убийство скота, как обнаружение безрассудной зависти, — случай Аякса: это было их потребностью — возвести преступление в достоинство и створить его с достоинством, изобрести *трагедию* — некое искусство и некое удовольствие, которое глубочайшим образом осталось чуждым еврею, несмотря на всю его поэтическую одаренность и склонность к возвышенному.

136

Избранный народ. Евреи, чувствующие себя избранным народом среди прочих народов, и потому именно, что они суть моральный гений среди народов (в силу способности *глубже презирать* в себе человека, чем это присуще какому-либо народу), — евреи испытывают от своего божественного монарха

и святого угодника наслаждение, аналогичное тому, какое французское дворянство испытывало от Людовика XIV. Это дворянство выпустило из рук все свое могущество и самовластие и стало презренным: дабы не чувствовать этого, дабы смочь забыть это, требовались королевский блеск, королевский авторитет и полнота власти, *не имеющие себе равных*, к чему лишь дворянство имело открытый доступ. Когда, сообразно этой привилегии, возвысились до высоты двора и, озираясь с нее, увидели все нижележащее презренным, тогда совесть утратила всякую чувствительность. Таким умышленным образом все больше громоздили башню королевской власти в облака, используя для этого последние кубики собственной власти.

137

Говоря притчей. Некто Иисус Христос был возможен лишь среди иудейского ландшафта — я имею в виду ландшафт, над которым постоянно нависало мрачное и выпуклое грозное облако сердитого Иеговы. Только здесь в денной и ночной поголовной постылости было восчувствовано редкостное, внезапное, сквозное свечение одного-единственного солнечного луча, как чудо «любви», как луч незаслуженнейшей «милости». Только здесь мог Христос грезить о своей радуге и небесной лестнице, по которой Бог низошел к человеку; ясная погода и солнце повсюду еще значились слишком правилом и повседневностью.

138

Заблуждение Христово. Основатель христианства полагал, что ни от чего не страдали люди сильнее, чем от своих грехов: это было его заблуждением, заблуждением того, кто чувствовал себя без греха, кому здесь недоставало опыта! Так исполнялась его душа дивной, фантастической жалости к страданию, которое даже у его народа, изобретателя греха, редко оказывалось большим страданием! — Но христианам пришло в голову задним числом оправдать своего учителя и канонизировать его заблуждение в «истину».

139

Цвет страстей. Натурам, подобным апостолу Павлу, свойствен «дурной глаз» на страсти; они узнают в них только грязное, искажающее и душераздирающее, — оттого их идеаль-

ный порыв сводится к уничтожению страстей. Божественное видится им полностью очищенным от них. Совершенно иначе, чем Павел и иудеи, греки устремляли свой идеальный порыв как раз на страсти, любя, возвышая, золоча, боготворя их; очевидно, они чувствовали себя в страсти не только счастливее, но также чище и божественнее, чем в других состояниях.— А что же христиане? Хотели ли они стать в этом иудеями? Может быть, они и стали ими?

140

Слишком по-еврейски. Если Бог хотел стать предметом любви, то ему следовало бы сперва отречься от должности судьи, вершащего правосудие: судья, и даже милосердный судья, не есть предмет любви. Основатель христианства недостаточно тонко чувствовал здесь — как иудей.

141

Слишком по-восточному. Как? Бог, который любит людей, *если только* они веруют в него, и который мечет громы и молнии против того, кто не верит в эту любовь! Как? Оговоренная любовь, как чувство всемогущественного Бога! Любовь, не взявшая верх даже над чувством чести и раздраженной мстительности! Как по-восточному все это! «Если я люблю тебя, что тебе за дело до этого?»³⁸ — вполне достаточная критика всего христианства.

142

Каждение. Будда говорит: «Не лсти своему благодетелю!» Пусть повторят это речение в какой-нибудь христианской церкви: оно тотчас же очистит воздух от всего христианского.

143

Величайшая польза политеизма. То, что отдельный человек устанавливает себе *собственный* свой идеал и выводит из него свой закон, свои радости и свои права,— это считалось до сих пор наиболее чудовищным из всех человеческих заблуждений и самым идолопоклонством; на деле те немногие, которые отваживались на это, всегда нуждались в некотором самооправдании, и последнее гласило по обыкновению: «Не я! не я! но Бог

через меня!» Чудесное искусство и способность создавать богов — политеизм — и были тем, в чем могло разряжаться это влечение, в чем оно очищалось, совершенствовалось, облагораживалось: ибо поначалу дело шло о некоем расхожем и незаметном влечении, родственном упрямству, непослушанию и зависти. *Отвергать* это стремление к собственному идеалу — таков был прежде закон всякой нравственности. Тогда была лишь одна норма: «человек», — и каждый народ верил в то, что он *имеет* эту единственную и последнюю норму. Но над собою и вне себя, в отдаленном горнем мире, вправе были видеть *множество норм*: один бог не был отрицанием другого бога или хулой на него! Здесь прежде всего позволили себе индивидуумов, здесь прежде всего чтители право индивидуумов. Изобретение богов, героев и сверхчеловеков всякого рода, равно как и человекообразов и недочеловеков, карликов, фей, кентавров, сатиров, демонов и чертей, было неопенимой выработкой навыка для оправдания себялюбия и своевластия отдельного человека: свободу, которую предоставляли одному богу в отношениях с другими богами, вменили, наконец, и самим себе по отношению к законам, нравам и соседям. Напротив, монотеизм, этот окоченелый вывод из учения о некоем эталоне Человека — стало быть, вера в некий эталон Бога, возле которого существуют еще только лживые лжебоги, — был, возможно, величайшей опасностью прежнего человечества; последнему грозил тогда тот преждевременный застой, в который — насколько мы можем видеть — уже давно впало большинство прочих животных видов, верующих совокупно в некий эталон Зверя, как в идеал их собственной породы, и окончательно введших в плоть и кровь нравственность нравов. В политеизме был создан первый образец свободомыслия и разномыслия человека: сила формировать себе новое и собственное зрение, и все снова и снова новое и более собственное, так что среди всех животных только для человека не существует никаких вечных горизонтов и перспектив.

144

Религиозные войны. Религиозная война способствовала до сих пор величайшему прогрессу масс, ибо она доказывает, что массы стали почтительно обращаться с понятиями. Религиозные войны возникают тогда лишь, когда общий уровень мысли изощряется рафинированными спорами сект, так что даже чернь становится остроумной и принимает всерьез пустяки, считая вполне возможным сводить «вечное спасение души» к ничтожным различиям понятий.

Опасность вегетарианства. Чудовищно превалирующее потребление риса приводит к употреблению опиума и наркотических средств, равным образом как чудовищно превалирующее потребление картофеля приводит к водке; оно приводит также, хотя и в более тонких последствиях, к наркотически действующим образу мысли и чувствованию. Сообразно этому приспешники наркотического образа мыслей и чувствования, подобно тем индийским учителям, прославляют чисто растительную диету и селятся сделать ее законом для масс: таким путем они хотят вызывать и умножать потребность, которую *сами они* в состоянии удовлетворять.

Немецкие надежды. Не будем все-таки забывать, что названия народов суть по обыкновению оскорбительные клички. Татары, например, по своему имени — «собаки»: так окрестили их китайцы. «Немцы» (die «Deutschen»): первоначально это означало «язычники» (die «Heiden»); так готы, после обращения, называли большую массу своих некрещеных соплеменников, руководствуясь своим переводом Септуагинты, где язычники обозначены словом, которое по-гречески означает «народы»: пусть справятся у Ульфила³⁹. — Можно было бы все еще допустить, что немцы задним числом сделают себе из своей оскорбительной клички почетное имя, став первым *нехристианским* народом Европы: к чему, по Шопенгауэру, ставившему это им в честь, они в высшей степени расположены. Тогда завершилось бы дело *Лютера*, который научил их быть неримскими и говорить: «Здесь я стою! Я не могу иначе!»

Вопрос и ответ. Что прежде всего перенимают нынче дикари у европейцев? Водку и христианство, европейские *наркотики*. — А от чего они скорее всего погибнут? — От европейских *наркотиков*.

Где возникают Реформации. Ко времени великой порчи церкви церковь в Германии была менее всего испорчена: поэтому возникла *здесь* Реформация, как знак того, что уже и зачатки порчи ощущались невыносимыми. Относительно говоря, никогда не было более христианского народа, чем немцы времен

Лютера: их христианская культура была вот-вот готова распуститься во стократное великолепие цветения — недоставало только одной ночи, но ночь принесла бурю, положившую всему конец.

149

Неудача Реформаций. За высокую культуру греков даже в достаточно ранние времена говорит то обстоятельство, что неоднократные попытки основать новые греческие религии потерпели крах; это свидетельствует о том, что уже тогда в Греции было множество разнородных индивидуумов, разнородным нуждам которых не отвечал один-единственный рецепт веры и надежды. Пифагор и Платон, возможно, и Эмпедокл, и уже гораздо раньше орфические мечтатели пытались основать новые религии, а первые двое из названных обладали такими доподлинными душами и талантами основателей религии, что неудача их не перестает удивлять: они не пошли дальше сект. Всякий раз, когда не удастся всенародная Реформация и поднимают головы только секты, есть основания заключать, что народ весьма разнороден в себе и начинает освобождаться от грубых стадных инстинктов и нравственности нравов: речь идет о том многозначительном шатком положении, которое обыкновенно поносят как упадок нравов и коррупцию, тогда как на деле оно возвещает созревание яйца и близость вылупления. Что Лютеру на Севере удалась Реформация, свидетельствует о том, что Север отстал от Юга Европы и жил еще достаточно однородными и однотонными потребностями; и вообще не было бы никакой христианизации Европы, если бы культура древнего южного мира не оказалась постепенно низведенной до уровня варварства вследствие чрезмерной примеси германской варварской крови и не потеряла своего культурного перевеса. Чем шире и безусловнее воздействие, производимое отдельным человеком или мыслью отдельного человека, тем однороднее и низменнее должна быть масса, на которую оказывают воздействие; между тем как противоположные устремления свидетельствуют о наличии внутренних противоположных потребностей, которые силятся сами удовлетворить себя и одержать верх. Напротив, всегда есть основания заключать о действительно высокой культуре там, где могущественные и властолюбивые натуры добиваются лишь незначительного и сектантского воздействия: это относится и к отдельным искусствам и сферам познания. Где властвуют, там есть массы; где есть массы, там есть потребность в рабстве. Где есть рабство, там лишь немногие остаются индивидуумами, и против них обращаются стадные инстинкты и совесть.

К критике святых. Неужели, для того чтобы обладать добродетелью, нужно стяжать ее именно в самом жестоком ее виде, как этого хотели и в этом нуждались христианские святые? Жизнь была им сносною только при мысли о том, что от одного вида их добродетели каждого очевидца охватывает самопрезрение. Но добродетель с таким воздействием я называю жестокой.

О происхождении религии. Вовсе не в метафизической потребности лежит происхождение религий, как этого хочет Шопенгауэр; она сама есть лишь *отпрыск* последних. Под господством религиозных мыслей свыклись с представлением об «ином (заднем, нижнем, высшем) мире», и с уничтожением религиозного бреда испытывают неприятную пустоту и лишение — из этого-то чувства и вырастает снова «иной мир», на сей раз, однако, не религиозный, а лишь метафизический. Но то, что в незапамятные времена вообще вело к допущению «иного мира», было *не* стремлением и *не* потребностью, а *зablуждением* в толковании определенных естественных процессов, интеллектуальным затруднением.

Величайшая перемена. Переменились освещение и краски всех вещей! Нам уже не полностью понятно самое близкое и самое привычное, как чувствовали его древние,— например, день и бодрствование: оттого, что древние верили в сны, сама бодрственная жизнь представала в ином освещении. И равным образом вся жизнь, с отражением смерти и ее значения: наша «смерть» есть совершенно другая смерть. Все переживания светились иначе, ибо некое Божество просвечивало из них; все решения и виды на далекое будущее в равной степени, ибо имели оракулов и тайные знамения и верили в предсказания. «Истина» ощущалась иначе, ибо прежде и безумный мог быть ее глашатаем,— *нас* это содрогает или смешит. Каждая несправедливость иначе воздействовала на чувство, ибо страшились божественного воздаяния, а не только гражданского наказания и позора. Какая радость царила в то время, когда верили в черта и искусителя! Какая страсть, когда взору представали демоны, засевающие в засаду! Какая философия, когда сомнение ощущалось прегрешением опаснейшего рода, именно, хулой на

вечную любовь, недоверием ко всему, что было хорошего, высокого, чистого и милосердного!— Мы наново окрасили вещи, мы непрестанно малюем их,— но куда нам все еще до *красочного великолепия* того старого мастера!— я разумею древнее человечество.

153

Ното поэта. «Я сам, я, собственноручно создавший эту трагедию трагедий, в той мере, в какой она готова; я, впервые ввязавший в существование узел морали и так затянувший его, что распутать его под силу разве что какому-нибудь богу— так ведь и требует этого Гораций⁴⁰!— я сам погубил теперь в четвертом акте всех богов— из моральных соображений! Что же выйдет теперь из пятого! Откуда еще взять трагическую развязку!— Не начать ли мне думать о комической развязке?»

154

Различная опасность жизни. Вы вовсе не знаете, что вы переживаете: вы бежите, словно пьяные, по жизни и валитесь временами с лестницы. Однако, благодаря вашему опьянению, вы не ломаете при этом себе конечностей: ваши мускулы слишком вялы, а голова слишком мутна, чтобы вы находили камни этой лестницы столь твердыми, как мы, другие! Для нас жизнь есть большая опасность: мы из стекла— горе, если мы *столкнемся!* И все кончено, если мы *упадем!*

155

Чего нам недостает. Мы любим великую природу и открыли ее себе: это происходит оттого, что нашим мыслям недостает великих людей. Совсем иное греки: их чувство природы было другим, чем у нас.

156

Влиятельнейший. Что какой-нибудь человек сопротивляется всему своему времени, задерживает его у ворот и привлекает к ответственности, это *должно* оказывать влияние! Хочет ли он этого, безразлично; главное, что он *может* это.

Mentiri. Берегись! — он призадумался: сейчас у него будет готова ложь. Это — ступень культуры, на которой стояли целые народы. Пусть припомнят, что выражали римляне словом *mentiri* ⁴¹!

Неудобное свойство. Находить все вещи глубокими — это неудобное свойство: оно вынуждает постоянно напрягать глаза и в конце концов всегда находит больше, чем того желали.

Каждой добродетели свое время. Кто нынче непреклонен, тому часто его честность причиняет угрызения совести: ибо непреклонность принадлежит к добродетелям иной эпохи, чем честность.

В обращении с добродетелями. Можно и по отношению к добродетели вести себя недостойно и как подлиза.

Любителям времени. Поп-расстрига и освобожденный каторжник непрерывно «делают лицо»: чего они хотят, так это лица без прошлого. — Но доводилось ли вам уже видеть людей, которые знают, что на их лице отражается будущее, и которые столь вежливы по отношению к вам, вы, любители «времени», что делают лицо без будущего?

Эгоизм. Эгоизм есть закон *перспективы* в ощущениях, по которому ближайшее предстает большим и тяжелым, тогда как по мере удаления все вещи убывают в величине и весе.

После большой победы. Лучшее в большой победе то, что она отнимает у победителя страх перед поражением. «Почему бы однажды и не понести поражение?—говорит он себе.—Я теперь достаточно богат для этого».

Ищущие покоя. Я различаю умы, ищущие покоя, по множеству темных предметов, которыми они обставляют себя: кому хочется спать, тот затемняет комнату или заползает в нору.— Намек тем, кто не знают и хотят знать, чего, собственно, они ищут больше всего!

О счастье отрекающегося. Кто основательно и надолго запрещает себе что-либо, тот при случайном и новом соприкосновении с этим почти мнит себя его открывателем—а как счастлив каждый открыватель! Будем умнее змей, которые слишком долго лежат на том же солнышке.

Всегда в своем обществе. Все, что одного типа со мной, в природе и истории, обращается ко мне, восхваляет меня, влечет меня вперед, утешает меня—ничего другого я не слышу или сразу же забываю. Мы всегда—только в своем обществе.

Мизантропия и любовь. Лишь тогда говорят о том, что пресытились людьми, когда не могут их больше переваривать, хотя желудок еще заполнен ими. Мизантропия есть следствие слишком ненасытной любви к людям и «людоедства»—но кто же проткнул тебя глотать людей, как устриц, мой принц Гамлет?

Об одном больном. «Его дела плохи!»—Чего же ему недостает?—«Он страдает ненасытным желанием быть восхвален-

ным и не находит пищи для этого». — Непостижимо! Весь мир славит его, и его носят не только на руках, но и на устах! — «Да, но он туговат на похвалу. Когда его хвалит друг, ему слышится, будто этот последний хвалит самого себя; когда его хвалит враг, это звучит ему так, словно бы последний сам хотел быть за это восхваленным; когда, наконец, его хвалит кто-либо другой — а других не так уж и много: настолько он знаменит! — его оскорбляет то, что не хотят иметь его другом или врагом; он говорит обыкновенно: «Что мне до того, кто даже по отношению ко мне способен еще корчить из себя праведника!»

169

Открытые враги. Храбрость перед врагом есть некая вещь в себе: можно и с нею быть все еще трусом и нерешительным путаником. Так судил Наполеон о «храбрейшем» из известных ему людей — Мюрате, — из чего следует, что открытые враги необходимы иным людям, в случае если последние вздумали бы возвыситься до *своей* добродетели, своего мужества и веселья.

170

С толпою. Он бегаёт до сих пор за толпою и расточает ей хвалу: но наступит день, и он станет ее противником! Ибо он следует за нею, полагая, что его лень найдет при этом подобающее ей место: ему еще неизвестно, что толпа недостаточно ленива для него! что она всегда рвется вперед! что она не позволяет никому стоять на месте! — А он так охотно стоит на месте!

171

Слава. Когда благодарность многих к одному отбрасывает всякий стыд, возникает слава.

172

Портящий вкус. А: «Ты портишь вкус! — так говорят повсюду». Б: «Несомненно. Я порчу каждому вкус к его партии — этого не прощает мне ни одна партия».

Быть глубоким и казаться глубоким. Кто знает себя глубоко, заботится о ясности; кто хотел бы казаться толпе глубоким, заботится о темноте. Ибо толпа считает глубоким все то, чему она не может видеть дна: она так пуглива и так неохотно лезет в воду!

В сторону. Парламентаризм, т. е. публичное разрешение на право выбора между пятью политическими мнениями; льстит многим, которые не прочь выглядеть самостоятельными и индивидуальными и бороться за свои мнения. Но в конечном счете безразлично, велено ли стаду иметь одно мнение или разрешены все пять,—кто уклоняется от пяти общественных мнений и отступает в сторону, тот всегда оказывается один на один против всего стада.

О красноречии. Кто до сих пор обладал самым убедительным красноречием! Барабанная дробь: и куда ею владеют короли, они все еще остаются лучшими ораторами и подстрекателями масс.

Сострадание. Бедные царствующие монархи! Все их права нынче неожиданно превращаются в притязания, а все эти притязания обернутся вскоре самомнением! И стоит лишь им сказать «мы» или «мой народ», как старая злая Европа уже улыбается. Поистине обер-церемониймейстер нового мира не стал бы с ними церемониться; возможно, он издал бы декрет: «Les souverains rangent aux parvenus»⁴².

К «вопросу о воспитании». В Германии высокоразвитому человеку недостает большого воспитательного средства: смеха высокоразвитых людей; они не смеются в Германии.

К моральному просвещению. Нужно разубедить немцев в их Мефистофеле и в их Фаусте в придачу. Это два моральных предрассудка против ценности познания.

Мысли. Мысли суть тени наших ощущений— всегда более темные, более пустые, более простые, чем последние.

Хорошие времена свободных умов. Свободные умы даже перед наукой отстаивают свои вольности— и подчас им предоставляют еще это,—покуда еще стоит церковь! Лишь постольку для них нынче хорошие времена.

Следование и предшествование. А: «Из этих двух один всегда будет следовать, а другой всегда предшествовать, куда бы их ни завела судьба. И все-таки первый стоит выше второго по добродетели и уму!» Б: «И все-таки? И все-таки? Это сказано для других, не для меня, не для нас! — Fit secundum regulam»⁴³.

В одиночестве. Когда живут в одиночестве, не говорят слишком громко, да и пишут не слишком громко: ибо боятся пустого отголоска— критики нимфы Эхо.— И все голоса звучат иначе в одиночестве!

Музыка лучшего будущего. Первым музыкантом стал бы мне тот, кто знает только скорбь глубочайшего счастья, и никакой другой скорби: такого до сих пор еще не было.

Юстиция. Лучше дать себя обкрадывать, чем обставлять себя пугалами,— это мой вкус. И это при всех обстоятельствах дело вкуса— не больше!

Бедный. Он сегодня беден: но не потому, что у него все отняли, а потому, что он все отшвырнул — зачем ему это! Он привык *находить*. — Бедны те, кто ложно толкует его добровольную бедность.

Нечистая совесть. Все, что он нынче делает, — честно и заурядно, — и все-таки его мучит при этом совесть. Ибо незаурядное — его задача.

Оскорбительное в исполнении. Этот художник оскорбляет меня манерой исполнения своих наитий, очень хороших наитий: все исполнено столь подробно и подчеркнуто и с такими грубыми приемами убеждения, словно бы он говорил с чернью. Посвятив некоторое время его искусству, мы все время находимся как бы «в дурном обществе».

Труд. Как близок пынче и самый праздный из нас к труду и труженику! Царственная учтивость в словах «все мы труженики!» еще при Людовике XIV была бы цинизмом и непристойностью.

Мыслитель. Он мыслитель: это значит, он умеет воспринимать вещи проще, чем они суть.

Против хвалителей. А: «Бываешь хвалим только равными!»
Б: «Да! И кто тебя хвалит, говорит тебе: ты равен мне!»

Против иной защиты. Наиковарнейший способ причинить вред какой-либо вещи — это намеренно защищать ее ложными доводами.

Благодушные. Что отличает тех благодушных, у которых доброжелательство сияет на лице, от прочих людей? Они отлично чувствуют себя в присутствии каждой новой персоны и быстро влюбляются в нее; они желают ей за это добра, их первое суждение: «она нравится мне». У них следует друг за другом: желание присвоения (значимость другого мало беспокоит их), быстрое присвоение, радость обладания и поступки в пользу обладаемого.

Остроумие Канта. Кант хотел шокирующим для «всего мира» способом доказать, что «весь мир» прав: в этом заключалось тайное остроумие этой души. Он писал против ученых в пользу народного предрассудка, но для ученых, а не для народа.

«Искренний». Этот человек, по-видимому, всегда руководствуется скрытыми доводами: ибо у него всегда на языке и почти на ладони доводы, о которых можно сообщить.

Смешно. Взгляните! Взгляните! Он убегает от людей, а они следуют за ним, потому что он бежит *перед* ними,— настолько они стадо!

Границы нашего слуха. Слышат только те вопросы, на которые в состоянии найти ответ.

Посему осторожно! Ничем мы столь охотно не делимся с другими, как покровом тайны — со всем тем, что под ним.

Досада гордого. Гордый досадует даже на тех, кто продвигает его вперед: он смотрит злобно на лошадей своей кареты.

Щедрость. Щедрость у богатого часто есть лишь особого рода застенчивость.

Смеяться. Смеяться — значит быть злорадным, но с чистой совестью.

В одобрении. В одобрении всегда есть нечто шумное: даже в одобрении, которое мы выказываем по отношению к самим себе.

Мот. Он еще лишен бедности богача, пересчитавшего уже однажды все свое сокровище, — он расточает свой ум с неразумием мотовки природы.

*Nic niger est*⁴⁴. Обыкновенно у него нет никаких мыслей, — но в порядке исключения ему приходят в голову дурные мысли.

Нищие и вежливость. «Не будет невежливостью стучать камнем в дверь, у которой нет звонка» — так думают нищие и нуждающиеся всякого рода; но никто не соглашается с ними.

Потребность. Потребность считается причиной возникновения; на деле она часто есть лишь следствие возникшего.

При дожде. Идет дождь, и я вспоминаю о бедных людях, обремененных в своей тесноте многочисленными заботами и не умеющих скрыть их: каждый, стало быть, готов от чистого сердца причинить другому зло и сотворить себе даже при дурной погоде некое жалкое подобие удовольствия.— Это, только это и есть нищета нищих!

Завистник. Вот завистник — не следует желать ему детей: он стал бы им завидовать в том, что не может уже сам быть ребенком.

Великий муж! Из того, что некто есть «великий муж», вовсе не следует еще, что он — муж; возможно, только мальчик, или хамелеон всех возрастов, или околдованная бабенка.

Манера спрашивать об основаниях. Существует манера спрашивать нас об основаниях наших поступков, при которой мы не только забываем о лучших наших основаниях, но и чувствуем в себе некое пробуждающееся упрямство и отвращение к основаниям вообще: весьма оглупляющая манера спрашивать и поистине прием тиранических натур!

Мера в прилежании. Не следует стремиться превзойти в прилежании своего отца — это вредит здоровью.

Тайные враги. Позволить себе тайного врага — это роскошь, для которой обычно недостаточной оказывается нравственность даже высокоразвитых умов.

Не поддаваться обману. Его уму присущи дурные манеры, он суетлив и вечно заикается от нетерпения, так что с трудом можно догадаться, в какой просторной и широкогрудой душе он обитает.

Путь к счастью. Мудрец спросил дурака, каков путь к счастью. Последний ответил без промедления, словно бы его спрашивали о дороге к ближайшему городу: «Удивляйся самому себе и живи на улице!» «Стой,— воскликнул мудрец,— ты требуешь слишком многого, достаточно уже и того, чтобы удивляться себе!» Дурак возразил: «Но как можно постоянно удивляться, не презирая постоянно?»

Вера делает блаженным. Добродетель только тем дает счастье и некоторое блаженство, кто твердо верит в свою добродетель,— отнюдь не тем более утонченным душам, чья добродетель состоит в глубоком недоверии к себе и ко всякой добродетели. В конце концов и здесь «вера делает блаженным»! — а не, хорошенько заметьте это, добродетель!

Идеал и вещество. У тебя здесь перед глазами превосходный идеал, но представляешь ли и ты собою такой превосходный камень, чтобы из тебя можно было бы изваять этот божественный образ? И не есть ли — без этого — весь твой труд варварское изваяние? Хула на твой идеал?

Опасность в голосе. С чересчур громким голосом в глотке почти невозможно иметь тонкие мысли.

Причина и следствие. До того как наступит следствие, верят в другие причины, чем после его наступления.

Моя антипатия. Я не люблю людей, которые, чтобы вообще оказать влияние, должны лопаться, как бомбы, и поблизости от которых вечно пребываешь в опасности потерять внезапно слух — или и того больше.

Цель наказания. Наказание имеет целью улучшить того, кто наказывает, — вот последнее убежище для защитников наказания.

Жертва. О жертве и жертвоприношении жертвенные животные думают иначе, чем зрители: но им никогда не давали и слова вымолвить об этом.

Щада. Отцы и сыновья гораздо больше щадят друг друга, чем матери и дочери.

Поэт и лгун. Поэт видит в лгуне своего молочного брата, у которого он отнял молоко; так тот и остался, жалкий, и не снискал себе даже чистой совести.

Викариат чувств. «И глаза имеют, чтобы слышать», — сказал один старый исповедник, став глухим; «а среди слепых тот — царь, у кого самые длинные уши».

Критика животных. Боюсь, что животные рассматривают человека как равное им существо, которое опаснейшим для себя

образом потеряло здравый животный ум,— как сумасбродное животное, как смеющееся животное, как плачущее животное, как злосчастнейшее животное.

225

Естественные. «Зло всегда производило большой эффект! А природа зла! Посему будем естественны!»— так в глубине души заключают великие эффектолюбцы (Effekthascher) человечества, которых слишком часто причисляют к великим людям.

226

Недоверчивые люди и стиль. Мы говорим самые сильные вещи просто, предполагая, что окружающие нас люди верят в нашу силу: подобное окружение воспитывает «простоту стиля». Недоверчивые говорят выразительно; недоверчивые поступают выразительно.

227

Ошибка, осечка. Он не может владеть собою— и отсюда заключает женщина, что им легко овладеть, и расставляет вокруг него свой аркан; бедняжка, вскоре она будет его рабой.

228

Против посредников. Кто хочет посредничать между двумя решительными мыслителями, отмечен посредственностью: у него нет глаз для того, чтобы видеть единственное в своем роде; неразборчивость на лица и уравниловка— признак слабого зрения.

229

Упрямство и верность. Он из упрямства крепко держится чего-то, что теперь стало для него совершенно ясным,— и это он называет «верностью».

230

Нехватка молчаливости. Все его существо *неубедительно*,— это происходит оттого, что он ни разу не промолчал ни об одном хорошем поступке, который он совершил.

«Основательные». Тугодумы познания полагают, что медлительность свойственна познанию.

Сновидения. Снится—или ничего, или что-то интересное. Нужно учиться и бодрствовать так же: или никак, или интересно.

Опаснейшая точка зрения. То, что я сейчас делаю или допускаю, столь же важно для всего грядущего, как и величайшее событие прошлого: в этой чудовищной перспективе воздействия все поступки оказываются одинаково великими и малыми.

Утешительная речь музыканта. «Твоя жизнь не звучит для людских ушей: для них ты живешь немой жизнью, и вся тонкость мелодии, вся нежная решительность в последствиях или намерениях ускользает от них. Правда, отсюда не следует, что ты пойдешь по широкой улице с полковой музыкой,—но это не дает никаких прав добрым людям говорить, что твоему образу жизни недостает музыки. Имеющий уши, да слышит».

Ум и характер. Иного возвышает его характер, но ум его остается несоразмерным с этой вершиной,—бывает и наоборот.

Чтобы двигать массами. Не должен ли тот, кто хочет двигать массами, быть актером самого себя? Не должен ли он сперва перевести себя самого на гротескно-ясный язык и исполнить всю свою личность и свое дело столь огрубленным и упрощенным образом?

Вежливый. «Он так вежлив!» — Да, у него всегда при себе лакомый кусочек для Цербера, и он так труслив, что каждого принимает за Цербера, и тебя, и меня,— вот и вся его «вежливость».

Без зависти. Он начисто лишен зависти, но в этом нет никакой заслуги: ибо он хочет завоевать страну, в которой еще никто не бывал и которую едва ли кто-нибудь видел.

Безрадостный. Одного безрадостного человека вполне достаточно, чтобы надолго испортить настроение и омрачить небо целому семейству; и лишь чудом случается, что таковой отсутствует! — Счастье — далеко не столь заразная болезнь; отчего это происходит?

У моря. Я не стал бы строить себе дома (и в этом даже мое счастье, что я не домовладелец!). Но если бы пришлось, я бы выстроил его, подобно многим римлянам, у самого моря — мне хотелось бы немного посекретничать с этим прекрасным чудовищем.

Творение и художник. Этот художник тщеславен, и не более того: в конце концов его творение есть лишь лупа, которую он предлагает каждому, кто всматривается в него.

Suut suiue⁴⁵. Как ни велика алчность моего познания, я могу брать у вещей только то, что уже мне принадлежит,— владения других продолжают оставаться в вещах. Позвоительно ли человеку быть вором или разбойником!

Происхождение «хорошего» и «плохого». Улучшение изображает только тот, кто способен чувствовать: «это не хорошо».

Мысли и слова. Даже свои мысли нельзя вполне передать словами.

Похвала через выбор. Художник выбирает свои сюжеты: это его манера хвалить.

Математика. Мы хотим внести тонкость и строгость математики во все науки, поскольку это вообще возможно; мы желаем этого не потому, что рассчитываем таким путем познавать вещи, но для того, чтобы *установить* этим наше человеческое отношение к вещам. Математика есть лишь средство общего и высшего человековедения.

Привычка. Всякая привычка делает нашу руку более остроумной, а наше остроумие менее проворным.

Книги. Какой толк в книге, которая даже не уносит нас от всех книг?

Вздых познающего. «О, эта моя алчность! В этой душе нет никакой самоотверженности — скорее, ненасытная самость, которая тщится из многих индивидов как бы видеть *своими* глазами и как бы хватать *своими* руками,—самость, стягивающая

к себе все прошлое и не желающая потерять что-либо из того, что могло бы вообще принадлежать ей! О, это пламя моей алчности! О, если бы я возродился в сотне существ!» — Кто не знает из опыта этого вздоха, тому неведома и страсть познания.

250

Вина. Хотя пронизательнейшие судьи ведьм и даже сами ведьмы были убеждены в том, что они виновны в колдовстве, вины тем не менее не было. Так обстоит дело со всякой виной.

251

Неузнанные страдальцы. Величественные натуры страдают иначе, чем это воображают себе их почитатели: пуще всего страдают они от неблагородных, мелочных вспышек, выводящих их из себя в какие-то злые мгновения, короче, от сомнений в собственном величии — и вовсе не от жертв и мученичества, которых требует от них их задача. Пока Прометей сострадает людям и жертвует собою ради них, он счастлив и велик в себе самом; но стоит лишь ему почувствовать зависть к Зевсу и к почестям, оказываемым последнему смертными, как он начинает страдать!

252

Лучше должником. «Лучше оставаться должником, чем расплачиваться монетой, не носящей нашего образа!» — так требует этого наша суверенность.

253

Всегда дома. В один прекрасный день мы достигаем нашей цели — и впредь с гордостью указываем на проделанный нами долгий путь. В действительности мы не замечали, что мы в пути. Нам потому и удалось уйти столь далеко, что мы на каждом месте мнили себя дома.

254

Против затруднительного положения. Кто всегда глубоко погружен в дело, тот выше всякого затруднительного положения.

Подражатели. А: «Как? ты не хочешь никаких подражателей?»— Б: «Я не хочу, чтобы мне в чем-либо подражали; я хочу, чтобы каждый сам сделал себе то, что делаю я».— А: «Следовательно—?»

Кожный покров. Все глубокие люди находят свое блаженство в том, чтобы однажды уподобиться плавающим рыбам и резвиться на вершушках волн; они наиболее ценят в вещах их свойство—иметь поверхность: их кожный покров—*sit venia verbo*⁴⁶.

Из опыта. Иной и не ведает, как он богат, покуда не узнает, какие богатые люди все еще обворовывают его.

Отрицатели случайности. Ни один победитель не верит в случайность.

Из рая. «Добро и зло суть предрассудки Божьи»,— сказала змея.

Таблица умножения. Один всегда неправ: но с двоих начинается истина.—Один не может доказать себя: но двоих уже нельзя опровергнуть.

Оригинальность. Что такое оригинальность? *Видеть* нечто такое, что не носит еще никакого имени и не может быть еще

названо, хотя и лежит на виду у всех. Как это водится у людей, только название вещи делает ее вообще зримою.— Оригиналы, большей частью, были и нарекателями.

262

*Sub specie aeterni*⁴⁷. А: «Ты все быстрее удаляешься от живущих: скоро они вычеркнут тебя из своих списков!»— Б: «Это единственное средство разделить с мертвыми их преимущество».— А: «Какое преимущество?»— Б: «Не умирать больше».

263

Без тщеславия. Когда мы любим, мы хотим, чтобы наши недостатки оставались скрытыми— не из тщеславия, но чтобы любимому существу не пришлось страдать. Да, любящий хотел бы выглядеть неким богом— и опять же не из тщеславия.

264

Что мы делаем. Что мы делаем, того никогда не понимают, но всегда лишь хвалят и порицают.

265

Последний скепсис. Что же такое в конце концов человеческие истины?— Это— *неопровержимые* человеческие заблуждения.

266

Где нужна жестокость. Кто обладает величием, тот жесток к своим добродетелям и расчетам второго ранга.

267

С одной великой целью. С одной великой целью оказываешься сильнее даже справедливости, не только своих поступков и своих суждений.

268

Что делает героическим? Одновременно идти навстречу своему величайшему страданию и своей величайшей надежде.

269

Во что ты веришь? В то, что все вещи должны быть наново взвешены.

270

Что говорит твоя совесть? «Ты должен стать тем, кто ты есть».

271

В чем твои величайшие опасности? В сострадании.

272

Что ты любишь в других? Мои надежды.

273

Кого называешь ты плохим? Того, кто вечно хочет стыдить.

274

Что для тебя человечнее всего? Уберечь кого-либо от стыда.

275

Какова печать достигнутой свободы? Не стыдиться больше самого себя.

ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА SANCTUS JANUARIUS

Ты, что огненною пикой
Лед души моей разбил
И к морям надежд великих
Бурный путь ей проложил:
И душа светла и в здравье,
И вольна среди обуз
Чудеса твои прославит,
Дивный Януариус!

Генуя, в январе 1882 года⁴⁸

276

На Новый год. Еще живу я, еще мыслю я: я должен еще жить, ибо я должен еще мыслить. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum. Сегодня каждый позволяет себе высказать свое желание и заветнейшую мысль; что ж, и я хочу сказать, чего бы я желал сегодня от самого себя и какая мысль впервые в этом году набежала мне на сердце,—какой мысли сподобилось стать основой, порукой и сладостью всей дальнейшей моей жизни! Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное: так, буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными. Amog fati⁴⁹: пусть это будет отныне моей любовью! Я не хочу вести никакой войны против безобразного. Я не хочу обвинять, я не хочу даже обвинителей. *Отводить взор*— таково да будет мое единственное отрицание! А во всем вместе взятом я хочу однажды быть только утвердителем!

277

Личное Провидение. Есть определенная высшая точка жизни: достигнув ее и насильственно отспорив у прекрасного хаоса существования всякий заботливый разум и доброту, мы со всей нашей свободой подвергаемся вновь величайшей опасности духовной несвободы и тягчайшему испытанию нашей жизни. Здесь-то и настигает нас со сверлящей силой мысль о личном Провидении, имея на своей стороне лучшего защитника, очевидность,—там, где нам до очевидного ясно, что решительно все вещи, которые нас касаются, то и дело *идут нам во благо*. Жизнь ежедневно и ежечасно словно бы и не желает ничего иного, как всякий раз наново доказывать это положение: о чем

бы ни шла речь — о дурной или хорошей погоде, потере друга, болезни, клевете, задержке письма, вывихе ноги, посещении торговой лавки, контраргументе, раскрытой книге, сне, обмане, — все это оказывается тотчас же или в самом скором времени чем-то, чего «не могло не быть», — все это исполнено глубокого смысла и пользы именно *для нас!* Есть ли более опасное искушение разувериться в богах Эпикура, этих беззаботных незнакомцах, и уверовать в некое озабоченное и придирчивое Божество, которое персонально осведомлено о каждом волоске на нашей голове и не находит ничего гадливого в презреннейшем справлении службы? Что ж — таково мое мнение, несмотря ни на что! Оставим в покое богов и равным образом услужливых духов; удовлетворимся допущением, что наша собственная практическая и теоретическая ловкость в толковании и столковании (*im Auslegen und Zurechtlegen*) событий достигла нынче своего апогея. Не будем также слишком высоко думать об этой сноровке нашей мудрости, если временами нас чересчур поразит дивная гармония, возникающая при игре на нашем инструменте: слишком сладкозвучная гармония, чтобы мы осмелились приписать ее сами себе. На деле там и тут некто играет с нами — милый случай: он при случае водит нашей рукой, и никакое мудрейшее из мудрых Провидение не смогло бы придумать более прекрасной музыки, чем та, которая удается нашей дурацкой руке.

278

Мысль о смерти. Мне доставляет меланхолическое счастье жить в этом лабиринте улочек, потребностей, голосов: сколько наслаждения, нетерпения, ненасытности, сколько жаждущей жизни и опьянения жизнью обнаруживается здесь с каждым мгновением! И, однако, скоро настанет такой покой для всех этих шумящих, живущих, жаждущих жизни! Взгляните, как стоит за каждым его тень, его темный спутник! Всегда как в последний момент перед отплытием эмигрантского судна: имеют сказать друг другу больше, чем когда-либо, время теснит, океан своим пустынным молчанием нетерпеливо ждет за всем этим шумом — столь ненасытный, столь уверенный в своей добыче! И все, все думают, что всё, случившееся до сих пор, было ничем либо мало чем и что близкое будущее есть всё: и отсюда эта спешка, этот крик, это самооглушение и самонадувательство! Каждый хочет быть первым в этом будущем, — и все же только смерть и гробовая тишина есть общее для всех и единственно достоверное в нем! Как странно, что эта единственная достоверность и общность не имеет почти никакой власти над людьми и что они *наиболее далеки* от того, чтобы

чувствовать себя братьями во смерти! Мне доставляет счастье—видеть, что люди совсем не желают думать о смерти! Я бы охотно добавил что-нибудь к этому, чтобы сделать им мысль о жизни еще во сто крат *достоинее размышления*.

279

*Звездная дружба*⁵⁰. Мы были друзьями и стали друг другу чужими. Но это так и есть, и мы не хотим скрывать этого от себя и стусевывать, словно бы мы стыдились этого. Мы два корабля, у каждого из которых своя цель и свой путь; мы, конечно, можем встретиться и отпраздновать нашу встречу, как сделали это некогда,—а тогда отважные корабли стояли так спокойно в одной гавани и под одним солнцем, что могло казаться, будто они уже у цели и будто у них была одна цель. Но всемогущая сила нашей задачи разогнала нас снова в разные стороны, в разные моря и поясы, и, быть может, мы никогда не свидимся,—а быть может, и свидимся, но уже не узнаем друг друга: разные моря и солнца изменили нас! Что мы должны были стать чужими друг другу, этого требовал закон, царящий *над* нами: именно поэтому должны мы также и больше уважать друг друга! Именно поэтому мысль о нашей былой дружбе должна стать еще более священной! Должно быть, есть огромная невидимая кривая и звездная орбита, куда *включены* наши столь различные пути и цели, как крохотные участки,—возвысимся до этой мысли! Но жизнь наша слишком коротка, и зрение наше слишком слабо для того, чтобы мы могли быть более чем друзьями в смысле этой высшей возможности.—Так будем же *верить* в нашу звездную дружбу, даже если мы должны были стать друг другу земными врагами.

280

Архитектура познающих. Однажды—и, должно быть, скоро—придется осознать, чего главным образом недостает нашим большим городам: тихих и отдаленных, просторных мест для размышления, мест с высокими длинными аллеями для скверной или чересчур солнечной погоды, куда не проникает шум экипажей и крики разносчиков и где более утонченное чувство такта воспретило бы даже священнику громкую молитву; сооружений и парков, которые в целом выражают возвышенный характер раздумий и одиноких прогулок. Канули в минувшее времена, когда церковь владела монополией на размышление, когда *vita contemplativa* должна была первым

делом быть *vita religiosa*; во всем, что построила церковь, просвечивает эта мысль. Я не знаю, как могли бы мы довольствоваться ее постройками, даже если бы они были лишены их церковного назначения; эти постройки говорят слишком патетичным и пристрастным языком, как дома Божьи и роскошные пристанища надмирного общения, чтобы нам, безбожникам, сподобилось думать здесь *свои думы*. Мы хотим перевести *себя* в камень и растения, мы хотим прогуливаться в *самих себе*, бродя по этим аллеям и садам.

281

Уметь находить конец. Мастера первого ранга узнаются по тому, что они в великом, как и в малом, совершенным образом умеют находить конец, будь это конец мелодии или мысли, будь это пятый акт трагедии или государственная акция. Мастера второй ступени всегда становятся к концу беспокойными и впадают в море не в такой гордой, спокойной соразмерности, как, например, гора у Porto fino—там, где генуэзская бухта допевает до конца свою мелодию.

282

Поступь. Есть манеры ума, которыми даже великие умы выдают свое плебейское или полуплебейское происхождение: предательской оказывается главным образом поступь и походка их мыслей; они не умеют *ходить*. Так, даже Наполеон, к своей глубокой досаде, не мог ходить по-царственному и «легитимно», в тех случаях, когда это было действительно уместно, скажем при больших коронационных процессиях и т. п.: и здесь он был всего лишь предводителем колонны—гордым и в то же время торопливым и, главное, отдающим себе в этом отчет.—Забавное зрелище—смотреть на тех писателей, которые при сборенными платьями периода напускают вокруг себя шуршание: таким путем они пытаются спрятать свои *ноги*.

283

Подготовители. Я приветствую все знамения того, что начинается более мужественная, воинственная эпоха, которая прежде всего наново воздаст почести отваге! Ибо ей назначено проложить пути более высокой эпохе и скапливать силы, которые некогда понадобятся этой последней,—эпохе, вносящей

героизм в познание и *ведущей войны* за мысли и их последствия. Для этого нужны теперь многие подготовители, храбрецы, которые, однако, не могут возникнуть из ничего, — тем более из песка и ила нынешней цивилизации и образованности больших городов; люди, умеющие быть молчаливыми, одинокими, решительными, стойкими и довольствоваться неприметными деяниями; люди, которые из внутренней склонности ищут во всех вещах того, что есть в них *преодолимого*; люди, которым столь же присущи веселость, терпение, простота и презрение ко всяческой большой суетливости, как и великодушие в победе и снисходительность к маленькой суетливости всех побежденных; люди с острым и свободным суждением о всех победителях и об участии случая во всякой победе и славе; люди с собственными празднествами, собственными буднями, собственными погребальными днями, привычные и уверенные в повелевании и одинаково готовые, где следует, повиноваться, в том и в другом одинаково гордые, одинаково служащие своему собственному делу: более рискованные люди, более плодотворные люди, более счастливые люди! Ибо, поверьте мне! — тайна пожинать величайшие плоды и величайшее наслаждение от существования зовется: *опасно жить!* Стройте свои города у Везувия! Посылайте свои корабли в неизведанные моря! Живите, воюя с равными вам и с самими собой! Будьте разбойниками и завоевателями, покуда вы не можете быть повелителями и владетелями, вы, познающие! Скоро канет время, когда вы могли довольствоваться тем, что жили, подобно пугливым оленям, затаившись в лесах! В конце концов познание протянет руку за тем, что ему подобает: оно вознамерится *господствовать* и *обладать*, и вы вместе с ним!

284

Вера в себя. Немногие люди обладают вообще верой в себя; и из этих немногих одни получают ее как полезную слепоту или частично помрачение их духа (что бы усмотрели они, сумей они видеть себя *до дна!*), другие же должны прежде снискать ее себе: все, что делают они хорошего, дельного, значительного, есть в первую очередь аргумент против прижившегося в них скептика — его-то и надо убедить или уговорить, и для этого требуется почти гениальность. Это великие самонедовольцы (*Selbst-Ungenügsamen*).

285

Excelsior!⁵¹ «Ты никогда не будешь больше молиться, не будешь больше поклоняться, никогда не успокоишься уже в бес-

конечном доверии — ты запретишь себе останавливаться перед последней мудростью, последней благостью, последней силою и распрягать свои мысли — у тебя нет вечно бодрствующего стража и друга для твоих семи одиночеств — ты живешь без вида на гору, вершина которой заснежена, а сердце полыхает огнем, — нет тебе ни воздаятеля, ни последнего правщика (*Verbesserer letzter Hand*) — нет больше разума в том, что свершается, ни любви в том, что свершится с тобой, — сердцу твоему закрыто уже пристанище, где ему было что находить и нечего искать, — ты сопротивляешься какому-то последнему миру, ты хочешь вечного круговорота войны и мира — человек отречения, всего ли ты хочешь отречься? Кто же даст тебе силу для этого? Никто еще не имел этой силы!» — Есть озеро, которое однажды запретило себе изливаться и воздвигло плотину там, где оно прежде изливалось: с тех пор это озеро поднимается все выше и выше. Наверное, именно это отречение и ссудит нас силою, которою можно будет вынести и само отречение; наверное, человек оттуда и начнет подниматься все выше и выше, где он перестает *изливаться* в Бога.

286

Реплика. Здесь все надежды; что, однако, увидите и услышите вы от них, если в собственной своей душе вы не пережили блеск и жар и утренние зори? Я могу лишь напомнить — большего я не могу! Двигать камнями, делать зверей людьми — этого вы хотите от меня? Ах, если вы все еще камни и звери, поищите-ка себе сперва своего Орфея!

287

Наслаждение слепотой. «Мои мысли, — сказал странник своей тени, — должны показывать мне, где я стою: но пусть они не выдают мне, куда я иду. Я люблю быть в неведении относительно будущего и не желаю погибнуть от нетерпения и предвкушения обещанных событий».

288

Высокие настроения. Мне кажется, что люди большей частью не верят вообще в высокие настроения, разве что мгновенные, самое большее, на четверть часа, — исключая тех немногих, которые по опыту знают большую длительность

высокого чувства. Но быть полностью человеком одного высокого чувства, воплощением одного-единственного великого настроения — это до сих пор было только мечтой и восхитительной возможностью: история не дает нам еще ни одного достоверного примера тому. И все-таки она смогла бы однажды родить и таких людей — там, где было бы создано и определено множество подходящих условий, которых теперь не в состоянии сколотить даже самая счастливая случайность. Быть может, для этих будущих душ обычным оказалось бы как раз то состояние, которое до сих пор лишь временами проступало в наших душах в виде содрогающего их исключения: беспрестанное движение между высоким и глубоким и чувство высокого и глубокого, как бы постоянное восхождение по лестнице и в то же время почивание на облаках.

289

По кораблям! Если подумают о том, как действует на каждого человека общее философское оправдание его образа жизни и мыслей — именно, подобно греющему, благословляющему, оплодотворяющему, только ему и светящему солнцу, — если подумают о том, сколь независимым от похвалы и порицания, самодовольным, богатым, щедрым на счастье и доброжелательство делает оно его, как оно, не переставая, продолжает превращать зло в добро, доводит все силы до цветения и созревания и не дает взойти малому и большому сорняку скорби и досады, — то, снедаемые томлением, воскликнут наконец: о, если бы было создано еще много таких солнц! И злой, и несчастный, и исключительный человек — все они должны иметь свою философию, свое право, свой солнечный свет! Никакого сострадания к ним! — нам должно разучиться этому припадку спеси, как бы долго ни училось и выучивалось человечество доселе именно ему, — никаких исповедников, заклинателей душ и грехоотводников (Sündenvergeber)! Но новой *справедливости!* И новых призывов! Новых философов! И моральная Земля кругла! И у моральной Земли есть свои антиподы! И у антиподов есть свои права на существование! Предстоит еще открыть Новый свет — и не один! По кораблям, вы, философы!

290

Одно необходимо. «Придавать стиль» своему характеру — великое и редкое искусство! В нем упражняется тот, кто, обзрев все силы и слабости, данные ему его природой, включает их затем в свои художественные планы, покуда каждая из них

не предстанет самим искусством и разумом, так что и слабость покажется чарующей. Вот тут надо будет прибавить много чего от второй натуры, вон там отсечь кусок первой натуры — оба раза с долгим прилежанием и ежедневными стараниями. Вот здесь припрятана какая-то уродливость, не дающая себя урезать; а там уже она выглядит чем-то возвышенным. Много смутного, сопротивляющегося формированию накоплено для дальнейшего использования: оно должно заманивать в неизмеримые дали. Наконец, когда творение завершено, обнаруживается, что оно было непреложностью вкуса, одинаково господствовавшего и формировавшего как в великом, так и в малом: хороший ли это был вкус или плохой, не так важно, как думают, — достаточно и того, что это просто вкус! — Найдутся сильные, властолюбивые натуры, которые в этой непреложности, в этой связности и законченности, подчиненной собственному закону, будут вкушать самое утонченное наслаждение; страстность их властной воли получит облегчение при виде всякой стилизованной природы, всякой побежденной и служащей природы; даже если им придется сооружать дворцы и разбивать сады, они будут изо всех сил сопротивляться тому, чтобы не дать волю природе. — Напротив, есть слабые, не совладающие с собой характеры, которые *ненавидят* связность стиля: они чувствуют, что, если применить к ним самим такую горько-злую непреложность, это непременно *опошлит* их под ее гнетом — служа, они становятся рабами, и им ненавистно служение. Такие умы — а они могут быть умами первого ранга — всегда тщатся подлаживать или истолковывать самих себя и свое окружение под *свободную* природу — выглядеть дикими, произвольными, фантастичными, беспорядочными, внезапными; и, поступая так, они делают хорошо, поскольку только так делают они хорошо самим себе! Ибо одно необходимо — чтобы человек *достиг* удовлетворенности собою, — будь это с помощью той или иной поэзии и искусства: лишь тогда выглядит человек вообще сносным! Кто недоволен собою, тот постоянно готов мстить за это: мы, прочие, окажемся его жертвами, хотя бы уже в том, что вечно должны будем выносить его гнусный вид. Ибо вид гнусного оскверняет и омрачает.

291

Генуя. Я долго всматривался в этот город, в его загородные дома и декоративные сады, в широкий район его населенных вершин и склонов; я должен сказать наконец: я вижу *лица* прошлых поколений — эта местность кишит репродукциями отважных и самовластных людей. Они *жили* и хотели жить

дальше — об этом говорят они мне своими домами, построенными и украшенными на целые столетия, а не на мимолетное время: они хорошо относились к жизни, как бы зло ни относились они зачастую друг к другу. Я вижу всегда строителя, пристально вглядывающегося во все дальние и близкие постройки, а также в город, море и линии гор, как бы выработывающего себе этим взглядом навык власти и завоевания: все это хочет он подчинить *своему* плану и уже как часть плана сделать своей *собственностью*. Вся эта местность обросла великолепной, ненасытной горячкой обладания и добычи, и подобно тому как эти люди не признавали за далями никаких границ и в своей жажде нового воздвигали новый мир рядом со старым, так и у себя на родине каждый из них постоянно восставал на каждого, изоощряясь в подчеркивании своего превосходства и пролагая между собою и своим соседом водораздел личной бесконечности. Каждый наново завоевывал свою родину для себя, превозмогая ее своими архитектурными затеями и переделывая ее как бы в собственный дом на загляденье. В градостроительстве Севера импонирует закон и общая тяга к законности и послушанию; при этом угадывается то внутреннее самоуравнивание и самоупорядочение, которое должно было владеть душой всякого строителя. Здесь же на каждом углу ты находишь себедовлеющего человека, знающего толк в море, приключении и Востоке, человека, который ничуть не расположен к закону и соседу, как к чему-то набивающему оскомину, и завистливым взглядом мерит все уже установленное, старое: с удивительным лукавством фантазии тщится он, по крайней мере мысленно, установить еще раз все наново, наложить на все свою руку — свое чувство, — хотя бы на одно лишь солнечное слеполуденное мгновение, когда его ненасытная и меланхоличная душа почувствует однажды насыщение и взгляду его сможет открыться только собственное и ничего чужого⁵².

292

Проповедникам морали. Я не хочу проповедовать никакой морали, но тем, кто это делает, я дам следующий совет: если вы хотите окончательно обесчестить и обесценить самые лучшие вещи и состояния, то продолжайте, как и прежде, разглагольствовать о них! Водрузите их на острие вашей морали и говорите с утра до вечера о счастье, которое дает добродетель, о душевном покое, о справедливости и об имманентном воздаянии: вашими усилиями все эти хорошие вещи снизут себе, наконец, популярность и уличное признание; но тогда-то

и сойдет с них все золото, и больше того: все золото в них пресуществится в свинец⁵³. Поистине вы знаете толк в извращении алхимического искусства: в обесценивании ценнейшего! Попробуйте однажды действовать по иному рецепту, чтобы избежать результата, противоположного искомому вами: *отрицайте* эти хорошие вещи, лишите их плебейского одобрения и легкомысленной расхожести, сделайте их снова скрытными застенчивостями одиноких душ, скажите: *мораль есть нечто запретное!* Возможно, таким путем и склоните вы к этим вещам тот тип людей, от которых единственно зависит нечто: я имею в виду *героические* натуры. Но для этого здесь должно быть кое-что внушающее страх, а не отвращение, как до сих пор! Разве нельзя сегодня сказать о морали словами Мейстера Экхарта: «Я молю Бога, чтобы Он сделал меня свободным от Бога»^{54?}

293

Наш воздух. Нам это хорошо известно: кто как бы мимоходом и лишь однажды бросает взгляд на науку, подобно женщинам и, к сожалению, также и многим художникам, для того строгость служения ей, эта неумолимость в малом, как и в великом, эта быстрота во взвешивании, суждениях, приговорах, заключает в себе нечто головокружительное и устрашающее. В особенности пугает его то, как здесь требуется труднейшее и делается все возможное без всякой на то похвалы и вознаграждений, скорее, почти только с одними *громкими* порицаниями и нагоняями, как среди солдат,—ибо хорошая работа считается здесь правилом, а промах исключением; у правила же, как повсюду, запечатаны уста. С этой «строгостью науки» дело обстоит так же, как с формами приличия и учтивостью изысканнейшего общества: она пугает непосвященных. Кто, однако, свыкся с ней, не может и жить иначе, как в этом светлом, прозрачном, крепком, сильно наэлектризованном воздухе, в этом *мужественном* воздухе. Повсюду в других местах ему недостает чистоты и воздуха: он подозревает, что там его лучшее искусство не пойдет впрок другим и в радость ему самому, что полжизни его уйдет сквозь пальцы на выяснение недоразумений, что нужно будет вечно остерегаться многого, многое скрывать и держать при себе — сплошная и беспрокая трата сил! Но в *этой* строгой и ясной стихии полностью обнаруживается его сила: здесь может он парить! Зачем же ему наново опускаться в те мутные воды, где надо плавать и переходить вброд и где пачкаешь свои крылья! — Нет! Нам слишком трудно жить там; что поделаешь, если мы рождены для воздуха, чистого воздуха, мы, соперники света, если мы, подобно

свету, охотнее всего помчались бы по эфирным пылинкам, и не от солнца, а *к солнцу!* Но мы не в силах сделать это; так будем же делать то, что мы единственно можем: приносить свет земле, быть «светом земли!» Для этого и даны нам наши крылья и наша быстрота, строгость наша; оттого мы столь мужественны и даже страшны, подобно огню. Пусть же убоятся нас те, кто неспособен греться и светиться нами!

294

Против клеветников природы. Мне неприятны люди, у которых каждая естественная склонность тотчас делается болезнью, чем-то извращающим или даже постыдным,— это *они* совратили нас к мысли, что склонности и влечения человека по природе злы; это *на них* лежит вина за нашу великую несправедливость по отношению к нашей природе, ко всякой природе! На свете достаточно людей, которые *вольны* грациозно и беззаботно отдаваться своим влечениям, но они не делают этого из страха перед воображаемой «злой сущностью» природы! *Оттого* и повелось, что среди людей так мало осталось благородства: признаком его всегда будет отсутствие страха перед собою, когда мы не ждем от себя ничего постыдного, когда летим, очертя голову, куда нас влечет,—нас, свободнорожденных птиц! Куда бы мы ни прилетели, вокруг нас всегда будет вольно и солнечно.

295

Короткие привычки. Я люблю короткие привычки и считаю их неопенимым средством узнать *многие* вещи и состояния вплоть до самой подоплеки их сладостей и горечей; моя природа вполне приспособлена для коротких привычек, даже в потребностях ее телесного здоровья и вообще, *насколько* я в состоянии видеть: от самого низшего до самого высшего. Всегда я верю, что вот *это* теперь надолго удовлетворит меня—и короткой привычке свойственно увлекаться той верой страсти, которая есть вера в вечность,—и что я нашел и узнал это на зависть другим: и вот же питает оно меня в полдень и вечером, разливаясь во мне глубоким довольством, так что я и не влекусь уже к чему-нибудь другому без того, чтобы не сравнивать и не презирать или ненавидеть. Но в один прекрасный день приходит его время: хорошая привычка расстается со мной, не как нечто внушающее теперь отвращение, а умиротворенная и насыщенная мною, как и я ею, и так, словно бы нам пришлось

быть благодарными друг другу и протянуть друг другу руки на прощанье. И уже ожидает новая у дверей, а с нею и моя вера — несокрушимая сумасбродка и умница! — в то, что эта новоселка будет настоящей, самой настоящей. Так обстоит у меня с яствами, мыслями, людьми, городами, стихами, музыкой, учениями, распорядками дня, образами жизни. — Напротив, я ненавижу *длительные* привычки и полагаю, что ко мне приближается некий тиран и что моя жизненная атмосфера *сгущается* там, где волею событий *длительные* привычки выглядят какой-то необходимостью: например, в силу должностного положения, в постоянной совместной жизни с одними и теми же людьми, постоянным местожительством, однообразным здоровьем. Да, я из самых глубин души благодарен всему моему злополучию и болезненности и всему, что только есть во мне несовершенного, за то, что оно предоставляет мне сотни лазеек, через которые я могу ускользнуть от длительных привычек. — Конечно, невыносимее всего, самым настоящим ужасом была бы для меня жизнь, полностью лишенная привычек, жизнь, которая постоянно требует импровизации: это было бы моей ссылкой и моей Сибирью.

296

Прочная репутация. Прочная репутация прежде была вещью крайне полезной; и даже теперь всюду, где общество управляется еще стадным инстинктом, каждому отдельному человеку целесообразнее всего *создавать* впечатление о своем характере и своих занятиях, как о чем-то неизменном, — даже если они, в сущности, не являются таковыми. «На него можно положиться, у него ровный характер» — вот похвала, которая во всех опасных ситуациях общества значит больше всего. Общество испытывает удовлетворение, обладая надежным, всегда готовым *орудием* в добродетели одного, в честолюбии другого, в думах и страстях третьего, — оно удостаивает высших почестей это *свойство быть орудием*, эту верность себе, эту непреложность в воззрениях, устремлениях и даже пороках. Такая оценка, расцветшая одновременно с нравственностью нравов, процветает повсюду, воспитывает «характеры» и *дискредитирует* всякое изменение, переучивание, самопреобразование. Сколь бы велика ни была выгода от этого образа мыслей, он во всяком случае представляет для *познания* самый вредный тип общего суждения: ибо здесь осуждается и дискредитируется именно добрая воля познающего, смело высказывающаяся всякий раз *против* своего прежнего мнения и вообще недоверчивая ко всему, что хочет в нас *укорениться*.

Душевный строй познающего, будучи в противоречии с «прочной репутацией», считается *нечестным*, в то время как окаменелость воззрений осыпается всяческими почестями: под гнетом такой действительности должны мы жить еще и теперь! Как тяжело живется, когда чувствуешь против себя и вокруг себя суждение многих тысячелетий! Возможно, в течение многих тысячелетий познание было запятнано нечистой совестью, и сколько же самопрезрения и тайного убожества должно было быть в истории величайших умов.

297

Уметь противоречить. Всякому нынче известно, что умение сносить противоречие есть признак высокой культуры. Некоторые знают даже, что более развитый человек ищет противоречия и накликает его себе, чтобы получить через него некое указание на неведомую ему донныне несправедливую черту его характера. Но *уметь* противоречить, достичь *чистой* совести при враждебном отношении ко всему расхожему, традиционному, канонизированному — это больше, чем и то и другое, и представляет собою нечто действительно великое, новое, удивительное в нашей культуре, самый решительный шаг освобожденного ума; кто это знает?

298

Вздых. Я поймал эту внезапную мысль попутно и наспех воспользовался ближайшими случайными словами, чтобы связать ее и не дать ей снова улететь. А теперь она умерла в этих резких словах и висит и болтается в них, — я же, глядя на нее, едва уже припоминаю, отчего я мог так радоваться, поймав эту птицу.

299

Чему следует учиться у художников. Какими средствами располагаем мы, чтобы сделать вещи прекрасными, привлекательными, достойными желанья, если они не таковы? — а я полагаю, что сами по себе они всегда не таковы! Здесь нам есть чему поучиться у врачей, когда они, например, разводят горькое снадобье или смешивают вино и сахар; но еще больше у художников, которые, собственно, и не делают ничего иного, как занимаются подобными выдумками и кунштштюками. Удаляться от вещей на такое расстояние, когда многого в них уже не видно и многое должно быть к ним привидено (*hinzusehen*),

чтобы можно было еще их видеть,— или рассматривать вещи под углом и как бы в срезе,— или устанавливать их так, чтобы они частично загоразивали друг друга и смотрелись только в перспективе,— или глядеть на них сквозь окрашенное стекло либо при сумеречном освещении,— или покрывать их полупрозрачной поверхностью и пленкой— всему этому следует нам учиться у художников, а в остальном быть мудрее их. Ибо эта утонченная сила обыкновенно прекращается у них там, где прекращается искусство и начинается жизнь; *мы* же хотим быть поэтами нашей жизни, и прежде всего в самом мелком и обыденном!

300

Прелюдии науки. Верите ли вы в то, что науки возникли бы и достигли зрелости, если бы им не предшествовали кудесники, алхимики, астрологи и ведьмы, те самые, кто своими предсказаниями и подтасовками должны были сперва вызвать жажду, голод и вкус к *скрытым и запретным* силам? И что при этом должно было *быть предсказано* бесконечно больше, чем может быть когда-либо исполнено, дабы в области познания вообще исполнилось нечто?— Может быть, аналогично тому, как *нам* здесь предстают прелюдии и предварительные усилия науки, которые отнюдь *не* практиковались и не воспринимались как таковые, какой-то далекой эпохе предстанет неким упражнением и прелюдией и вся *религия*: возможно, ей удалось бы быть диковинным средством для того, чтобы отдельные люди смогли однажды насладиться всем самодовольством некоего Бога и всей его силой самоискупления. Да!— можно даже спросить— научился бы вообще человек без этой религиозной школы и предыстории ощущать голод и жажду по самому *себе* и черпать из *себя* насыщение и полноту? Должен ли был Прометей сначала *грезить*, что он *похитил* свет, и расплачивается за это, чтобы открыть, наконец, что он сотворил свет, как *раз* *стремясь к свету*, и что не только человек, но и сам *Бог* был *творением его* рук и глиной в его руках? И что все это только образы ваятеля?— равно как и грезы, кража, Кавказ, коршун и вся трагическая прометейя познающих?

301

Мираж созерцателей. Развитые люди отличаются от неразвитых тем, что несказанно больше видят и слышат, при этом видят и слышат, мысля,—именно это отличает человека от животного и высших животных от низших. Мир предстает

всегда полнее тому, кто растет в высоту человечества; все больше крючков интереса закидываются ему навстречу; постоянно умножаются приманки и равным образом нюансы удовольствия и неудовольствия — более развитый человек всегда бывает счастливее и в то же время несчастнее. Но при этом его неизменным спутником остается один *мираж*: ему мнится, что он призван быть *зрителем* и *слушателем* великой драмы и оперы, именуемой жизнью; он называет свою натуру *созерцательной* и упускает при этом из виду, что сам он и есть доподлинный и бессменный автор жизни, — что он хоть и отличается весьма от *лицедея* этой драмы, так называемого активного человека, но еще больше от простого наблюдателя и праздничного гостя, сидящего перед подмостками. Ему, как поэту, присущи, конечно, *vis contemplativa* и ретроспективный взгляд на свое творение, но в то же время и прежде всего свойственна ему *vis creativa*⁵⁵, *недостающая* активному человеку, что бы ни говорили на этот счет очевидность и всеобщее мнение. Мы, мыслящечувствующие создания, и являемся теми, кто всегда и на самом деле *делают* что-то такое, чего еще нет: целый вечно растущий мир оценок, красочностей, значимостей, перспектив, градаций, утверждений и отрицаний. Этот сочиняемый нами вымысел непрерывно заучивается, репетируется, облекается в плоть и действительность, даже в повседневность так называемыми практическими людьми (нашими, как сказано, лицедеями). Все, что имеет *ценность* в нынешнем мире, имеет ее не само по себе, не по своей природе — в природе нет никаких ценностей, — но оттого, что ему однажды придали ценность, подарили ее, и этими дателями и дарителями были *мы!* Только мы и создали мир, *до которого есть какое-то дело человеку!* — Но как раз этого-то знания и недостает нам, и если мы улавливаем его однажды на мгновение, то в следующее мгновение снова забываем о нем: мы не знаем лучшей нашей силы и оцениваем себя, созерцателей, на одну ступень ниже — *мы не столь горды и не столь счастливы*, как могли бы быть.

302

Опасность счастливейшего. Иметь тонкие чувства и утонченный вкус; свыкнуться с изысканными и наилучшими сторонами духа, как с правильным и насыщенным режимом питания; наслаждаться сильной, смелой, отважной душой; со спокойным взором и твердым шагом проходить жизнь, всегда готовясь к самому крайнему, как к празднику, и исполняясь стремления к неизведанным мирам и морям, людям и богам; вслушиваться во всякую более веселую музыку, словно бы там устроили себе

короткий отдых и удовольствие храбрые мужи, солдаты, мореплаватели, и в глубочайшем наслаждении мгновением не выдерживать натиска слез и всей пурпурной меланхолии счастливица — кто бы не хотел иметь всего этого в *своем* обладании, *своим* состоянием! Таково было *счастье Гомера!* Состояние того, кто выдумал грекам их богов — нет, самому себе *своих* богов! Но не будем скрывать этого от себя: с этим, Гомеровым счастьем в душе оказываешься самым чувствительным к боли созданием под солнцем! И лишь такой ценой покупаешь драгоценнейшую раковину из всех выброшенных доселе на берег волнами существования! Обладать ею — значит делаться все более чутким к страданию и, наконец, слишком чутким: маленького недовольства и отвращения было в конце концов достаточно, чтобы отравить Гомеру жизнь. Он не мог разгадать глупой загадки, загаданной ему молодыми рыбаками!⁵⁶ Да, маленькие загадки суть опасность счастливейших!

303

Два счастливица. Истинно, этот человек, несмотря на свою молодость, знает толк в *импровизации жизни* и повергает в изумление даже тончайшего наблюдателя: кажется, что он не допускает промахов, хотя непрерывно ведет рискованнейшую игру. На память приходят те импровизирующие мастера музыкального искусства, которым слушатель невольно приписывал божественную *непогрешимость* руки, несмотря на то что и им приходилось временами брать неверные ноты, как и всякому смертному. Но они были натренированы и изобретательны и каждое мгновение готовы к тому, чтобы тотчас включить случайнейшую ноту, капризно подвернувшуюся под палец, в тематическое строение и оживить случай прекрасным смыслом и душой. — Здесь же совершенно иной человек: ему, в сущности, не удается ничего из того, что он хочет и планирует. То, к чему его по случаю влекло, не раз уже приводило его к бездне и грозило ему неминуемой гибелью; и если он ускользал от нее, то уж наверняка не «с одним синяком под глазами». Вам кажется, он несчастен от этого? Он давно решил про себя не придавать особого значения собственным желаниям и планам. «Если мне не удастся одно, — так убеждает он себя, — то, пожалуй, удастся другое, и в целом я не знаю, не обязан ли я своим неудачам большей благодарностью, чем каким-либо удачам. Разве я создан для того, чтобы быть упрямым и носить, подобно быку, рога? То, что составляет ценность и цель *моей* жизни, лежит где-то вне меня самого; моя гордость и равным образом мое злополучие не зависят от меня. Я знаю больше о жизни,

поскольку так часто бывал близок к тому, чтобы потерять ее: и как раз поэтому я *имею* от жизни больше, чем все вы вместе!»

304

Действуя, мы оставляем. В сущности, мне противны все морали, которые гласят: «Не делай этого! Отрекись! Преодолей себя!» — напротив, я расположен к таким моральям, которые побуждают меня вечно что-то делать и с утра до вечера и ночью грезить и не думать ни о чем другом, как только о том, чтобы сделать это *хорошо*, настолько хорошо, как один я и в состоянии сделать! Кто живет такой жизнью, от того постоянно одно за другим отпадает все не подобающее ей: без ненависти и отворачивания расстается он сегодня с одним, а завтра с другим, пожелтевшими листьями, срываемыми с дерева каждым дуновением ветерка: он даже и не видит этого расставания — столь строго устремлен его взор к своей цели и всегда вперед, ни в сторону, ни назад, ни вниз. «Нашим поступкам определять, что мы должны оставить: действуя, мы оставляем» — вот так мне это нравится, так гласит *мой placitum*⁵⁷. Но я не хочу с открытыми глазами стремиться к своему обеднению, я не люблю никаких отрицательных добродетелей — добродетелей, сама сущность которых есть отрицание и самоотказ.

305

Самообладание. Те моралисты, которые прежде всего и поверх всего рекомендуют человеку взять себя в руки, навлекают тем самым на него своеобразную болезнь: постоянную раздражительность, сопровождающую его при всех естественных побуждениях и склонностях, словно некий зуд. Что бы отныне ни толкало его, ни влекло, ни прельщало, ни побуждало, изнутри или извне — вечно этому брязге кажется, будто теперь его самообладанию грозит опасность: он больше не доверяется никакому инстинкту, никакому свободному взмаху крыл, но постоянно пребывает в оборонительной позе, вооруженный против самого себя, напряженно и недоверчиво озираясь вокруг, вечный вахтер своей крепости, на которую он обрек себя. Да, он может достичь *величия* в этом! Но как ненавистен он теперь другим, как тяжек самому себе, как истощен и отрезан от прекраснейших случайностей души! И даже от всех дальнейших *поучений*! Ибо следует уметь вовремя забытья, если мы хотим чему-то научиться у вещей, которые не суть мы сами.

Стоики и эпикурейцы. Эпикуреец выискивает себе такие положения, таких лиц и даже такие события, которые подходят к крайне чувствительной устроенности его интеллекта; от прочего — стало быть, почти от всего — он отказывается, так как оно было бы для него слишком тяжелой и неперевариваемой пищей. Стоик, напротив, умудряется проглатывать камни и червей, осколки стекла и скорпионов, не испытывая при этом отвращения; его желудок должен в конце концов стать невосприимчивым ко всему, что сыпает в него случайность существования: он напоминает ту арабскую секту ассуев, которых можно увидеть в Алжире; и, подобно этим непривередникам, он и сам охотно сзывает публику при демонстрации своей непривередливости, публику, без которой охотно обходится эпикуреец — у него ведь есть свой «сад»! Для людей, которыми импровизирует судьба, для тех, кто живет в насильственные времена и пребывает в зависимости от взбалмошных и непредсказуемых людей, стоицизм может оказаться весьма желательным. Но тот, кто до некоторой степени *предвидит*, что судьба позволит ему прясть *долгую нить*, поступит благоразумно, устроившись по-эпикурейски; все люди умственного труда до сих пор делали это! Им и было бы это потерей из потерь — лишиться утонченной чувствительности и получить взамен стоическую толстокожесть, утыканную иглами.

В пользу критики. Теперь нечто предстает тебе заблуждением, то, что прежде ты любил как истину или правдоподобность: ты отталкиваешь это от себя и мнишь, что разум твой одержал здесь победу. Но, возможно, прежде, покуда ты был еще другим — а ты всегда другой, — это заблуждение было тебе столь же необходимо, как все твои нынешние «истины», — было словно некой кожей, которая многое утаивала и скрывала от тебя из того, чего тебе не следовало еще видеть. Твоя новая жизнь — не твой разум — расправилась с прежним твоим мнением: *ты больше не нуждаешься в нем*, и вот оно рушится само собою, и неразумность выползает из него, словно некое пресмыкающееся, на свет Божий. Когда мы занимаемся критикой, то в этом нет ничего произвольного и безличного, — это, по крайней мере очень часто, служит доказательством того, что в нас есть живые движущие силы, сдирающие кору. Мы отрицаем и должны отрицать, поскольку нечто *хочет* в нас жить и утвердиться, нечто такое, чего мы, возможно, еще не знаем, еще не видим! Это в пользу критики.

История всякого дня. Из чего складывается в тебе история всякого дня? Взгляни на свои привычки, из которых она состоит: являются ли они плодами бесчисленных маленьких трусостей и леностей или обязаны своим существованием твоей отваге и изобретательному уму? Сколь бы ни разнились оба случая, могло бы случиться, что люди расточали бы тебе одинаковую хвалу и что ты и в самом деле принес бы им в обоих случаях одинаковую пользу. Но похвала, польза и почтенность могут довлеть тому, кто хочет стяжать себе только чистую совесть,— не тебе, домогателю глубин, *сведущему по части совести!*

Из седьмого одиночества. Однажды странник захлопнул за собою дверь, остановился и начал плакать. Потом он сказал: «Этот сыр-бор вокруг истинного, действительного, немнимого, достоверного! Как я зол на него! Отчего *меня* погоняет как раз этот мрачный и пылкий погонщик! Мне хотелось бы отдохнуть, но он не дает мне этого. Что только не соблазняет меня остановиться! Повсюду раскинулись сады Армиды: и, значит, все новые разрывы и новые горечи сердца! Я должен дальше влачить ноги, эти усталые, израненные ноги; и, поскольку мне приходится делать это, часто я угрюмо озираюсь на прекраснейшее, не смогшее меня удержать — *оттого* именно, что оно не смогло меня удержать!»

Воля и волна. Как жадно подступает эта волна, словно рассчитывая достичь чего-либо! С какой страшнейшей проворностью вползает она в сокровеннейшие уголки скалистых ущелий! Кажется, она хочет кого-то опередить; кажется, что там запрятано нечто, имеющее цену, большую цену! — И вот она возвращается, чуть медленнее, все еще совсем белая от волнения,— разочарована ли она? Нашла ли она то, что искала? Притворяется ли разочарованной? — Но уже надвигается другая волна, более ненасытная и дикая, чем первая, и вновь душа ее, казалось бы, исполнена тайн и прихотей кладоискателя. Так живут волны — так живем мы, волящие! — большего я не скажу. — Вот как? Вы не доверяете мне? Вы сердитесь на меня, вы, прекрасные чудовища? Бойтесь, что я выдам всю вашу тайну? Что ж! Сердитесь себе, вздымайте свои зеленые опасные туловища как можно выше, воздвигайте стену между мною и солн-

цем — совсем как теперь! Истинно, уже ничего не осталось от мира, кроме зеленых сумерек и зеленых молний. Поступайте, как вам вздумается, вы, спесивцы, ревите от удовольствия и злобы — или заново ныряйте, стряхивайте в глубину свои изумруды, разбрасывайте повсюду свои бесконечные белые космы пены и брызг — меня устраивает все это, ибо все это так идет вам, и я так признателен вам за все: как же это я стану вас выдавать! Ибо — заметьте себе! — я знаю вас и вашу тайну, я знаю ваш род! Вы и я, мы ведь одного рода! — Вы и я, у нас ведь одна тайна!

311

Преломленный свет. Не всегда бываешь храбрым, и в миги усталости можешь, пожалуй, позволить себе и жалобу. «Так тяжело причинять людям боль, — но это, увы, необходимо! Какая нам польза жить скрытно, если мы не хотим удерживать при себе свою досаду? Не разумнее ли было бы жить в мирской суете и исправлять в отношениях с отдельными людьми то, в чем приходится грешить по отношению ко всем? Быть глупым с глупцом, тщеславным с тщеславцем, мечтательным с мечтателем? Разве это не было бы справедливым, когда вокруг царит такое заносчивое отклонение во всем? Стоит лишь мне услышать о злых действиях против меня со стороны других — разве первым моим чувством не бывает чувство удовлетворения? Так и надо! — говорю я им как бы, — ведь я мало в чем похож на вас, и на моей стороне так много правды; все-таки проведите денек за мой счет, как вам сможется! Вот мои недостатки и промахи, вот мои грезы, моя безвкусица, моя запутанность, мои слезы, мое тщеславие, мой совиная укромность, мои противоречия! Тут вам есть чему посмеяться! Так смейтесь же и радуйтесь! Я не злюсь на закон и природу вещей, которым угодно, чтобы недостатки и промахи вызывали радость! — Конечно, некогда были «более прекрасные» времена, когда могли еще при каждой более или менее новой мысли чувствовать себя столь *незаменимыми*, что выбегали с нею на улицу и кричали первому попавшемуся: «Смотри! Царство Небесное приблизилось!» — Я не почувствовал бы своего отсутствия, если бы меня не было. Можно обойтись без всех нас!» — Но, как сказано, мы не думаем так, куда мы храбры: мы тогда вовсе не думаем *об этом*.

312

Моя собака. Я дал своей боли имя и зову ее «собакой» — она столь же верна, столь же назойлива и бесстыдна, столь же

занимательна, столь же умна, как и всякая другая собака,— и я могу прикрикнуть на нее и выместить на ней свое дурное настроение, как это делают другие со своими собаками, слугами и женами.

313

Никаких изображений мученичества. Я хочу поступить, как Рафаэль, и не изображать больше никаких мученических сцен. В мире достаточно возвышенных вещей, чтобы искать возвышенное там, где оно связано тесными узами с жестокостью; к тому же мое честолюбие ничуть не было бы удовлетворено, если бы мне вздумалось строить из себя изошренного палача.

314

Новые домашние животные. Я хочу иметь возле себя моего льва и моего орла, чтобы всегда иметь знаки и знамения того, насколько велика или насколько мала моя сила. Должен ли я сегодня смотреть на них сверху вниз и страшиться их? И настанет ли час, когда они посмотрят на меня снизу вверх, полные страха?

315

О смертном часе. Бури — моя опасность: будет ли у меня своя буря, от которой я погибну, как погиб Оливер Кромвель от своей бури? Или я погасну, как свеча, которую задувает не ветер, но которая сама устает от себя и пресыщается собою, — выгоревшая свеча? Или, наконец: задую ли я сам себя, чтобы не выгореть?

316

Люди с пророческим даром. Вам и в голову не приходит, что люди, обладающие пророческим даром, являются большими страдальцами: вы думаете лишь, что им дан некий необычный «дар», и сами были бы не прочь обладать таковым,— но я, пожалуй, выражусь путем сравнения. Как, должно быть, сильно страдают животные от воздушного и облачного электричества! Мы видим, что некоторые из них обладают способностью предвещать погоду, например обезьяны (что вполне можно еще наблюдать даже в Европе, и не только в зверинцах: именно, на Гибралтаре). Но нам и в голову не приходит, что пророчествуют в них — их боли! Когда сильный заряд положительного электричества под воздействием надвигающейся, остающейся еще дол-

гое время скрытой тучи превращается в отрицательный заряд, предвещая перемену погоды, эти животные ведут себя так, словно приближается враг, и изготавливаются к обороне или к бегству; в большинстве случаев они прячутся — плохая погода для них не погода вовсе, а враг, близость которого они уже *чуют*.

317

Взгляд назад. Мы редко сознаем действительный пафос каждого периода жизни, куда находимся в нем самом; нам кажется всегда, что это — единственное возможное для нас теперь и разумное состояние и, стало быть, *эмос*, а не пафос⁵⁸, — говоря и различая вместе с греками. Несколько музыкальных тонов воскресили сегодня в моей памяти зиму, дом и крайне отшельническую жизнь, и в то же время душевное состояние, в котором я тогда пребывал: мне казалось, я способен жить так вечно. Но теперь я понимаю, что это было только пафосом и страстью, чем-то схожим с этой скорбно-мужественной и утешительной музыкой, — такое нельзя переживать годами, а тем более вечно: можно было бы стать тогда слишком «неземным» для этой планеты.

318

Мудрость в боли. В боли столько же мудрости, сколько и в удовольствии: подобно последнему, она принадлежит к родоохранительным силам первого ранга. Не будь она такой, она давно исчезла бы; то, что от нее страдают, вовсе не является аргументом против нее: такова ее сущность. Мне чудится в боли команда капитана корабля: «Убрать паруса!» Управлять парусами на тысячу ладов — этому должен был выучиться отважный мореходец, «человек», иначе с ним было бы слишком быстро покончено, и океан вскоре поглотил бы его. Мы должны уметь жить и с убавленной энергией: стоит только боли подать свой аварийный сигнал, как наступает время убавить энергию — приближается какая-то большая опасность, какая-то буря, и мы поступим умно, если «вспучимся» как можно меньше. — Правда, есть люди, которые при наступлении большой боли слышат как раз противоположную команду и никогда не высовываются более гордо, воинственнее и счастливее, чем при надвигающейся буре; и да, само страдание дарует им величайшие их мгновения! Это — героические люди, великие *бичи* человечества: те немногие или редкие, которые нуждаются в такой же апологии, как и боль вообще, — и истинно! не следует им в ней отказывать! Это — родоохранительные, родопокровительственные силы

первого ранга, и уже хотя бы тем только, что они противятся уюту и не скрывают своего отвращения к этого рода счастью.

319

В качестве толкователей нашей жизни. Всем основателям религий и им подобным остался чужд один род честности: они никогда не делали из своих переживаний предмета познания. «Что я собственно пережил? Что происходило тогда во мне и вокруг меня? Был ли мой разум достаточно просветлен? Сопротивлялась ли моя воля всяческим обманам чувств и храбро ли она защищалась от всего фантастического?» — так не спрашивал никто из них, так и сейчас еще не спрашивают все славные благочестивцы: они, скорее, жаждут вещей, свидетельствующих *против разума*, и не слишком утруждают себя утolenием этой жажды, — таким путем переживают они «чудеса» и «возрождения» и внемяют голосам ангелочков! Но мы, другие, жаждущие разума, хотим смотреть в глаза нашим переживаниям столь же строго, как на научный опыт, час за часом, день за днем! Мы сами хотим быть собственными экспериментами и подопытными животными!

320

При свидании. А: «Вполне ли еще я тебя понимаю? Ты ищешь? Ищешь, где среди сущего нынче мира затерялись *твой* уголок и звезда? Где можешь *ты* прилечь на солнце так, чтобы и на тебя низошел избыток блага и чтобы существование твое оправдало себя? Пусть каждый делает это для самого себя — так, кажется, говоришь ты мне, — а общие разговоры, заботу о других и обществе пусть вы́бьет себе из головы!» — Б: «Я хочу большего, я вовсе не ищущий. Я хочу сотворить себе собственное солнце».

321

Новая осторожность. Не будем впредь так много думать о наказании, порицании и исправлении! Отдельного человека редко удастся нам изменить; а если бы нам и удалось это, то, возможно, вместе с этим незаметно удалось бы и нечто другое: мы и *сами* были бы им изменены! Позаботимся, скорее, о том, чтобы наше собственное влияние *на все грядущее* уравновешивало и перевешивало его влияние! Не будем вступать в прямую

борьбу!—и это ведь было бы уже порицанием, наказанием и стремлением к исправлению. Но возвысимся сами все выше! Придадим нашему идеалу все более яркие краски! Затемним нашим светом другого! Нет! Мы не хотим ради него делаться более темными, подобно всем наказывающим и недовольным! Отойдем-ка лучше в сторону! Отвратим наши взоры!

322

Притча. Те мыслители, в которых все звезды движутся по круговым путям, не суть самые глубокие; кто всматривается в себя как в чудовищное мировое пространство и носит в себе Млечные Пути, тому известно также, как беспорядочны все Млечные Пути; они заводят в хаос и лабиринт бытия.

323

Счастье в судьбе. Судьба оказывает нам величайшее внимание, позволяя нам некоторое время сражаться на стороне наших противников. Тем самым *предназначена* нам великая победа.

324

*In media vita*⁵⁹. Нет! Жизнь не разочаровала меня! Напротив, из года в год нахожу я ее более истинной, более желанной, более таинственной—с того самого дня, когда меня осенила великая освободительница: мысль о том, что жизни суждено быть экспериментом познающего,—а не долгом, не напастью, не мошенничеством!—И само познание: пусть для других будет оно чем-то иным, скажем некой опочивальней или путем к некой опочивальне, или развлечением, или праздностью,—для меня оно есть мир опасностей и побед, в котором и героическим чувствам дано танцевать и резвиться. «Жизнь—средство познания»—с этим тезисом в сердце можно не только храбро, но даже весело жить и весело смеяться! А кто сумел бы вообще хорошо смеяться и жить, не сумей он прежде хорошо воевать и побеждать?

325

Что принадлежит к величию. Кто достигнет чего-нибудь великого, если он не ощущает в себе силы и решимости

причинять великие страдания? Уметь страдать — самое последнее дело: слабые женщины и даже рабы часто достигают в этом мастерства. Но не сгнать от внутренней муки и неуверенности, причиняя великое страдание и внемля крику этого страдания, — вот что действительно принадлежит к величию.

326

Врачеватели души и страдание. Всем проповедникам морали, а также и всем теологам свойственна одна общая дурная привычка: они хотят внушить людям, что дела обстоят весьма скверно и что требуется жесткое, крайнее, радикальное лечение. И поскольку люди, все, как один, слишком ревностно и целыми столетиями подставляли ухо этим учителям, им в конце концов действительно передалось нечто от того суеверия, что с ними обстоит довольно скверно, так что теперь они весьма охочи до того, чтобы стонать и не находить в жизни ничего больше и корчить друг другу омраченные рожи, словно бы им и в самом деле *невмоготу*. В действительности они необузданно уверены в жизни и влюблены в нее, исполненные несказанных хитростей и уловок, чтобы одолеть любую неприятность и вырвать жало у страдания и злосчастья. Мне кажется, что о страдании и злосчастье говорится всегда в *преувеличенных* тонах, как если бы преувеличение выглядело здесь хорошим тоном; напротив, умышленно умалчивают о том, что существует уйма болеутоляющих средств против страдания, как-то: обезболивание, лихорадочная торопливость мыслей, спокойная поза, хорошие и дурные воспоминания, намерения, надежды и множество видов гордости и сочувствия, обладающих почти анестезирующим действием, тогда как при высших степенях страдания уже сам по себе наступает обморок. Мы горазды в подслащивании наших горечей, в особенности же душевных горечей; мы находим вспомогательные средства в нашей храбрости и возвышенных состояниях, как и в более благородных горячках покорности и резиньяции. Потеря остается потерей едва ли в течение одного часа; откуда ни возмись, падает нам с неба подарок — скажем, новая сила или хотя бы даже новый повод для обнаружения силы! Чего только не нафантазировали проповедники морали о внутреннем «убожестве» злых людей! Чего только не *нагали* они нам о несчастье людей, подверженных страстям! — да, «ложь» здесь весьма уместное слово: они были прекрасно осведомлены о бьющем через край счастье этого типа людей, но хранили на сей счет гробовое молчание, так как это оказывалось опровержением их теории, согласно которой всякое счастье наступает лишь с уничтожением страсти и с по-

давлением воли! Что же касается рецепта всех этих врачевателей души и расхваливания ими жесткого, радикального лечения, то позволительно спросить: достаточно ли болезненна и тягостна на самом деле эта наша жизнь, чтобы с выгодой обменивать ее на стоический образ жизни и оцепенение? Мы чувствуем себя *недостаточно скверно* для того, чтобы быть вынужденными чувствовать себя скверно по-стоически!

327

Принимать всерьез. У подавляющего большинства людей интеллект представляет громоздкую, подозрительную, скрипучую машину, завести которую — одна волокита: они называют это *«серьезно относиться к делу»*, когда намереваются поработать и хорошенько подумать этой машиной — о, сколь тягостно должно быть им это шевеление мозгами! Славная бестия, человек, теряет, по-видимому, хорошее настроение всякий раз, когда хорошо думает: он делается *«серьезным»*! И «где смех и веселье, там мысли нет дела» — так звучит предрассудок этой серьезной бестии против всякой *«веселой науки»*. — Ну что ж! Покажем, что это предрассудок!

328

Наносить вред глупости. Разумеется, столь затажно и убежденно проповедуемая вера в негодность эгоизма нанесла в целом эгоизму вред (*в пользу* — я буду повторять это сотни раз — *стадным инстинктам*) тем именно, что лишила его чистой совести и велела искать в нем доподлинный *источник всякого несчастья*. «Твое себялюбие — беда твоей жизни» — так проповедовали тысячелетиями: это, как было уже сказано, вредило себялюбию и лишало его во многом ума, веселости, изобретательности, красоты; это оглупляло, уродовало и отравляло себялюбие! — Философия древности, напротив, учила о другом главном источнике бед: начиная с Сократа мыслители не уставали проповедовать: «Ваше умственное убожество и глупость, ваше беспечное существование по правилам, ваша подчиненность мнению соседа — вот причина того, почему вы столь редко бываете счастливыми, — мы, мыслители, суть счастливейшие люди, именно как мыслители». Не будем решать здесь, была ли эта проповедь против глупости более основательной, чем та проповедь против себялюбия; несомненно, однако, то, что она лишила глупость чистой совести: эти философы *нанесли вред глупости!*

Досуг и праздность. Какая-то краснокожая, свойственная индейской крови дикость обнаруживается в способе, каковым американцы домогаются золота; и их лихорадочный темп работы — сущий порок Нового Света — начинает уже заражать дикостью старую Европу и распространять по ней диковинную бездуховность. Нынче уже стыдятся покоя; длительное раздумье вызывает почти угрызения совести. Думают с часами в руке, подобно тому как обедают с глазами, вперенными в биржевой лист, — живут как кто-то, постоянно могущий «упустить нечто». «Лучше делать что-нибудь, чем ничего не делать» — и этот принцип оказывается петлей, накинутой на всякое образование и всякий более развитый вкус. И поскольку в этой рабочей спешке явным образом исчезают все формы, то исчезает также и само чувство формы, способность слышать и видеть мелодию движений. Доказательством тому служит требуемая нынче повсюду *топорная ясность* во всех ситуациях, где человек хочет быть честным с людьми: в общении с друзьями, женщинами, родственниками, детьми, учителями, учениками, начальниками и правителями, — нет уже больше ни времени, ни силы на церемонии, на вкрадчивые любезности, на всяческий *esprit* развлечений и вообще всяческий *otium*. Ибо жизнь в охоте за прибылью вечно принуждает к тому, чтобы на износ растрачивать ум в постоянном притворстве, коварных хитростях или опережении: доподлинной добродетелью оказывается теперь умение сделать что-либо в более короткий срок, чем это удастся другому. И, таким образом, лишь редкие часы отведены *дозволенной* честности, но к этому времени уже устают и хотят не только «расслабиться», но и *растянуться* вдосталь и самым пошлым образом. Под стать этой склонности пищут нынче и *письма*; их стиль и дух всегда будут действительным «знамением времени». Если еще находят удовольствие в обществе и искусствах, то это схоже с удовольствием, которое надумывают себе заработавшиеся рабы. О, уж эта невзыскательность «радости» у наших образованных и необразованных! О, уж эта нарастающая подозрительность ко всякой радости! *Работа* все больше и больше перетягивает на свою сторону всю чистую совесть: склонность к радости называется уже «потребностью в отдыхе» и начинает стыдиться самой себя. «Мы в долгу перед нашим здоровьем» — так говорят в случае, если оказываются застигнутыми на каком-нибудь пикнике. Да, в скором времени могло бы даже дойти до того, что склонности к *vita contemplativa* (т. е. к прогулкам с мыслями и друзьями) поддавались бы не иначе, как презирая себя и с нечистой совестью. — Что ж! Прежде все было наоборот: нечистая со-

весть принадлежала самой работе. Человек хорошего происхождения *скрывал* свою работу, когда его приводила к ней нужда. Раб производил свою работу под гнетом чувства, что он делает нечто презренное,— само «делание» было чем-то презренным. «Знатность и почет возможны лишь при otium и bellum» — так звучал голос античного предрассудка!

330

Одобрение. Мыслитель не нуждается в одобрении и рукоплесканиях, если только он уверен в собственных рукоплесканиях себе: без них же обойтись он не может. Есть ли люди, которые не нуждаются и в этом и вообще во всякого рода одобрении? Сомневаюсь, даже о наиболее мудрых говорит Тацит, которого никак не назовешь клеветником мудрецов: *quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exuitur*⁶⁰ — это значит у него: никогда.

331

Лучше глухим, чем оглушенным. Прежде заботились о собственном *добром имени*: теперь этого недостаточно, так как базар стал слишком большим — нужен *большой шум*. Итог таков, что надрываются даже хорошие глотки, и лучшие товары предлагаются к продаже сиплыми голосами; нынче нет уже гения без базарного крика и сиплости. — Конечно, для мыслителя настали скверные времена: он вынужден учиться между двух смежных шумов находить свою тишину и притворяться глухим, покуда и сам не оглохнет. Пока же он не выучился еще этому, ему, разумеется, грозит опасность погибнуть от нетерпения и головной боли.

332

Злой час. Должно быть, у каждого философа был свой злой час, когда он думал: какой во мне толк, раз не верят даже плохим моим аргументам! — И тогда пролетала над ним какая-то злорадная птичка и чирикала: «Какой в тебе толк! Какой в тебе толк!»

333

Что значит познавать? *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*⁶¹ — говорит Спиноза с подобающей ему простотой и возвышенностью. А между тем, что же,

в сущности, есть это *intelligere*, как не форма, в которой нами одновременно воспринимаются перечисленные три действия? Результат различных и противоречащих себе побуждений к смеху, плачу, проклятию? Прежде чем познание станет возможным, каждое из этих побуждений должно утвердиться в своем одностороннем взгляде на вещь или происшествие; вслед за тем возникает борьба этих односторонностей, а из нее временами — равновесие, успокоение, оправдание всех трех сторон, некоего рода справедливость и как бы договор, ибо благодаря справедливости и договору эти три побуждения могут утверждаться в существовании и поддерживать друг друга в своей правоте. Мы, осознающие лишь последние сцены примирения и итоговые результаты этого длительного процесса, полагаем соответственно, что *intelligere* есть нечто примирительное, справедливое, доброе, нечто существенно противоположное побуждениям, тогда как оно есть лишь *определенное отношение побуждений друг к другу*. С незапамятных времен рассматривали сознательное мышление как мышление вообще; только сейчас брезжит нам истина, что наибольшая часть наших духовных процессов протекает в нас бессознательно, бесчувственно; я думаю, однако, что эти побуждения, которые борются здесь друг с другом, вполне способны терзать *друг друга* и причинять *друг другу* боль: то сильное внезапное истощение, которому подвергаются все мыслители, возможно, коренится именно здесь (это — истощение на поле битвы). Возможно даже, что в нашей воюющей душе свершается некое скрытое *геройство*, но наверняка в ней нет ничего Божественного, вечно-в-себе-покоящегося, как полагал Спиноза. *Сознательное* мышление, в особенности мышление философа, есть бессильнейший и оттого соответственно умереннейший и спокойнейший род мышления, и, стало быть, именно философ легче всего может быть введен в заблуждение относительно природы познания.

334

Надо учиться любить. Так обстоит у нас с музыкой: сначала нужно вообще *научиться слушать* какую-нибудь фигурацию и мелодию, выслушивать, различать, изолировать и ограничивать ее как некую довлеющую себе жизнь; затем требуется стремление и добрая воля *выдержать* ее и, несмотря на ее необычность, выработать терпение к формам ее проявления и выражения, отзывчивость ко всему диковинному в ней, — наконец, наступает мгновение, когда мы к ней *привыкаем*, когда мы ждем ее, когда мы предчувствуем, что ее нам недоставало

бы, если бы ее недоставало; и вот она все больше и больше распространяет свой нажим и очарование и не останавливается до тех пор, покуда мы не станем ее смиренными и восхищенными поклонниками, которым и не нужно от мира ничего большего, кроме нее и только нее.— Так, впрочем, обстоит у нас не только с музыкой: именно так мы *научились любить* все вещи, которые мы теперь любим. Мы всегда в итоге вознаграждаемся за нашу добрую волю, наше терпение, справедливость, кротость к необычному, когда необычное медленно отбрасывает свое покрывало и предстает новой несказанной красотой, такова его *благодарность* за наше гостеприимство. Даже тот, кто любит самого себя, научился любви на этом пути: другого пути не существует. И любви надо учиться.

335

Да здравствует физика! Сколько же людей умеют наблюдать! И среди немногих, умеющих это,— сколько наблюдают самих себя! «Каждый наиболее чужд самому себе» — это знают, к своему неудовольствию, все домогатели глубин, и изречение «познай самого себя!», в устах бога и обращенное к человеку, звучит почти как колкость. *Что*, однако, с самонаблюдением обстоит столь безнадежно, об этом ничто не свидетельствует так, как манера, с которой *почти каждый* разглагольствует о сущности какого-либо морального поступка, эта быстрая, усердная, убежденная, болтливая манера с присущим ей взглядом, улыбкой, услужливым рвением! Словно бы тебе хотят сказать: «Однако, милый мой, это как раз по *моей* части! Ты обращаешься с твоим вопросом к тому, кто *вправе* ответить: случайным образом я ни в чем не смыслю так, как в этом. Итак, если человек судит: «*вот так это будет правильно*», если он заключает на этом основании: «*поэтому это должно случиться!*» и потом уже *поступает* сообразно тому, что он нашел правильным и необходимым,— то сущность его поступка *моральна!*» Но, друг мой, ты говоришь здесь о трех поступках вместо одного: твое суждение, к примеру, «вот так это будет правильно» есть также поступок — разве нельзя было бы судить и о нем моральным и неморальным способом? *Почему считаешь ты это и именно это правильным?* «Потому что об этом говорит мне моя совесть; совесть никогда не говорит неморально, только она и определяет, чему быть моральным!» — Но почему ты *повинуешься* тому, что говорит твоя совесть? И насколько *вправе* ты рассматривать такое суждение как истинное и необманчивое? Нет ли больше никакой совести — для этой *веры*? Известно ли тебе что-нибудь об интеллектуальной совести? Совести,

скрытой за твоей «совестью»? Твое суждение «вот так это будет правильно» имеет предысторию в твоих влечениях, склонностях, антипатиях, опытах и неискушенностях. «Как оно могло возникнуть?» — должен ты спросить, и еще должен ты спросить: «Что, собственно, заставляет меня повиноваться ему?» Ты можешь подчиняться его приказу, как brave солдат, внемлющий приказу своего офицера. Или как женщина, любящая того, кто повелевает. Или как лстец и трус, боящийся повелевающего. Или как глупец, который повинуется, ибо ему нечего сказать против. Короче, на сотню ладов можешь ты внимать своей совести. Но то, что ты выслушиваешь то или иное суждение, как голос совести, — стало быть, ощущаешь нечто, как правильное, — может иметь свою причину в том, что ты никогда не размышлял о самом себе и слепо принимал то, что с детских лет внушалось тебе как *правильное*; или в том, что твой хлеб насущный и положение до сих пор зависели от того, что ты называешь своим долгом, — ты считаешь, это «правильным», так как это представляется тебе твоим «условием существования» (а то, что ты имеешь *право* на существование, кажется тебе неопровержимым!). *Твердость* твоего морального суждения могла бы все еще служить доказательством как раз личного убожества, безличности; твоя «моральная сила» могла бы корениться в твоём упрямстве — или в твоей неспособности лицемерить новые идеалы! И, короче говоря, если бы ты тоньше мыслил, лучше наблюдал и больше учился, ты бы ни при каких обстоятельствах не называл больше долгом и совестью этот твой «долг» и эту твою «совесть»: осознание того, как вообще и когда-либо возникли моральные суждения, отбило бы у тебя охоту к этим патетическим словам, — подобно тому как у тебя уже была отбита охота к другим патетическим словам, типа «грех», «спасение души», «искупление». И не говори мне впредь о категорическом императиве, друг мой! — это слово щекочет мне ухо, и я вынужден смеяться, несмотря на твоё столь серьезное присутствие: я поминаю при этом старого Канта, который в наказание за то, что он *хитростью добился* «вещи в себе» — тоже очень смешная вещь! — был добит «категорическим императивом» и с ним в сердце снова *приблудился*, подобно лисе, забредшей обратно в свою клетку, к «Богу», «душе», «свободе» и «бессмертию»; а клетка-то и была *взломлена* его силою и умом! — Как? Ты любишь категорическим императивом в себе самом? Этой «твердостью» твоего так называемого морального суждения? Этой «безусловностью» чувства: «все должны судить здесь так, как я»? Удивляйся, скорее, здесь своему *себялюбию!* и слепоте, ничтожности, невзыскательности твоего себялюбия! Себялюбие и есть это: ощущать *свое* суждение как всеобщий закон, — и притом слепое, ничтожное и невзы-

скательное себялюбие, ибо оно выдает, что ты еще не открыл самого себя, не сотворил еще себе собственного, собственнойшего идеала, который никогда не смог бы быть идеалом кого-нибудь другого,— молчу уж о всех, всех! — Кто судит еще: «так должен был бы в этом случае поступить каждый», тот не продвинулся еще дальше пяти шагов в самопознании: иначе ведал бы он, что нет и быть не может одинаковых поступков,— что каждый свершенный поступок свершен вполне единственным и неповторимым образом и что с каждым будущим поступком будет обстоять так, что все предписания к действию коснутся лишь грубой внешней его стороны (включая даже проникновеннейшие и утонченнейшие предписания всех прежних моралей),— что с ними, пожалуй, можно будет достичь иллюзии равенства, *но именно лишь иллюзии*,— что *любой* поступок, если взглянуть или оглянуться на него, есть и продолжает оставаться непроницаемой вещью,— что наши мнения о «добром», «благородном», «великом» никогда не могут быть *доказаны* нашими поступками, ибо каждый поступок непознаваем,— что, хотя наши мнения, оценки и заповеди наверняка принадлежат к мощнейшим рычагам в шестеренчатом механизме наших поступков, все равно закон их механики недоказуем для каждого отдельного случая. Итак, *ограничимся* очищением наших мнений и оценок и *созиданием новых собственных скрижалей*— и не будем больше корпеть над «моральной ценностью наших поступков»! Да, друзья мои! Пробыл час отворачивания ко всей моральной болтовне одних в адрес других! Моральное судопроизводство должно быть оскорблением нашему вкусу! Предоставим эту болтовню и этот дурной вкус тем, кому нечего больше и делать, как волочить прошлое пядь за пядью сквозь времена, и кто сам никогда не есть настоящее,— многим, стало быть, очень многим! Мы же *хотим стать тем, что мы есть*,— новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-самих-творящими! И для этого должны мы стать лучшими выучениками и открывателями всего законного и необходимого в мире: мы должны быть *физиками*, чтобы смочь быть *творцами* в названном смысле,— между тем как до сих пор все оценки и идеалы зиждились на *незнании* физики либо в *противоречии* с нею. И посему: да здравствует физика! А еще больше то, что *принуждает нас к ней*,— наша честность⁶²!

Скупость природы. Отчего природа оказалась столь скаредной по отношению к человеку, что не дала ему светиться, одному

больше, другому меньше, в зависимости от внутренней полноты света у каждого? Отчего великие люди не выглядят столь же прекрасно в своем восходе и закате, как солнце? Насколько более недвусмысленной была бы тогда жизнь среди людей!

337

Будущая «человечность». Когда я всматриваюсь в эту эпоху глазами какой-нибудь отдаленной эпохи, мне не удастся найти в современном человеке ничего более примечательного, чем его своеобразная добродетель и болезнь, называемая «историческое чувство». Это — начатки чего-то совершенно нового и неизвестного в истории: если бы предоставили этому ростку несколько столетий и больше, то из него в конце концов могло бы выйти дивное растение с таким дивным запахом, ради которого обитать на нашей старой Земле было бы приятнее, чем прежде. Мы, нынешние люди, и начинаем позвенно создавать цепь будущего весьма могущественного чувства — едва ли и сами мы знаем, что мы делаем. Нам почти кажется, что дело идет не о новом чувстве, а об ампутации всех старых чувств, — историческое чувство есть еще нечто столь бедное и холодное, что многие пронизываются им, как ознобом, и становятся от него более бедными и более озябшими. Другим оно кажется признаком подкрадывающейся старости, и наша планета предстает им точно некий унылый больной, который, силясь забыть свое настоящее, записывает себе на память историю своей юности. На деле такова одна грань этого нового чувства: кто способен чувствовать всю историю людей, как *собственную историю*, тот воспринимает в некоем чудовищном обобщении всю тоску больного, думающего о здоровье, старика, вспоминающего грезы юности, любящего, разлученного с любимой, мученика, теряющего свой идеал, героя вечером после битвы, которая ничего не решила и все же нанесла ему ранения и утрату друга, — но нести в себе эту чудовищную сумму всяческой тоски, мочь нести ее, и при всем том быть еще героем, который с наступлением второго дня битвы приветствует утреннюю зарю и свое счастье, как человек, вмещающий горизонт тысячелетий до и после себя, как наследник всей преимущественности былого духа, и наследник, взявший на себя обязательства, как наиболее знатный из всех старых дворян и в то же время первенец нового дворянства, которое и не снилось всем прежним эпохам: все это принять в душу, древнейшее, новейшее, потери, надежды, завоевания, победы человечества; все это, наконец, нести в одной душе и вместить в одном чувстве — это должно было бы повлечь за собой такое счастье, которого до

сих пор не ведал еще человек,—божественное счастье, исполненное силы и любви, полное слез и полное смеха, счастье, которое, словно вечернее солнце, постоянно сорит неисчерпаемыми богатствами и сыпает их в море и, словно это солнце, лишь тогда чувствует себя богаче всех, когда и беднейший рыбак правит еще золотым веслом! Это божественное чувство да наречется тогда — человечность!

338

Воля к страданию и сострадательные. Выгодно ли вам самим быть, прежде всего, сострадательными людьми? И выгодно ли страждущим это ваше сострадание? Но оставим на мгновение первый вопрос без ответа.— То, чем мы глубже всего и сокровеннее всего мучимся, непонятно и недоступно почти всем другим: в этом мы остаемся тайной и для самого близкого нам человека, хотя бы он и хлебал с нами из одной миски. Но всюду, где *подмечают* наше страдание, толкуют его весьма плоским образом; к сущности сострадательной аффекции принадлежит то, что она *лишает* чужое страдание собственно личного характера — наши «благодетели» в большей мере, чем наши враги, суть умалители нашего достоинства и воли. В большинстве благодеяний, оказываемых несчастным, чем-то возмутительным выглядит то интеллектуальное легкомыслие, с которым страдающий корчит из себя судьбу; ему не известно ровным счетом ничего о внутренних последствиях и переплетках, которые и называются *моим* или *твоим* несчастьем! Общая экономия моей души и ее балансирование путем «несчастья», прорыв новых источников и потребностей, затягивание старых ран, расплата со всем прошлым — все то, что может быть связано с несчастьем, нисколько не заботит славного сострадальца: он хочет *помочь*, и ему не приходит в голову, что существует личная необходимость несчастья, что ужасы, лишения, бедствования, полунощные бдения, приключения, риск, промахи столь же необходимы нам с тобой, как и их противоположности, что даже, мистически выражаясь, тропа, ведущая к собственному небу, всегда проходит через сладострастия собственного ада. Нет, об этом он не знает ничего: «религия сострадания» (или «сердце») велит помогать, и думают, что лучше всего помогается тогда лишь, когда помогается скорее всего! Если вы, приверженцы этой религии, действительно питаете к самим себе те же чувства, которые вы питаете к ближним, если вы не хотите вынести и часа собственных страданий и вечно уже загодя уклоняетесь от всяческих несчастий, если вы воспринимаете страдание и неудовольствие как что-то злое,

ненавистное, достойное уничтожения, как позорное пятно на существовании,— что ж, в таком случае в сердце вашем, кроме религии сострадания, есть еще и другая религия, и эта-то последняя и является, возможно, матерью первой: *религия удобства*. Ах, как мало знаете вы о *счастье* человека, вы, покладистые и добродушные! ибо счастье и несчастье — братья-близнецы, которые растут вместе или, как у вас, вместе — *остаются недорослями!* Но теперь вернемся к первому вопросу.— Как же это возможно — оставаться на *своем* пути! Нас вечно зазывает в сторону чей-то крик; редко видит глаз наш нечто такое, когда не следовало бы мгновенно оставить собственное дело и ринуться на подмогу. Я знаю это: есть сотни пристойных и похвальных способов сбить меня *с моего пути*, воистину в высшей степени «моральных» способов! Ну да, взгляды нынешних проповедников морали сострадания доходят даже до того, что именно это, и лишь одно это, считается моральным: сбиться таким образом со *своего* пути и поспешить на помощь к ближнему. Я знаю столь же явно и другое: стоит лишь мне отдаться созерцанию действительной нужды, как я погиб! И если бы страждущий друг сказал мне: «Смотри, я скоро умру: обещай же мне умереть вместе со мною» — я обещал бы это, равным образом как и вид того борющегося за свою свободу горного народца побудил бы меня протянуть ему мою руку и мою жизнь: дабы однажды выбрать из хороших побуждений дурные примеры. Да, даже во всем этом пробуждающем сострадание и взывающем к помощи кроется тайный соблазн: как раз наш «собственный путь» и есть слишком суровое и ответственное дело, а главное, слишком далекое от любви и благодарности других,— мы отнюдь не без охоты покидаем его, его и собственной-шую нашу совесть, ютясь под совестью других и в славном храме «религии сострадания». Стоит лишь теперь разразиться какой-нибудь войне, как тотчас же в сердцах благороднейших представителей народа раздражается, конечно, затаившаяся радость: они с ликованием бросаются навстречу новой *смертельной* опасности, ибо в самопожертвовании за отечество рассчитывают получить наконец это долго искомое позволение — позволение *ускользнуть от своей цели*: война для них есть окольный путь к самоубийству, но окольный путь с чистой совестью. И дабы промолчать здесь кое о чем, я не хочу промолчать о моей морали, которая говорит мне: «Живи скрытно, чтобы тебе удалось жить по себе! Живи в *неведении* того, что кажется твоему времени наиболее важным! Проложи между собою и сегодняшним днем, по крайней мере, шкуру трех столетий! И крики сегодняшнего дня, шум войн и революций да будут тебе журчанием! Ты захочешь также помогать: но только тем, нужду которых ты полностью *понимаешь*, ибо у них одна

с тобою скорбь и одна надежда,— твоим *друзьям*; и лишь *таким* способом, каким ты помогаешь сам себе,— я хочу придать им больше мужества, больше стойкости, больше простоты, больше веселья! Я хочу научить их тому, что нынче понимают столь немногие, а те проповедники сострадания и того меньше,— *сорадостии!*»

339

*Vita femina*⁶³. Увидеть последнюю красоту какого-либо творения — для этого недостаточно всего знания и всей доброй воли; нужны редчайшие счастливые случайности, дабы однажды отхлынул для нас облачный покров с вершин и они залились бы солнцем. Не только должны мы стоять на правильном месте, чтобы видеть это: сама душа наша должна совлечь покров со своих высот и взыскать внешнего выражения и подобия, словно бы получая от этого устойчивость и самообладание. Поскольку, однако, все это столь редко сходится вместе, я склонен думать, что высочайшие выси всего благого, будь то творение, деяние, человек, природа, пребывали до сих пор для большинства людей и даже для лучших чем-то таинственным и сокрытым: а то, что обнаруживается нам, *обнаруживается нам однажды!* — Греки хорошо молились: «Да удвоится и утроится все прекрасное!» — ах, у них было достаточное основание взывать к богам, ибо небожественная действительность либо вовсе не дает нам прекрасного, либо дает его однажды! Я хочу сказать, что мир преисполнен прекрасных вещей, но, несмотря на это, беден, очень беден прекрасными мгновениями и обнаружениями этих вещей. Но, может статься, это-то и есть сильнейшее очарование жизни: на ней лежит златотканый покров прекрасных возможностей, обещая, сопротивляясь, стыдливо, насмешливо, сострадательно, соблазнительно. Да, жизнь — это женщина!

340

Умиравший Сократ. Я восхищаюсь храбростью и мудростью Сократа во всем, что он делал, говорил — и не говорил. Этот насмешливый и влюбленный афинский урод и крысолов, заставлявший трепетать и заливаться слезами заносчивых юношей, был не только мудрейшим болтуном из когда-либо живших: он был столь же велик в молчании. Я хотел бы, чтобы он и в последнее мгновение жизни был молчаливым, — возможно, он принадлежал бы тогда к еще более высокому порядку умов. Было ли то смертью или ядом, благочестием или злобой — что-то такое развязало ему в это мгновение язык, и он сказал: «О, Критон, я должен Асклепию петуха». Это

смешное и страшное «последнее слово» значит для имеющего уши: «О, Критон, *жизнь — это болезнь!*» Возможно ли! Такой человек, как он, проживший неким солдатом весело и на глазах у всех,—был пессимист! Он только сделал жизни хорошую мину и всю жизнь скрывал свое последнее суждение, свое сокровеннейшее чувство! Сократ, Сократ *страдал от жизни!* И он отомстил еще ей за это—тем таинственным, ужасным, благочестивым и кощунственным словом! Должен ли был Сократ мстить за себя? Недоставало ли его бьющей через край добродетели какого-то грана великодушия?—Ах, друзья! Мы должны превзойти и греков!

341

Величайшая тяжесть. Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности,—также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!»—Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты—бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?»—величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?—⁶⁴

342

Incipit tragoedia⁶⁵. Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро Урми и пошел в горы. Здесь наслаждался он своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не утомлялся счастьем своим. Но наконец

изменилось сердце его — и однажды утром поднялся он с зарею, встал перед солнцем и так говорил к нему: «Ты, великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если б не было у тебя тех, кому ты светишь! Десять лет восходило ты сюда к моей пещере: ты пресытилось бы своим светом и этой дорогою, если б не было меня, моего орла и моей змеи; но мы каждое утро поджидали тебя, принимали от тебя преизбыток твой и благословляли тебя за это. Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду; мне нужны руки, простертые ко мне; я хотел бы одарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные — богатству своему. Для этого я должен спуститься вниз: как делаешь ты каждый вечер, окунаясь в море и неся свет свой на другую сторону мира, ты, богатейшее светило! — я должен, подобно тебе, *закатиться*, как называют это люди, к которым хочу я спуститься. Так благослови же меня, ты, спокойное око, без зависти взирающее даже на чрезмерно большое счастье! Благослови чашу, готовую пролиться, чтобы золотистая влага текла из нее и несла всюду отблеск твоей отрады! Взгляни! Эта чаша хочет опять стать пустою, и Заратустра хочет опять стать человеком». — Так начался закат Заратустры.

ПЯТАЯ КНИГА МЫ, БЕССТРАШНЫЕ

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.

Turenne ⁶⁶

343

Какой толк в нашей веселости. Величайшее из новых событий — что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия — начинает уже бросать на Европу свои первые тени. По крайней мере, тем немногим, чьи глаза и *подозрение* в глазах достаточно сильны и зорки для этого зрелища, кажется, будто закатилось какое-то солнце, будто обернулось сомнением какое-то старое глубокое доверие: с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатывающимся, более подозрительным, более чуждым, «более дряхлым». Но в главном можно сказать: само событие слишком еще велико, слишком отдаленно, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нем можно было считать уже *дошедшими*, — не говоря о том, сколь немногие ведают еще, *что*, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опиравшееся на нее, вросшее в нее, — к примеру, вся наша европейская мораль. Предстоит длительное изобилие и череда обвалов, разрушений, погубелей, крахов: кто бы нынче угадал все это настолько, чтобы рискнуть войти в роль учителя и глашатая этой чудовищной логики ужаса, пророка помрачения и солнечного затмения, равных которым, по-видимому, не было еще на земле?.. Даже мы, прирожденные отгадчики загадок, мы, словно бы выжидающие на горах, защемленные между сегодня и завтра и впрягшиеся в противоречие между сегодня и завтра, мы, первенцы и недоноски наступающего столетия, на лица которых *должны были бы* уже пасть тени из ближайшего затмения Европы: отчего же происходит, что даже мы, без прямого участия в этом помрачении, прежде всего без всякой заботы и опасения за самих себя, ждем его восхождения? Быть может, мы еще стоим слишком под *ближайшими последствиями* этого события — и эти ближайшие последствия, его последствия, вовсе не кажутся *нам*, вопреки, должно быть, всяким ожиданиям, печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом света, счастья, облегчения, просветления, вооду-

шевления, утренней зари... В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что «старый Бог умер», как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания,—наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря».

344

В какой мере и мы еще набожны. В науке убеждения не имеют никакого права гражданства, так — и вполне основательно — принято говорить: лишь когда эти убеждения решаются снизить до скромного уровня гипотезы, временной рабочей точки зрения, регулятивной фикции, им разрешается доступ в область познания и даже право на определенное достоинство в ней — при условии постоянного пребывания под полицейским присмотром, под надзором полиции недоверия.— Но в более точном разгляде не означает ли это: лишь когда убеждение *перестает* быть убеждением, оно вправе притязать на вход в науку? Разве дисциплина научного ума не начинается с того, что не позволяешь себе больше никаких убеждений?.. Так оно, по-видимому, и есть: остается лишь спросить, не должно ли уже наличествовать некое убеждение, *чтобы эта дисциплина могла вообще начаться*, а именно убеждение, столь властное и безусловное, что приносящее себе в жертву все прочие убеждения. Очевидно, сама наука покоится на вере; не существует никакой «беспредпосылочной» науки. Вопрос, нужна ли *истина*, должен быть не только заведомо решен в утвердительном смысле, но и утвержден в такой степени, чтобы в нем нашли свое выражение тезис, вера, убеждение: «нет *ничего* более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею все прочее имеет лишь второстепенное значение». — Эта безусловная воля к истине: что она такое? Есть ли это воля *не давать себя обманывать*? Есть ли это воля самому *не обманывать*? Как раз на этот последний лад и могла бы толковаться воля к истине: предположив, что обобщение «я не хочу обманывать» включает в себя и частный случай: «я не хочу обманывать *себя*». Но отчего не обманывать? Но отчего не давать обманывать себя? — Заметьте, что доводы в пользу первого суждения лежат в совершенно иной области, чем доводы в пользу второго: не хотят обманываться, предполагая, что быть обманутым вредно, опасно, губительно; в этом смысле наука была бы дотошной смышленостью, осторожностью,

пользой, против которой, впрочем, можно было бы по праву возразить: как? действительно ли не-хотеть-давать-себя-обманывать менее вредно, менее опасно, менее губительно? Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, где больше выгоды: в безусловно ли недоверчивом или в безусловно доверчивом? А в случае, если необходимо и то и другое, большое доверие и большое недоверие,— откуда могла бы наука почерпнуть свою безусловную веру, свое убеждение, на котором она покоится, что истина важнее всякой другой вещи, даже всякого другого убеждения? Этого-то убеждения и не могло возникнуть там, где истина и неистина постоянно обнаруживают свою полезность, как это и имеет место в данном случае. Стало быть, вера в науку, представляющая нынче неоспоримой, не могла произойти из такой калькуляции выгод—скорее *вопреки* ей, поскольку вере этой постоянно сопутствовали бесполезность и опасность «воли к истине», «истине любой ценой». «Любой ценой»: о, мы понимаем это достаточно хорошо, после того как нам довелось принести на сей алтарь и закласть на нем все веры, одну за другой!— Следовательно, «воля к истине» означает: *не* «я не хочу давать себя обманывать», а—безальтернативно—«я не хочу обманывать, даже самого себя»: *и вот мы оказываемся тем самым на почве морали*. Ибо пусть только спросят себя со всей основательностью: «Почему ты не хочешь обманывать?», в особенности если видимость такова—а видимость как раз такова!—что жизнь основана на видимости, я разумею—на заблуждении, обмане, притворстве, ослеплении, самоослепении, и что, с другой стороны, фактически большой канон жизни всегда по большому счету обнаруживался на стороне полётроло⁶⁷. Такое намерение, пожалуй, могло бы быть, мягко говоря, неким донкихотством, маленьким мечтательным сумасбродством; но оно могло бы быть и чем-то более скверным, именно, враждебным жизни, разрушительным принципом... «Воля к истине»—это могло бы быть скрытой волей к смерти.— Таким образом, вопрос, зачем наука, сводится к моральной проблеме: *к чему вообще мораль*, если жизнь, природа, история «неморальны»? Нет никакого сомнения, что правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, каким предполагает его вера в науку, *утверждает тем самым некий иной мир*, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир»—как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир—*наш мир?*.. Теперь уже поймут, на что я намекаю: именно, что наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере*,—что даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антимерифизики, берем *наш* огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская

вера, которая была также верою Платона,— вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна... А что, если именно это становится все более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью,— если сам Бог оказывается продолжительнейшей нашей ложью?

345

Мораль как проблема. Дефицит личности мстит за себя повсюду; расслабленная, невзрачная, потухшая, отрекающаяся от самой себя и отрицающая себя личность не годится уже ни на что хорошее—меньше всего на философию. «Самоотверженность» ни во что не ставится на небе и на земле; все великие проблемы требуют *великой любви*, а на нее способны только сильные, цельные, надежные умы, плотно прилегающие к самим себе. Крайне существенная разница, относится ли мыслитель к своим проблемам лично, видя в них свою судьбу, свою нужду и даже свое величайшее счастье, или «безлично»: именно, умея лишь оцупывать их и схватывать щупальцами холодной, любопытной мысли. В последнем случае ничего не выходит, это уж можно обещать наверняка: ибо великие проблемы, если даже допустить, что они дают себя схватывать, не дают себя *удерживать* лягушкам и мямлям, таков уж их вкус от вечности,—вкус, который, впрочем, они разделяют со всеми добросовестными самками.—Как же случилось, что я еще не встречал, даже в книгах, никого, кто относился бы к морали с такой личной установкой, кто признавал бы мораль проблемой, а эту проблему *своей* личной нуждой, мукой, сладострастием, страстью? Явное дело, мораль до сих пор вовсе не была проблемой; скорее всего чем-то, в чем находили общий язык после всяческих подозрений, раздоров, противоречий,—священным местом мира, где мыслители отдыхали, облегченно вздыхали, оживали даже от самих себя. Я не вижу никого, кто отважился бы на *критику* моральных ценностных суждений; от меня ускользают здесь даже попытки научного любопытства, избалованного обольстительного воображения, присущего психологам и историкам, которое с легкостью предупреждает проблему и схватывает ее на лету, не зная даже толком, что тут схвачено. Мне едва удалось изыскать некоторые скудные наметки к созданию *истории возникновения* этих чувств и оценок (что, впрочем, есть нечто иное, чем их критика, и уж совсем иное, чем история этических систем): в одном отдельном случае я приложил все усилия, чтобы возбудить склонность и способность к такого рода истории,—тщетно, как мне кажется теперь. От этих историков

морали (в особенности англичан) мало толку: обыкновенно они и сами все еще простодушно подчиняются некоторой морали и составляют, сами того не зная, ее свиту и щитоносцев; таково разделяемое ими народное суеверие, и поныне столь чистосердечно оговариваемое христианской Европой, будто характерная черта морального поступка заключается в самоотверженности, самоотрицании, самопожертвовании или в сочувствии, сострадании. Их расхожая ошибка произвольного основания сводится к тому, что они утверждают какой-то consensus народов, по крайней мере прирученных народов, относительно известных положений морали и выводят отсюда ее безусловную обязательность, даже для нас с тобой, или, напротив, открыв истину, что у различных народов моральные оценки *по необходимости* различны, они заключают о необязательности *всякой* морали: и то и другое — большое ребячество. Ошибка более утонченных среди них заключается в том, что они обнаруживают и критикуют глупые, быть может, мнения какого-либо народа о своей морали или людей о всякой вообще человеческой морали, стало быть, о ее происхождении, религиозной санкции, суеверии свободной воли и т. п., и воображают тем самым, что раскритиковали саму мораль. Но значимость предписания «ты должен» существенно иная и нисколько не зависит от всяческих мнений о ней и от сорняка заблуждений, которым она, должно быть, поросла: это столь же несомненно, как и то, что ценность какого-либо медикамента для больного совершенно независима от того, думает ли больной о медицине научно или как старая дева. Мораль могла бы вырасти даже из заблуждения: но и этим осознанием проблема ее ценности вовсе не была бы затронута. — Итак, никто до сих пор не апробировал еще *ценности* того прославленнейшего из всех лекарств, которое называется моралью: для этого нужно первым делом — *поставить эту ценность под вопрос*. Ну что ж! Это как раз и есть наше дело.

346

Наш вопросительный знак. Но вы не понимаете этого? В самом деле, нужно приложить усилия, чтобы понять нас. Мы ищем слов, возможно, мы ищем и ушей. Кто же мы такие? Если бы нам вздумалось назвать себя просто старым выражением «безбожники», или «неверующие», или же «имморалисты», мы далеко бы еще не считали себя названными: мы — все это вместе в слишком поздней стадии, слишком поздней, чтобы было понятно, чтобы *вы* смогли понять, господа зеваки, каково у нас на душе. Нет! Мы уже свободны от горечи и страсти вырвавшегося на волю, который рассчитывает сделать себе из

своего неверия еще одну веру, цель, даже мученичество! Мы ошпарены кипятком познания и до очерствелости охлаждены познанием того, что в мире ничто не свершается божественным путем, ни даже по человеческой мере — разумно, милосердно или справедливо: нам известно, что мир, в котором мы живем, небожествен, неморален, «бесчеловечен», — мы слишком долго толковали его себе ложно и лживо, в угоду нашему почитанию и, значит, в угоду некоей *потребности*. Ибо человек — почитающее животное! Но он и недоверчивое животное: и то, что мир *не* стоит того, во что мы верили, оказывается едва ли не самым надежным завоеванием нашей недоверчивости. Сколько недоверчивости, столько и философии. Мы, пожалуй, остерегаемся сказать, что он *стоит* *меньшего*: нам теперь кажется даже смешным, когда человек пытается изобретать ценности, *превосходящие* ценность действительного мира, — от этого-то мы и отступились, как от распутного блуждания человеческого тщеславия и неразумия, которое долго не признавалось за таковое. Свое последнее выражение оно нашло в современном пессимизме, а более старое, более сильное — в учении Будды; также и христианство содержит его, конечно в более сомнительном и двусмысленном виде, но оттого ничуть не менее соблазнительном. Вся установка «человек *против* мира», человек, как «мироотрицающий» принцип, человек, как мера стоимости вещей, как судья мира, который в конце концов кладет на свои весы само бытие и находит его чересчур легким, — чудовищная безвкусица этой установки, как таковая, осознана нами и опротивела нам: мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова «человек и мир», разделенные сублимированной наглостью словечка «и»! Но как? Не продвинулись ли мы, именно как смеющиеся, лишь на шаг дальше в презрении к человеку? И, стало быть, и в пессимизме, в презрении к постижимому *нами* бытию? Не впали ли мы тем самым в подозрение относительно противоположности между миром, в котором мы до сих пор обитали с нашими почитаниями, — ради которого мы, возможно, и *выносили* жизнь, — и другим миром, *который есть мы сами*: беспощадное, основательное, из самих низов идущее подозрение относительно нас самих, которое все больше, все хуже овладевает нами, европейцами, и с легкостью могло бы поставить грядущие поколения перед страшным или — или: «отбросьте или свои почитания, или — *самих себя!*» Последнее было бы нигилизмом; но не было ли и первое — нигилизмом? — Вот *наш* вопросительный знак.

Верующие и их потребность в вере. Насколько некто нуждается в вере, чтобы преуспевать, в какой мере ему необходимо

иметь нечто «прочное», что он не хотел бы расшатать, так как *держится* за него,— это и является показателем его силы (или, говоря яснее, его слабости). Еще и сегодня, как нам кажется, большинство обитателей старой Европы нуждается в христианстве: оттого оно все еще находит веру. Ибо таков уж человек: можно было бы тысячекратно опровергнуть перед ним любой догмат веры,—но если бы он нуждался в нем, он все снова и снова считал бы его «истинным»—согласно тому знаменитому «доказательству силы», о котором говорит Библия. В метафизике нуждаются еще некоторые; но и то буйное *желание достоверности*, которое нынче на научно-позитивистский лад разряжается в широких массах, желание знать что-либо наверняка (причем, вследствие горячности желания, смотрят на это с легкостью и сквозь пальцы, как на гарантию самой прочности)—и оно оказывается все еще поиском поддержки, опоры, короче, тем *инстинктом слабости*, который если и не создает, то консервирует религии, метафизики, убеждения всякого рода. В действительности над всеми этими позитивистскими системами чадит дым известного пессимистического помрачения, какая-то усталость, фатализм, разочарование, страх перед новым разочарованием—или выставляемая напоказ злоба, дурное настроение, анархизм негодования и всякого рода симптомы или маскарады расслабленности. Даже та запальчивость, с которой наши смышленнейшие современники забиваются в жалкие углы и щели, например в патриотщину (так именую я то, что во Франции называют chauvinisme, а в Германии deutsch), или в эстетические подпольные исповедания по типу парижского naturalisme (извлекающего из природы и оголяющего *только* ту часть, которая одновременно вызывает чувство гадливости и удивления,—эту часть нынче охотно именуют la vérité vraie⁶⁸), или в нигилизм петербургского образца (т. е. в *веру в неверие*, вплоть до мученичества за нее),—даже эта запальчивость свидетельствует прежде всего о *потребности* в вере, в поддержке, в хребте, в опоре... Вера всегда больше всего жаждалась, упорнее всего взыскуется там, где недостает воли: ибо воля, как аффект повеления, и есть решительный признак самообладания и силы. Это значит: чем меньше умеет некто повелевать, тем назойливее влечется он к тому, кто повелевает, и повелевает строго,—к Богу, монарху, званию, врачу, духовнику, догме, партийной совести. Из чего, пожалуй, следовало бы вывести, что причина возникновения и внезапное распространение обеих мировых религий, буддизма и христианства, заключались главным образом в чудовищном *заболевании воли*. И так оно и было на самом деле: обе религии обнаружили некое влекомое больной волею в абсурд, доходящее до отчаяния стремление к «ты должен», обе религии были учителями фана-

тизма в периоды расслабления воли и обернулись для неисчислимого множества людей взысканием опоры, новой возможности, смакованием самого взыскания. Фанатизм и есть та самая единственная «сила воли», к которой могут быть приведены слабые и неуверенные, некоего рода гипнотизирование всей чувственно-интеллектуальной системы в угоду изобильному питанию (гипертрофии) одной-единственной точки зрения и чувства, которая отныне начинает доминировать,— христианин называет ее своей *верой*. Всюду, где человек приходит к основополагающему убеждению, что им *должны* повелевать, он становится «верующим»; можно было бы, напротив, вообразить себе некую радость и силу самоопределения, некую *свободу* воли, при которой ум расстается со всякой верой, со всяким желанием достоверности, полагаясь на свою выучку и умение держаться на тонких канатах и возможностях и даже танцевать еще над пропастями. Такой ум был бы *свободным умом* par excellence.

348

О происхождении ученых. Ученый вырастает в Европе из всякого рода сословий и в условиях общества, словно некое растение, не нуждающееся ни в какой специфической почве; оттого, по сути дела и произвольно, он принадлежит к носителям демократической идеи. Но это происхождение выдает себя. Если обладаешь несколько обостренным зрением, чтобы уличать и накрывать с поличным в ученой книге, в научном трактате интеллектуальную *идиосинкразию* ученого—каждый ученый имеет таковую,—то почти всегда обнаружишь за нею «предысторию» ученого, его семью, особенно же семейные занятия и профессиональные уклоны. Где чувство выражается в словах: «теперь это доказано, теперь я с этим покончил», там по обыкновению в крови и инстинктах ученого присутствует предок, который и одобряет со своей точки зрения «продланную работу»,—вера в доказательство есть только симптом того, что в каком-либо трудолюбивом роду исстари рассматривалось как «хорошая работа». Пример: сыновья регистраторов и канцелярских писарей всякого рода, главная задача которых всегда состояла в том, чтобы приводить в порядок разнобразный материал, распределять его по ящикам, вообще схематизировать, в случае если они делаются учеными, обнаруживают предрасположенность к тому, чтобы считать какую-нибудь проблему почти решенной, раз им удалось ее схематизировать. Есть философы, которые, по существу, суть только схематические головы—у них формальный навык отцовского ремесла стал внутренним содержанием. Талант к классификациям, к таблицам категорий выдает кое-что; нельзя безнаказанно

быть чадом своих родителей. Сын адвоката должен будет и в качестве исследователя быть адвокатом: он старается в первом заходе оказаться правым (*recht behalten*), а во втором, пожалуй, быть правым (*recht haben*). Сыновей протестантских священников и школьных учителей узнают по наивной уверенности, с которою они, будучи учеными, считают свое дело уже доказанным, если только оно изложено ими от сердца и с теплотою: они основательно привыкли к тому, что им *верят*, — у их отцов это было «ремеслом»! Еврей, напротив, сообразно кругу занятий и прошлому своего народа как раз меньше всего привык к тому, чтобы ему верили: взгляните с этой точки зрения на еврейских ученых — они все возлагают большие надежды на логику, стало быть, на *принуждение* к согласию посредством доводов; они знают, что с нею они должны победить даже там, где против них налицо расовая и классовая ненависть, где им неохотно верят. Ведь нет ничего демократичнее логики: для нее все на одно лицо, и даже кривые носы она принимает за прямые. (Говоря между делом: Европа обязана не малой благодарностью евреям как раз по части логизирования и более *чистоплотных* привычек головы; прежде всего немцы, эта прискорбно *déraisonnable*⁶⁹ раса, которой и сегодня все еще не мешало бы «задать головомойку». Повсюду, где евреям довелось оказать влияние, они научили тоньше различать, острее делать выводы, яснее и аккуратнее писать: их задачей всегда было — привести народ «к *raison*»⁷⁰.)

349

Еще раз происхождение ученых. Хотеть сохранить самого себя есть выражение бедственного состояния, некоего ограничения основного импульса собственной жизни, восходящего к *расширению власти* и в этом волении довольно часто подвергающегося сомнению чувство самосохранения и жертвующего им. Пусть сочтут это за симптом, когда отдельные философы, как, например, чахоточный Спиноза, усматривали, должны были усматривать решающее значение именно в так называемом импульсе самосохранения: это были люди, находившиеся как раз в бедственном состоянии. Что наше современное естествознание столь основательно спуталось со спинозовской догмой (вконец и грубее всего в дарвинизме с его непостижимо односторонним учением о «борьбе за существование») — это коренится, по-видимому, в происхождении большинства естествоиспытателей: они принадлежат в этом отношении к «народу», их предки были бедными и незначительными людьми, которые слишком хорошо и сблизки знали тяготы хлеба насущного. От всего английс-

кого дарвинизма отдает как бы удушливой атмосферой английского перенаселения, как бы мелколюдным запахом нужды и тесноты. Но в качестве естествоиспытателя нужно было выйти из своего человеческого закутка — а в природе *царит* не бедственное состояние, но изобилие, расточительность, доходящая даже до абсурда. Борьба за существование есть лишь *исключение*, временное ограничение воли к жизни; великая и малая борьба идет всегда за перевес, за рост и распределение, за власть, сообразно воле к власти, которая и есть как раз воля к жизни.

350

*К чести homines religiosi*⁷¹. Вполне очевидно, что борьба против церкви является между прочим — ибо она означает многое — и борьбой более пошлых, довольных, доверчивых, поверхностных натур против господства более сложных, более глубоких, более созерцательных, стало быть, против более злых и подозрительных людей, которые сочетали длительное подозрение относительно ценности существования с размышлениями о собственной своей ценности: общий инстинкт народа, его чувственная веселость, его «доброе сердце» восстали против них. Вся римская церковь покоится на южном недоверии к природе человека, которое Севером искони понималось фальшиво: с таким недоверием получил европейский Юг наследство глубокого Востока, доисторической, таинственной Азии и ее контемплаций. Уже протестантизм есть народный бунт в пользу простодушных, чистосердечных, поверхностных натур (Север всегда был более добродушным и более плоским, чем Юг); но только французская революция окончательно и торжественно вложила скипетр в руки «добротного человека» (овцы, осла, гуся и всего, что неизлечимо плоско и визгливо созрело для сумасшедшего дома «современных идей»).

351

К чести священнических натур. Я думаю, что от того, что разумеет под мудростью народ (а кто нынче не «народ»?), — от той умной коровьей безмятежности, той набожности и пасторской кротости, которая лежит на лугу и серьезно и жующе *взирает* на жизнь, — именно от этого философы чувствовали себя наиболее отстоящими, вероятно, потому, что были для этого недостаточно «народом», недостаточно сельскими пасторами. И, конечно, они позже всех примирятся с мыслью, что народ *мог бы* понять кое-что из того, что как нельзя дальше отстоит

от него,— великую *страсть* познающего, который постоянно живет, должен жить в грозовом облаке высочайших проблем и тягчайших ответственностей (стало быть, отнюдь не созерцательно, извне, равнодушно, надежно, объективно...). Народ чтит совершенно иной сорт человека, когда со своей стороны составляет себе идеал «мудреца», и тысячекратно в этом прав, осыпая лучшими словами и почестями как раз этого сорта людей: кроткие, серьезно-глуповатые и непорочные священнические натуры и все им родственные—им воздается хвала в народном благоговении перед мудростью. И кому же еще следовало бы народу быть более благодарным, как не этим людям, которые принадлежат к нему и из него выходят, но в качестве посвященных, избранных, *принесенных в жертву* ради его блага—сами они верят в то, что были принесены в жертву Богу,—перед которыми он может безнаказанно изливать свое сердце, с помощью которых может *избавляться* от своих тайн, своих забот и сквернот (ибо человек, который «доверяется», освобождается от самого себя, а тот, кто «исповедался», забывает). Здесь распоряжается великая нужда: и для душевных нечистот потребны сточные канавы и чистая, очистительная вода в них, потребны стремительные потоки любви и сильные, смиренные, чистые сердца, которые самоотверженно готовят себя к подобной службе необщественного попечения о здоровье,—ибо это *есть* жертва, священник есть и остается человеческой жертвой... Народ воспринимает таких принесенных в жертву, притихших, серьезных людей «веры» как *мудрых*, т. е. ставших знающими, как «надежных» в сравнении с собственной его ненадежностью: кто бы мог лишить его слова и этого благоговения?—Но—что справедливо и в обратном порядке—среди философов также и священник считается еще «народом», а не «знающим», прежде всего потому, что и сами они не верят в «знающих», и уже от этой веры и этого суеверия на них самих несет «народом». *Скромность* изобрела в Греции слово «философ» и уступила комедиантам ума роскошную спесь называть себя мудрыми—скромность таких страшилищ гордости и самообладания, как Пифагор, как Платон...

352

Насколько еще можно обойтись без марали. Обнаженный человек вообще постыдное зрелище—я говорю о нас, европейцах (а никак не о европейнках!). Допустим, что какое-то веселое общество за обеденным столом вдруг увидело бы себя раздетым догола коварной выходкой какого-нибудь волшебника; я полагаю, что исчезло бы не только веселье и самый сильный

аппетит,— по-видимому, мы, европейцы, вовсе не можем обойтись без того маскарада, который называется одеждой. Не должно ли иметь столь же прочные основания и одеяние «моральных людей», их закутывание в моральные формулы и правила приличия, вся благонамеренная подтасовка наших поступков под понятия «долг», «добродетель», «чувство солидарности», «порядочность», «самоотверженность»? Не то чтобы я думал, что здесь маскируется в нас какая-то человеческая злоба и низость, короче, скверный дикий зверь; напротив, моя мысль в том, что мы именно в качестве *ручных зверей* являем собою постыдное зрелище и нуждаемся в моральном одеянии,— что «внутренний мир человека» в Европе давно уже не в такой степени скверен, чтобы «выставляться напоказ» (чтобы тем самым быть *прекрасным*).— Европейец одевается *в мораль*, так как он стал больным, немощным, увечным зверем, имеющим все основания быть «ручным», так как он — почти уродец, нечто недоделанное, слабое, неуклюжее... Не ужас, внушаемый хищным зверем, находит моральное одеяние необходимым, но стадное животное со своей глубокой посредственностью, боязнью и скукой от самого себя. *Мораль наряжает европейца* — сознаемся в этом! — во что-то более благородное, более значительное, более импозантное, в «божественное»...

353

О происхождении религий. Действительное изобретение основателей религии сводится, во-первых, к тому, чтобы установить определенный образ жизни и нравственный обиход, действующий как *disciplina voluntatis*⁷² и в то же время отгоняющий скуку; во-вторых, дать *интерпретацию* этой жизни, благодаря которой она предстает в свете высшей ценности и становится отныне неким благом, за которое борются, а при случае и отдают жизнь. По правде, из этих двух изобретений второе более существенно: первое — образ жизни — обыкновенно уже имеется, но наряду с другими образами жизни и без какого-либо осознания присущей ему ценности. Значимость, оригинальность основателя религии обнаруживается, как правило, в том, что он *видит* этот образ жизни, *избирает* его, впервые *угадывает*, во что его можно употребить, как его можно интерпретировать. Иисус (или Павел), к примеру, столкнулся с жизнью простолюдыя в римской провинции, скромной, добродетельной, угнетенной жизнью: он истолковал ее, он вложил в нее высший смысл и ценность — и тем самым мужество презирать всякий прочий образ жизни,— тихий гернгутерский⁷³ фанатизм, тайную катакомбную самонадеянность, которая все росла и росла, покуда

не ощутила себя готовой к тому, чтобы «победить мир» (т. е. Рим и более высокие сословия во всей Империи). Равным образом Будда столкнулся с тем типом людей, причем рассеянным по всем сословиям и общественным ступеням его народа, которые из косности были добрыми и благосклонными (прежде всего незлобивыми), которые все из той же косности жили воздержанной и почти непритязательной жизнью; он понял, с какой неизбежностью и *vis inertiae*⁷⁴ должен был подобный тип людей вкатиться в веру, обещающую *предотвратить* возвращение земной юдоли (т. е. труда, делания вообще),— это «понимание» и было его гением. Для основателя религии характерна психологическая непогрешимость в знании определенного среднего типа душ, которые и сами не *опознали* еще своей принадлежности друг другу. Он и собирает их воедино; основание религии лишь постольку оказывается всегда долгим праздником опознавания.

354

О «гении рода». Проблема сознания (вернее, самоосознания) лишь тогда встает перед нами, когда мы начинаем понимать, насколько мы могли бы обойтись без него: к этому началу понимания приводят нас теперь физиология и естественная история животных (той и другой, стало быть, понадобились два столетия, чтобы достигнуть опережающее подозрение *Лейбница*). Действительно, мы могли бы думать, чувствовать, хотеть, вспоминать, равным образом могли бы мы «действовать» во всяком смысле слова, и, однако, всему этому не было бы никакой нужды «включиться в наше сознание» (говоря образно). Жизнь была бы вполне возможна и без того, чтобы видеть себя как бы в зеркале; впрочем, еще и теперь преобладающая часть этой жизни протекает в нас фактически без этого отражения,— и притом мыслящей, чувствующей, волящей жизни, сколь бы обидно ни звучало это для какого-нибудь более старого философа. *К чему вообще сознание, раз оно по существу излишне?*—Что ж, мне кажется—если соизволят выслушать мой ответ на этот вопрос и заключающуюся в нем необузданную, возможно, догадку,— что утонченность и сила сознания всегда находятся в прямой связи со *способностью общения* человека (или животного), а способность общения, в свою очередь, связана с *потребностью в общении*; при этом последнее понимается отнюдь не в том смысле, что отдельный человек, искусный в общении и разъяснении своих потребностей, непременно должен был бы больше всех обращаться со своими потребностями к другим людям. Но в отношении целых рас и цепи поколений дело, по-видимому, обстоит имен-

но так. Там, где потребность, нужда долгое время принуждала людей к общению, к быстрому и тонкому взаимопониманию, там, в конечном счете, всегда наличествует избыток этой силы и искусства общения, словно бы некое состояние, которое постепенно накопилось и теперь ждет наследника, смогшего бы его промотать (так называемые художники суть эти наследники, равным образом ораторы, проповедники, писатели: люди, замыкающие долгую цепь, «запоздалые отпрыски» в лучшем значении слова и, как было сказано, *моты* по самому своему существу). Допустив, что это наблюдение верно, я вправе перейти к догадке, что *сознание вообще развивалось только под давлением потребности в общении*,— что оно с самого начала было необходимо и полезно лишь в отношениях между людьми (в особенности между повелевающим и повинующимся) и что само развитие его находилось в прямой зависимости от степени этой полезности. Сознание есть, по существу, лишь коммутатор между человеком и человеком— лишь в качестве такового должно было оно развиваться: отшельническим и хищным натурам оно было бы ни к чему. То, что наши поступки, мысли, чувства, движения сами вошли в сознание— по крайней мере, частично,— было следствием «нужды», страшно долгое время господствовавшей над человеком: он *нуждался*, будучи рискованным животным, в помощи, защите, он *нуждался* в себе подобном, он должен был выражать свою нужду, уметь толком объясняться,— и для всего этого ему необходимо было прежде всего «сознавать», стало быть «знать», чего ему недостает, «знать», каково у него на душе, «знать», что он думает. Ибо, говоря снова: человек, как всякая живая тварь, постоянно мыслит, но не знает этого; *осознаваемое мышление* есть лишь самомалейшая часть всего процесса, скажем так: самая поверхностная, самая скверная часть,— ибо одно только это сознательное мышление и *протекает в словах, т. е. в знаках общения*, которыми и возвещается начало сознания. Короче говоря, развитие языка и развитие сознания (не разума, а только самоосознания разума) идут рука об руку. Следует добавить к этому, что не только язык служит мостом между одним человеком и другим, но и всякий вообще взгляд, нажим, жест; сознательность наших чувственных впечатлений в нас самих, сила, позволяющая фиксировать их и как бы помещать их вовне, возрастала пропорционально росту необходимости передавать их *другим* посредством знаков. Изобретающий знаки человек есть одновременно все более остро сознающий себя человек; лишь в качестве социального животного научился он сознавать себя— он и теперь делает еще это, он делает это все больше и больше.— Моя мысль, как видите, сводится к тому, что сознание, собственно, не

принадлежит к индивидуальному существованию человека, скорее, оно принадлежит к тому, что есть в нем родового и стадного; оно, как и следует отсюда, достигает утонченного развития лишь в связи с родовой и стадной полезностью, и, стало быть, каждый из нас, при всем желании в максимальной степени *понять* себя индивидуально, «узнать самого себя», всегда будет сознавать только неиндивидуальное в себе, свой «средний уровень»,— сама наша мысль своей сознательностью—повелевающим в ней «гением рода»—постоянно как бы *набирает большинство голосов* (majorisiert) и переводится обратно в стадные перспективы. Нет никакого сомнения, все наши поступки, в сущности, неповторимо личностны, уникальны, безгранично-индивидуальны; но стоит лишь нам перевести их в сознание, как они *уже не выглядят таковыми...* Это и есть доподлинный феноменализм и перспективизм, как я его понимаю: природа *животного сознания* влечет за собою то, что мир, который мы в силах осознать, есть только мир поверхностей и знаков, обобщенный, опошленный мир,— что все осознаваемое уже тем самым *делается* плоским, мелким, относительно глупым, общим, знаком, стадным сигналом,— что с каждым актом осознания связана большая и основательная порча, извращение, обмеление и обобщение. В конце концов растущее сознание есть опасность, и тот, кто живет среди наиболее сознательных европейцев, знает даже, что это болезнь. Вы догадываетесь, мне здесь нет никакого дела до противоположности между субъектом и объектом: это различие я предоставляю теоретикам познания, которые запутались в сетях грамматики (народной метафизики). Это вовсе и не противоположность между «вещью в себе» и явлением: ибо мы «познаем» далеко не столь основательно, чтобы быть вправе на такие *деления*. У нас ведь нет никакого органа для *познания*, для «истины»: мы «знаем» (или верим, или воображаем) ровно столько, сколько может быть *полезно* в интересах людского стада, рода,— и даже то, что называется здесь «полезностью», есть в конце концов тоже лишь вера, лишь воображение и, возможно, как раз та самая роковая глупость, от которой мы однажды погибнем.

355

Происхождение нашего понятия «познание». Я беру это объяснение с улицы; я слышал, как кто-то из народа говорил: «Он меня опознал»,—я спросил себя при этом: что, собственно, понимает народ под познанием? Чего он хочет, когда он хочет «познания»? Ничего иного, кроме того, чтобы свести нечто

чужое к чему-то *знакомому*. А мы, философы,— разве мы понимаем под познанием нечто *большее*? Знакомое— значит: все, к чему мы привыкли, так что и не удивляемся больше этому,— наша повседневность, какое-нибудь правило, в котором мы застреваем, все и вся, в чем мы чувствуем себя как дома,— как? разве наша потребность в познании не есть именно эта потребность в знакомом? воля— среди всего чужого, непривычного, сомнительного обнаружить нечто такое, что не беспокоит нас больше? Не должно ли это быть *инстинктом страха*— то, что велит нам познавать? Не должно ли ликование познающего быть ликованием как раз по случаю вновь обретенного чувства уверенности?.. Этот философ воображал, что он «познал» мир, когда свел его к «идее»: ах, разве это случилось не потому, что ему была так знакома, так привычна «идея»? что он так мало уже страшился «идеи»?— О, это довольство познающих! по нему пусть и судят об их принципах и решениях мировой загадки! Если они вновь найдут в вещах, под вещами, за вещами нечто такое, что нам, к сожалению, весьма знакомо, например нашу таблицу умножения, или нашу логику, или нашу волю и влечение,— радости их нет конца! Ибо «то, что опознано,— познано»— в этом они единодушны. Даже наиболее осторожные среди них полагают, что, по крайней мере, знакомое *легче познать*, чем чужое; к примеру, методически предписывается исходить из «внутреннего мира», из «фактов сознания», так как они представляют *более знакомый нам мир!* Заблуждение заблуждений! Знакомое есть привычное, а привычное труднее всего «познавать», т. е. видеть в нем проблему, т. е. видеть его чужим, отдаленным, «вне нас самих»... Великая уверенность естественных наук по сравнению с психологией и критикой основ сознания— *неестественными* науками, как почти что можно было бы сказать,— покоятся именно на том, что они берут *чужое* как объект: между тем *желание* принимать за объект вообще нечужое есть едва ли не полное противоречий и бессмысленное занятие...

356

В какой мере Европа будет делаться «более художественной». Еще и сегодня— в наше переходное время, когда столь многое перестает носить принудительный характер,— забота о жизни принуждает почти все мужское население Европы к некой определенной *роли*, к так называемой профессии; некоторым оставляется при этом свобода, призрачная свобода, самим выбирать эту роль, большинству же она навязывается. Результат достаточно странен: почти все европейцы в пожилом возрасте путают себя со своими ролями, они сами

оказываются жертвами собственной «хорошей игры», сами забывают, как много случая, каприза, произвола распорядилось ими, когда решался вопрос их «профессии», — и какое множество иных ролей *смогли бы* они, пожалуй, сыграть: ибо нынче уже слишком поздно! При более глубоком рассмотрении на деле из роли *получился* характер, из искусства — натура. Были времена, когда с категорической уверенностью, даже с благочестием верили в свое предназначение именно к этому вот занятию, к этому вот заработку и просто не желали признавать здесь случайностей, роли, произвола; сословия, гильдии, наследственные привилегии ремесла были в состоянии с помощью этой веры воздвигнуть ту громаду широких общественных башен, которые отличают Средние века и за которыми, во всяком случае, остается признать одно: способность к долговечности (а долговечность на земле есть ценность первого ранга!). Но бывают и обратные времена, собственно демократические, когда все больше и больше отучаются от этой веры и когда на передний план выступает некая лихая вера и противоположная точка зрения: та вера афинян, которая впервые замечается в эпоху Перикла, та нынешняя вера американцев, которая все больше хочет сделаться верою и европейцев: когда каждый убежден, что способен почти на все, *дорос почти до всякой роли*, когда каждый испытывает себя, импровизирует, снова испытывает, испытывает с удовольствием, когда прекращается всякая природа и начинается искусство... Греки, впервые принявшие эту *веру в роли* — артистическую веру, если угодно, — шаг за шагом подверглись, как известно, диковинному и не во всех отношениях достойному подражанию превращению: *они на деле стали актерами*; в качестве таковых они очаровали, завоевали весь мир — и, наконец, даже «завоевательницу мира» (ибо Graeculus histrio⁷⁵ победил Рим, а *не* — как по обыкновению говорят невинные люди — греческая культура...). Но чего я боюсь, что уже сегодня становится осязательным, если есть охота осязать это, так это того, что мы, современные люди, вполне уже стоим на том же пути; и всякий раз, когда человек начинает обнаруживать, в какой мере он играет роль и в какой мере он *может* быть актером, он *становится* актером... Тем самым всходит новая флора и фауна людей, которые не смогли бы вырасти в более прочные, более ограниченные времена — или пребывали бы «внизу», под гнетом и подозрением в бесчестии, — тем самым наступают всякий раз интереснейшие и сумасброднейшие периоды истории, когда «актеры», *всякого* рода актеры оказываются доподлинными господами. Именно здесь все глубже ущемляется и, наконец, становится невозможной иная порода людей, прежде всего великие «строители»; строительная сила теперь парализована; исчезает мужество замыш-

лять дальнобойные планы; дает о себе знать недостаток в организаторском гении: кто рискнет еще нынче на такие предприятия, завершение которых *исчислялось бы* тысячелетиями? Вымирает та старая вера, опираясь на которую человек мог бы рассчитывать, обещать, предупреждать будущее в планах, приносить его в жертву своему плану,— вера в то, что человек лишь постольку имеет ценность и смысл, поскольку он *оказывается камнем в каком-либо великом строении*: для чего он и должен прежде всего быть *твердым*, должен быть «камнем»... Прежде всего не — актером! Короче говоря — ах, это достаточно долго будут еще замалчивать! — если что впредь не будет больше строиться, не *может* больше строиться, так это — общество в старом смысле слова: для постройки этого здания недостает уже всего, прежде всего материала. *Все мы уже не представляем материала для общества*: вот истина, которая вполне своевременна! Мне нет дела до того, что временами еще самый близорукий, возможно, честнейший, но во всяком случае скандальнейший тип человека, из ныне существующих, наши господа социалисты, верят в почти противоположное, надеются, грезят, прежде всего кричат и пишут: их программный лозунг «свободное общество» читают уже на всех столах и стенах. Свободное общество? Да! Да! Но знаете ли вы, господа, из чего его строят? Из деревянного железа! Из прославленного деревянного железа! И даже еще не деревянного...

357

К старой проблеме: «что есть немецкое?» Пусть подсчитают про себя действительные достижения философской мысли, которыми мысль обязана немецким головам: могут ли они сколько-нибудь позволительным образом быть приписаны еще и целой расе? Вправе ли мы сказать, что они в то же время суть творение «немецкой души», по крайней мере ее симптом, в том смысле, в каком мы привыкли считать, скажем, идею Платона, его почти религиозное помешательство на формах, одновременно событием и свидетельством «греческой души»? Или истинным было бы обратное? то, что они были столь же индивидуальны, таким же *исключением* из духа расы, каковым было, например, чистосердечное язычество Гёте? Или каковым является среди немцев чистосердечный макиавеллизм Бисмарка, его так называемая «реальная политика»? Быть может, наши философы противоречат даже *потребностям* «немецкой души»? Короче, были ли немецкие философы действительно — философскими *немцами*? — Я напомним о трех случаях. Прежде всего о несравненной проницательности *Лейбница*,

обеспечивающей ему правоту не только против Декарта, но и против всего, что философствовало до него,—что сознательность есть лишь *accidens* представления, а не его необходимый и существенный атрибут, и что, стало быть, то, что мы называем сознанием, оказывается лишь неким состоянием нашего духовного и душевного мира (возможно, болезненным состоянием), а далеко не им самим,—есть ли в этой мысли, глубина которой еще и сегодня не исчерпана, что-либо немецкое? Есть ли основание предполагать, что подобный переворот очевидного не легко дался бы какому-нибудь латинянину?—ибо это и есть переворот. Вспомним, во вторую очередь, о чудовищном вопросительном знаке *Канта*, который он приставил к понятию «причинности»,—не то чтобы он, как Юм, вообще сомневался в его праве: скорее, он принялся осторожно ограничивать область, в пределах которой это понятие вообще обладает смыслом (еще и теперь не покончили с этим маркированием границы). Возьмем, в-третьих, удивительную уловку *Гегеля*, который проломил ею все логические навыки и изнеженности, рискнув учить, что родовые понятия развиваются *друг из друга*: каковым тезисом умы в Европе и были преформированы к последнему великому научному движению, к дарвинизму,—ибо без Гегеля нет Дарвина. Есть ли в этой гегелевской новинке, впервые внесшей в науку решительное понятие «развития», что-либо немецкое?—Да, без всякого сомнения: во всех трех случаях мы чувствуем, что в нас «открыто» и угадано нечто, и мы благодарны за это и в то же время ошарашены: каждый из этих трех случаев представляет собою наводящий на размышления образчик немецкого самопознания, самоиспытания, самопонимания. «Наш внутренний мир гораздо богаче, объемнее, скрытнее, чем кажется»—так чувствуем мы вместе с Лейбницем; как немцы, мы сомневаемся вместе с Кантом в окончательности естественнонаучных выводов и вообще во всем, что *предстает* познанию каузальным: познаваемое, как таковое, обладает уже для нас *меньшей* значимостью. Мы, немцы,—гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы (в противоположность всем латинянам) инстинктивно отводим становлению, развитию более глубокий смысл и более богатую значимость, чем тому, что «есть»,—мы едва ли верим в правомочия понятия «бытия»; равным образом, поскольку мы не склонны допускать за нашей человеческой логикой право быть логикой в себе, единственным родом логики (нам, скорее, хотелось бы убедить себя в том, что она есть лишь частный случай, и, возможно, один из наиболее странных и глупых).—Четвертый вопрос гласил бы, должен ли был и *Шопенгауэр* со своим пессимизмом, т. е. проблемой *ценности существо-*

вания, быть именно немцем. Не думаю. Событие, после которого следовало наверняка ожидать этой проблемы, так что какой-нибудь астроном души мог бы высчитать ее день и час — упадок веры в христианского Бога, победа научного атеизма, — есть общеевропейское событие, в котором все расы должны иметь свою долю заслуги и чести. Напротив, именно немцам — тем немцам, современником которых был Шопенгауэр, — следовало бы вменить в вину наиболее продолжительное и опаснейшее *торможение* этой победы атеизма; Гегель главным образом был ее замедлителем *par excellence*, соответственно предпринятой им грандиозной попытке убедить нас напоследок в божественности бытия с помощью нашего шестого чувства, «исторического чувства». Шопенгауэр, как философ, был *первым* сознавшим и непреклонным атеистом, какой только был у нас, немцев: его вражда к Гегелю имела здесь свою скрытую причину. Небожественность бытия считалась им чем-то данным, непосредственным, непререкаемым; он всякий раз терял свою рассудительность философа и впадал в гнев, когда замечал в ком-либо колебания и изворотливость в этом пункте. Здесь лежит вся его правдивость: безусловно честный атеизм оказывается как раз *предпосылкой* его постановки проблемы, как некая окончательно и тяжело достигнутая победа европейской совести, как чреватый последствиями акт двухтысячелетнего приучения к истине, которая в завершение запрещает себе *ложь* в вере в Бога... Очевидно, что, собственно, одержало победу над христианским Богом: сама христианская мораль, все с большей строгостью принимаемое понятие правдивости, утонченность исповедников христианской совести, переведенная и сублимированная в научную совесть, в интеллектуальную чистоплотность любой ценой. Рассматривать природу, как если бы она была доказательством Божьего блага и попечения; интерпретировать историю к чести божественного разума, как вечное свидетельство нравственного миропорядка и нравственных конечных целей; толковать собственные переживания, как их достаточно долгое время толковали набожные люди, словно бы всякое стечение обстоятельств, всякий намек, все было измышлено и послано ради спасения души: со всем этим отныне *покончено*, против этого *восстала* совесть, это кажется всякой более утонченной совести неприличным, бесчестным, ложью, феминизмом, слабостью, трусостью, — с этой строгостью, и с чем бы еще ни было, мы есмь *добрые* европейцы и наследники продолжительнейшего и отважнейшего самопреодоления Европы. Отталкивая от себя таким образом христианскую интерпретацию и осуждая ее «смысл», как фабрикацию фальшивых монет, мы тотчас же со страшной силой сталкиваемся с *шопенгауэровским* вопросом:

имеет ли существование вообще смысл? — вопрос, который нуждается в двух-трех столетиях, чтобы быть полностью и во всей глубине услышанным. То, что Шопенгауэр ответил на этот вопрос сам, было — мне простят это — чем-то скороспелым, юношеским, неким примирением, остановкой и погрязанием в христианско-аскетических моральных перспективах, которым вместе с верой в Бога была заказана вера вообще... Но он поставил вопрос — как добрый европеец, повторяю, а не как немец. — Доказали ли немцы, хотя бы тем, как они осиливали шопенгауэровский вопрос, свою внутреннюю причастность и родство, свою подготовленность, свою *потребность* в его проблеме? То, что после Шопенгауэра и в самой Германии — впрочем, достаточно поздно! — надумано и напечатано в связи с поставленной им проблемой, это не дает еще никаких оснований решить вопрос в пользу более тесной сопричастности; можно было бы, напротив, обратить внимание даже на своеобразную *неуклюжесть* (Ungeschicktheit) этого пошлешопенгауэровского пессимизма — явное дело, немцы чувствовали себя при этом не в своей стихии. Здесь я намекаю вовсе не на Эдуарда фон Гартмана; напротив, еще и теперь остается в силе мое старое подозрение, что он чересчур *уклюж* (geschickt) для нас, я хочу сказать, что он, как настоящий плут, с самого начала потешался, возможно, не только над немецким пессимизмом — что он напоследок мог бы «завещать» немцам признание в том, до какой степени можно, в век оснований, одурачить их самих. Но я спрашиваю: следует ли почитать за честь для немцев и старого волчка Банзена⁷⁶, который всю жизнь с каким-то сладострастием вертелся вокруг своего реал-диалектического горя и «личного невезения», — было ли это в самом деле по-немецки? (я рекомендую при этом его сочинения, во что и сам употребил их, как антипессимистическую пищу, главным образом из-за его *elegantiae psychologicae*⁷⁷; с ними, как мне кажется, можно подступиться даже к страдающим затяжным запором телам и душам). Или позволительно ли было бы причислить к настоящим немцам таких дилетантов и старых дев, как слащавый апостол девичества Майнлендер⁷⁸? В конце концов он был евреем (все евреи становятся слащавыми, когда морализируют). Ни Банзен, ни Майнлендер, ни даже Эдуард фон Гартман не дают никакой сколько-нибудь надежной возможности для ответа на вопрос, был ли пессимизм Шопенгауэра, его объятый ужасом взгляд на обезбоженный, глупый, слепой, свихнувшийся и подозрительный мир, его *честный* ужас... не только исключительным случаем среди немцев, но и *немецким* событием: тогда как все стоящее на переднем плане, наша храбрая политика, наша веселая патриотщина, которая довольно решительно рассма-

тривает все вещи с точки зрения одного мало философского принципа («Deutschland, Deutschland über alles»), стало быть, *sub specie speciei*⁷⁹, именно немецкой *speciei*,— все это с великой отчетливостью свидетельствует о противоположном. Нет! Нынешние немцы *вовсе не* пессимисты! И Шопенгауэр был пессимистом, повторяю снова, как добрый европеец, а *не* как немец.

358

Крестьянская война духа. Мы, европейцы, присутствуем при зрелище чудовищного мира развалин, где кое-что еще гордо высится, где многое подгнило и продолжает жутко торчать на месте, а бóльшая часть уже обратилась в руины, достаточно живописные — были ли еще когда-либо более прекрасные руины? — и поросла большим и мелким сорняком. Церковь есть этот город погибели: религиозное общество христианства видится нам потрясенным до самих оснований — опрокинута вера в Бога; вера в христианско-аскетический идеал бьется еще своим последним смертным боем. Такое долгое и основательно сооруженное творение, как христианство — оно было последней римской постройкой! — не могло, конечно, быть снесено с одного разу; тут должны были прийти на помощь всякого рода землетрясения, всякого рода сверлящий, подкапывающий, подтачивающий, подмачивающий дух. Но что удивительнее всего, так это то, что те, кому больше всех пришлось потрудиться во охранение и в сохранение христианства, оказались как раз наиболее основательными его разрушителями — немцы. Кажется, немцы не понимают сущности церкви. Возможно, они недостаточно духовны для этого? недостаточно подозрительны? Во всяком случае, здание церкви зиждется на южной свободе и свободомыслии духа и, равным образом, на южной подозрительности к природе, человеку и духу — оно зиждется на совершенно ином знании человека, опыте о человеке, нежели тот, которым обладал Север. Лютеровская Реформация во всем ее размахе была возмущением самой ограниченности против чего-то «многогранного», говоря осторожно, грубым, обывательским непониманием, которому многое надо простить, — не понимали знамения *торжествующей* церкви и видели только коррупцию, превратно толковали аристократический скепсис, ту *роскошь* скепсиса и терпимости, которую позволяет себе всякая торжествующая, самоуверенная власть... Нынче достаточно ясно предстает взору, сколь фатально, наобум, поверхностно, неосторожно подходил Лютер ко всем кардинальным вопросам власти, прежде всего

как человек из народа, которому совершенно недоставало наследия господствующей касты, самого инстинкта власти: так что его творение, его воля к восстановлению того римского творения стала, без его желания и ведома, лишь началом разрушения. В порыве честного негодования он распутывал, он разрывал там, где старый паук ткал столь тщательным и долгим образом. Он выдал каждому на руки священные книги, — тем самым они попали, наконец, в руки филологов, т. е. отрицателей всякой веры, зиждущейся на книгах. Он разрушил понятие «церковь», отбросив веру в богодухновенность соборов: ибо только при условии допущения, что инспирирующий дух, заложивший основания церкви, все еще живет в ней, все еще строит, все еще продолжает воздвигать свой дом, понятие «церковь» сохраняет силу. Он вернул священнику половое сношение с женщиной: но способность к благоговению, присущая вообще народу и прежде всего женщине из народа, на три четверти поддерживается верой в то, что исключительный человек и в этом пункте, как и в прочих пунктах, будет исключением, — именно здесь народная вера во что-то сверхчеловеческое в человеке, в чудо, в искупительную силу Бога в человеке обретает себе своего утонченнейшего и каверзнейшего адвоката. Лютер, после того как он дал священнику женщину, должен был *отнять* у него тайную исповедь, это было психологически верным решением: но вместе с этим был, по существу, упразднен и сам христианский священник, глубочайшая полезность которого всегда состояла в том, чтобы быть священным ухом, скрытым колодцем, гробовой доской для всяческих тайн. «Каждый сам себе священник» — за подобного рода формулами и их мужицким лукавством пряталась у Лютера лютая ненависть к «высшему человеку» и господству «высшего человека», как оно было намечено церковью: он разбил идеал, которого сам не мог достигнуть, в то время как казалось, что он ненавидит и поражает вырождение этого идеала. Невозможный монах, он фактически отпихнул от себя *господство homines religiosi*: таким образом он осуществил в пределах церковного общественного порядка то самое, с чем он так нетерпимо боролся в связи с бюргерским порядком, — «крестьянскую войну». — Все, что только ни выросло вслед за этим из его Реформации, все хорошее и дурное, что и сегодня уже может быть приблизительно подсчитано, — кто был бы столь наивным, чтобы просто хвалить или порицать Лютера за эти последствия? Он безвиновен во всем, он не ведал, что творил. Обмеление европейского духа, главным образом на Севере, его *одобродушивание* (*Vergutmütigung*), если угодно выразить это моральным словом, изрядно продвинулось вперед с лютеровской Реформацией, в этом нет никакого сомнения; и равным об-

разом через нее возросла подвижность и непоседливость духа, его жажда независимости, его вера в право на свободу, его «натуральность». Если хотят, в конечном счете, воздать ей должное в подготовке и поощрении того, что мы сегодня чтим как «современную науку», то к этому конечно же следует добавить, что она виновна также и в вырождении современного ученого, в свойственном ему недостатке благоговения, стыдливости и глубины, во всей наивной чистосердечности и обывательщине в делах познания, короче, в том *плебействе духа*, который характерен для двух последних столетий и от которого нас еще нисколько не избавил даже недавний пессимизм — и «современные идеи» принадлежат все еще к этой крестьянской войне Севера против более холодного, более двусмысленного и недоверчивого духа Юга, который воздвиг себе в христианской церкви величайший свой памятник. Не будем в конце концов забывать, что такое церковь, и как раз в противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего структура господства, гарантирующая высший ранг *более духовным* людям и настолько *уверенная* в могуществе духовности, что запрещающая себе всякие более грубые средства насилия, — уже одним этим церковь при всех обстоятельствах есть более *аристократическая* институция, чем государство.

359

Месть уму и прочие подоплеки морали. Мораль — где бы, по вашему мнению, могла она иметь своих наиболее опасных и наиболее коварных адвокатов?.. Вот неудачник; у него недостаточно ума, чтобы радоваться этому, зато достаточно образования, чтобы знать об этом; томящийся от скуки, пресыщенный, презирающий себя; обманутый, увы, вследствие какого-то унаследованного состояния и последним утешением — «благословением труда», самозабвением в «повседневной работе»; некто, в корне стыдящийся своего существования — возможно, приютил он в себе в придачу к этому два-три маленьких порока, — а с другой стороны, не может не приобретать все более дурных привычек и не становится тщеславно-раздражительным от книг, на которые он не имеет никакого права, или от общения с людьми, более умными, чем он может переварить: такой насквозь отравленный человек — ибо у подобного рода неудачников ум становится ядом, образование становится ядом, имущество становится ядом, одиночество становится ядом — приходит, наконец, в привычное состояние мести, воли к мести... *что*, по вашему мнению, понадобится ему, безусловно понадобится ему, чтобы создать себе иллюзию превосходства

над более умными людьми, чтобы сотворить себе радость *осуществленной мести*, по крайней мере в собственном воображении? Всегда *моральность* — можно биться об заклад, — всегда громкие моральные слова, всегда бумбум справедливости, мудрости, святости, добродетели, всегда стоицизм жестов (как хорошо упрячивает стоицизм то, чем *не* обладаешь!), всегда мантия умного молчания, общительности, мягкости и как бы там еще ни назывались все мантии идеалистов, под которыми расхаживают неисцелимые самоненавистники и неисцелимые тщеславцы. Пусть не поймут меня ложно: из таких прирожденных *врагов ума* возникает временами та редкостная образина рода человеческого, которую чтут в народе под именем святого и мудрого; из таких людей выходят те чудища морали, которые делают шум, делают историю, — святой Августин принадлежит к ним. Страх перед умом, месть уму — о, сколь часто становились эти движущие пороки корнем добродетелей! Даже *самой* добродетелью! — И, между нами будь спрошено, даже та претензия философов на *мудрость*, что иногда встречается на земле, сумасброднейшая и наглейшая из всех претензий, — разве не была она всегда — в Индии, как и в Греции, — *прежде всего убежищем*? Иногда, быть может, в целях воспитания, освящающего такое количество лжи, — как нежное внимание к становящимся, растущим, к юношам, которые часто верою в личность (заблуждением) должны быть защищены от самих себя... В большинстве случаев, однако, — убежище философа, где он спасается от утомления, старости, остывания, очерствления, как чувство близкого конца, как смышленность того инстинкта, который присущ животным перед смертью, — они отходят в сторону, стихают, уединяются, заползают в норы, становятся *мудрыми*... Как? Мудрость — убежище философа от — ума?

360

Два рода причин, которые смешивают. Это кажется мне одним из наиболее существенных моих шагов и продвижений: я научился отличать причину поступка от причины, вынуждающей поступать так-то и так-то, в этом направлении, с этой целью. Первого рода причина есть некий квантум скопившейся силы, ждущей случая как-нибудь и куда-нибудь выйти; второй род, напротив, сравнительно с этой силой есть нечто незначительное, большей частью мелкий случай, сообразно с которым тот квантум «разрешается» теперь по типу отношения спички к пороховой бочке. К этим мелким случаям и спичкам я причисляю все так называемые «цели», равным образом как и еще более так называемые «жизненные призвания»: в сравнении

с чудовищным квантумом силы, стремящейся, как было сказано, уйти во что-то, они представляют собою нечто относительно случайное, произвольное, почти безразличное. По обыкновению видят это иначе: именно в цели (надобности, призвании и т. д.) привыкли видеть *движущую* силу, соответственно древнейшему заблуждению,—но она есть только *управляющая* сила: при этом смешивают кормчего с паром. И не всегда только кормчего, управляющую силу... Разве «цель», «надобность» не оказывается достаточно часто лишь благовидным предлогом, добавочным самоослеплением тщеславия, не желающего признаться, что корабль *следует* течению, в которое он случайно попал? Что он «хочет» туда, *поскольку* он туда—*должен*? Что, разумеется, он имеет направление, но уж никак—не кормчего?—Критика понятия «цель» все еще остается необходимостью.

361

О проблеме актера. Проблема актера беспокоила меня дольше всего; я был (а временами бываю еще и теперь) в неведении относительно того, не здесь ли таится пункт, откуда только и можно было бы подступиться к опасному понятию «художник»,—понятию, которое брали до сих пор с непростительным благодушием. Фальшивость с чистой совестью; вождеющее пристрастие к притворству, вырывающееся наружу как власть, сдвигающее в сторону так называемый «характер», затопляющее его, временами погашающее; внутреннее стремление войти в роль и маску, в *видимость*; избыток всякого рода приспособляемостей, которые не могут уже довольствоваться исполнением ближайшей непосредственной обязанности: все это есть, быть может, не *только* актер сам по себе?.. Подобный инстинкт легче всего вырабатывается в семьях низших сословий, которые вынуждены были влачить свою жизнь под переменчивым гнетом и принуждением, в глубокой зависимости, которым приходилось ловко по одежке протягивать ножки, все наново приспособляться к новым обстоятельствам, всякий раз притворяться и прикидываться по-новому—постепенно держать нос по *всякому* ветру и самим становиться почти что носом—мастером того органически усвоенного и заядлого искусства вечной игры в прятки, которую у животных называют *timisgu*: так от поколения к поколению накапливается это состояние, пока, наконец, не становится барским, неразумным, необузданным, пока не приучается к тому, чтобы, будучи инстинктом, командовать другими инстинктами, и не порожд-

дает актера, «художника» (поначалу скомороха, вряля, фигляра, дурня, клоуна, также и классического лакея, Жиль Блаза: ибо в таких типах дана предыстория художника и довольно часто даже «гения»). Схожий тип человека вырастает и в более высоких слоях общества под схожим гнетом: только там актерский инстинкт чаще всего обуздывается другим инстинктом, например, у «дипломата» — я склонен, впрочем, думать, что хорошему дипломату никогда не возбраняется быть также хорошим театральным актером, допустив, что ему это как раз «не возбраняется». Что, однако, до *евреев*, народа, владеющего искусством приспособления *par excellence*, то можно было бы, согласно этому ходу мыслей, усматривать в них с самого начала как бы некое всемирно-историческое мероприятие по разведению актеров, настоящий инкубатор актеров; и в самом деле, вопрос весьма ко времени: какой хороший актер нынче *не-еврей*? Даже в качестве прирожденного литератора, фактического властелина европейской прессы, еврей практикует эту свою власть, опираясь на свою актерскую способность: ибо литератор, в сущности, есть актер — он играет именно «знатока», «специалиста». — Наконец, *женщины*: пусть поразмыслят о всей истории женщин — не *должны* ли они, прежде всего и поверх всего, быть актрисами? Пусть прислушаются к врачам, которым доводилось гипнотизировать бабенок; пусть, наконец, полюбят их — пусть поддадутся их «гипнозу»! Что при этом всегда получается? Что они «отдаются роли» даже тогда, когда они — отдаются... Женщина так артистична...

362

Наша вера в возмужание Европы. Наполеону (а вовсе не французской Революции, стремившейся к «братству» народов и всеобщей цветистой взаимности сердец) обязаны тем, что теперь последуют, должно быть, друг за другом два-три воинственных столетия, равных которым нет в истории, короче, тем, что мы вступили в *классическую эпоху войны*, ученой и в то же время народной войны в величайшем масштабе (средств, дарований, дисциплины), на которую грядущие тысячелетия будут с завистью и благоговением взирать, как на некий образец совершенства: ибо национальное движение, из которого вырастает этот ореол вокруг войны, есть лишь противошок, вызванный Наполеоном, и без Наполеона не имело бы места. Ему, стало быть, смогут некогда вменить в заслугу, что *мужчина* вновь стал в Европе господином над купцом и филистером; возможно, даже над «женщиной», которая была избалована

христианством и мечтательным духом XVIII столетия, а еще больше «современными идеями». Наполеон, видевший в современных идеях и непосредственно в самой цивилизации нечто вроде личного врага, проявил себя этой враждой как величайший продолжатель Ренессанса: он снова вынес на свет цельный обломок античного существа, решающий, пожалуй, обломок гранита. И кто знает, не возьмет ли верх в конце концов этот обломок античного существа и над национальным движением и не суждено ли ему стать в *утвердительном* смысле наследником и продолжателем Наполеона, который, как известно, домогался *единой* Европы, и Европы, как *повелительницы земного шара*.

363

О том, как каждому полу присущ свой предрассудок о любви.
При всей уступке, которую я готов сделать моногамическому предрассудку, я все же никогда не допущу, чтобы говорили о *равных* правах мужчины и женщины в любви: таких не существует. Это значит: мужчина и женщина неодинаково понимают любовь — и к условиям любви у обоих полов принадлежит то, что один пол предполагает в другом поле иное чувство, иное понятие «любви». Женское понимание любви достаточно ясно: совершенная преданность (а не только готовность отдаться) душою и телом, без всякой оглядки, без какой-либо оговорки, скорее, со стыдом и ужасом при мысли о том, что преданность может быть оговорена и связана условиями. Как раз в этом отсутствии условий ее любовь оказывается *верою*: у женщины нет другой веры.— Мужчина, любящий женщину, *хочет* от нее именно этой любви и, стало быть, в своей любви диаметрально противоположен предпосылке женской любви; допустив же, что возможны и такие мужчины, которым, с их стороны, не чуждо стремление к совершенной готовности отдаться, то — какие же это мужчины! Мужчина, который любит, как женщина, становится от этого рабом; женщина же, которая любит, как женщина, становится от этого *более совершенной* женщиной... Страсть женщины, в своем безусловном отказе от собственных прав, предполагает как раз отсутствие подобного пафоса, подобной готовности к отказу на другой стороне: ибо откажись оба из любви от самих себя, из этого вышло бы — уж я и не знаю что: должно быть, какой-то вакуум? — Женщина хочет быть взятой, принятой, как владение, хочет раствориться в понятии «владение», быть «обладаемой», стало быть, хочет кого-то, кто *берет*, кто не дает самого себя и не отдает, кто, напротив, должен богатеть «собою» — через прирост силы, счастья, веры, в качестве чего и

отдает ему себя женщина. Женщина предоставляет себя, мужчина приобретает — я думаю, эту природную противоположность не устранят никакие общественные договоры, ни самые благие стремления к справедливости, сколь бы ни было желательно, чтобы черствость, ужасность, загадочность, безнравственность этого антагонизма не торчали вечно перед глазами. Ибо любовь, помысленная во всей цельности, величии и полноте, есть природа и, как природа, нечто на веки вечные «безнравственное». — *Верность*, таким образом, заключена в самой женской любви, она вытекает уже из ее определения; у мужчины она с легкостью *может* возникнуть вследствие его любви, скажем, как благодарность или как идиосинкразия вкуса и так называемое избирательное сродство, но она не принадлежит к *сущности* его любви — не принадлежит в такой степени, что можно было бы почти с некоторым правом говорить о полной противоположности между любовью и верностью у мужчины: его любовь есть как раз желание обладать, а не отказ и преданность: но желание обладать кончается всякий раз с самим *обладанием*... Фактически любовь мужчины, который редко и поздно сознается себе в этом «обладании», продолжается за счет его более утонченной и более подозрительной жажды обладания; оттого возможно даже, что она еще возрастет после того, как женщина отдаст ему себя, — ему не легко отдаться мысли, что женщине нечего больше ему «отдать».

364

Отшельник говорит. Искусство общаться с людьми покоится, по сути дела, на ловком умении (предполагающем долгую подготовку) воспринимать и принимать еду, к кухне которой не питаешь никакого доверия. Если допустить, что подходишь к столу с волчьим голодом, дела идут как нельзя легче («самое дурное общество не лишает тебя чувств», как говорит Мефистофель⁸⁰); но он мигом улетучивается, этот волчий голод, едва начинаешь его утолять! Ах, как трудно перевариваются ближние! Первый принцип: мобилизовать все свое мужество, как при каком-либо несчастье, храбро приступить к делу, дивясь при этом самому себе, прикусить зубами свое отвращение, заглотать чувство тошноты. Второй принцип: «исправлять» своего ближнего, скажем, расхваливая его так, чтобы он начал потеть своим счастьем; или, ухватясь за кончик его хороших или «интересных» свойств, тащить за него, покуда не вытащишь всю добродетель и не спрячешь ближнего в ее складках. Третий принцип: самогипноз. Фиксировать свой объект общения, как какую-нибудь стеклянную пуговицу, покуда не перестанешь ощущать при этом удовольствие и неудовольствие и не уснешь

незаметным для себя образом, оцепенев в какой-нибудь позе: домашнее средство, вдоволь испробованное на женах и друзьях, расхвалено как незаменимое средство, но не сформулировано еще научным образом. Его популярное название — терпение.

365

Отшельник говорит еще раз. И мы общаемся с «людьми», и мы скромно облачаемся в одежду, в которой (как таковой) нас узнают, принимают, ищут, и в ней отправляемся в общество, т. е. в среду переодетых людей, не желающих так называться; и мы поступаем, как все умные маски, и вежливо выставляем за дверь всякое любопытство, касающееся не только «одежды». Но есть и другие способы и фокусы «общаться» среди людей, с людьми: например, в качестве привидения,— что весьма уместно, если хочешь поскорее избавиться от них и нагнать на них страху. Проба: нас ловят и не могут поймать. Это пугает. Или: мы входим сквозь запертую дверь. Или: когда все огни погашены. Или: после того, как мы уже умерли. Последнее есть фокус *посмертников* *par excellence*. («А что вы думаете? — сказал однажды нетерпеливо один такой. — Была бы у нас охота выносить эту чужбину, холод, гробовую тишину, все это подземное, скрытое, немое, неизведанное одиночество, которое у нас зовется жизнью и с таким же успехом могло бы зваться смертью, когда бы мы не знали, что из нас *получится*, — и что мы только после смерти приходим к *нашей* жизни и становимся живыми, ах! слишком живыми! мы, посмертники!») —

366

В связи с одной ученой книгой. Мы не принадлежим к тем людям, которые начинают мыслить лишь в окружении книг, от соприкосновения с книгами,— мы привыкли мыслить под открытым небом, на ногах, прыгая, карабкаясь повсюду, танцуя, охотнее всего в одиноких горах или у самого моря, там, где даже тропинки становятся задумчивыми. Наши первые вопросы в связи с оценкой книги, человека и музыки гласят: может ли он ходить? больше: может ли он танцевать?.. Мы редко читаем, мы от этого читаем не хуже — о, сколь быстро угадываем мы, каким путем некто пришел к своим мыслям, сидя ли перед чернильницей, со вдавленным животом, склонив голову над бумагой; о, сколь быстро сводим мы счеты с его книгой! Сдавленные потроха выдают себя — можно биться об заклад — так же, как выдает себя спертый комнатный воздух, комнатный

потолок, комнатная теснота.— Таковы были мои чувства, когда я как раз захлопнул одну честную ученую книгу, с благодарностью, с большой благодарностью, но и с облегчением... В книге, вышедшей из-под пера ученого, почти всегда есть и что-то давящее, придавленное: «специалист» где-нибудь да всплывает на поверхность со своим рвением, своей серьезностью, своей озлобленностью, своей переоценкой угла, в котором он сидит и прядет, своим горбом— у всякого специалиста свой горб. Ученая книга всегда отражает покалеченную душу: всякое ремесло калечит. Свидеться бы с друзьями, с которыми прошла юность, после того как они овладели своей наукой: ах, случается и обратное! Ах, и сами они отныне и навсегда захвачены и одержимы ею! Вросшие в ее угол, придавленные до неузнаваемости, несвободные, потерявшие равновесие, осунувшиеся, угловатые во всем и везде, и только в одной позиции изрядно круглые,— умиляешься и умолкаешь, вновь обретая их такими. Всякое ремесло, допустив даже, что оно имеет золотой пол, имеет над собою еще и свинцовую крышу, которая давит и давит на душу, покуда не придавливает ее до причудливой кривизны. Тут уж ничего не изменишь. Пусть не думают, что можно было бы избежать этого обезображивания путем какого-либо искусства воспитания. *Мастерство* всякого рода дорого обходится на этой земле, где, возможно, все обходится слишком дорого; делаешься человеком своего ремесла даже ценою того, что приносишь себя в жертву своему ремеслу. Но вы хотите добиться этого иначе— «дешевле» прежде всего, удобнее,— не правда ли, мои господа современники? Что ж! Но тогда вы тотчас получаете еще и нечто другое в придачу, именно, вместо ремесленника и мастера— литератора, вертлявого, «многоопытного» литератора, у которого, конечно, нет горба— не считая того, который он изображает перед вами в качестве приказчика духа и «носильщика» образования,— литератора, который, собственно, есть ничто, но «репрезентирует» почти всё, который разыгрывает из себя и «представляет» знатока и который со всей скромностью берет на себя роль получать вместо него плату, почести, славу.— Нет, мои ученые друзья! Я благословляю вас еще и из-за вашего горба! И за то, что вы, подобно мне, презираете литераторов и тунеядцев образования! И что вы не умеете торговать духом! И сплошь имеете мнения, которые не выражаются денежным курсом! И что вы не представляете ничего такого, чем вы не *являетесь* на деле! Что единственная ваша воля— стать мастерами своего ремесла, испытывая благоговение перед всякого рода мастерством и умелостью и самым беспощадным образом отклоняя все призрачное, полуправдивое, принаряженное, виртуозное, демагогическое, актерское *in litteris et artibus*⁸¹,— все то, что не

может удостоверить себя перед вами по части безусловной *правдивости* воспитания и подготовительной выучки! (Даже гениальность не в силах преодолеть подобный недостаток, сколь бы горазда ни была она в его замазывании: достаточно однажды взглянуть вблизи на наших одареннейших художников и музыкантов, чтобы понять это,— все они, почти без исключения, путем хитрой изобретательности манер, подсобных средств, даже принципов умеют искусно и задним числом перенимать *декорум* этой правдивости, этой солидности выучки и культуры, разумеется нисколько не обманывая этим самих себя, ничуть не затыкая этим рот своей собственной нечистой совести. Ибо, разве вы не знаете? все великие современные художники страдают нечистой совестью...)

367

Как прежде всего следует различать произведения искусства. Все, что создается в помыслах, в стихах, живописи, музыке, даже в архитектуре и скульптуре, принадлежит либо монологическому искусству, либо искусству перед свидетелями. К последнему надо причислить еще и то мнимое монолог-искусство, которое заключает в себе веру в Бога, всю лирику молитвы: ибо для набожного не существует еще никакого одиночества,— честь этого изобретения принадлежит нам, безбожникам. Я не знаю более глубокого различия, характеризующего всю оптику художника, чем следующее: смотрит ли он на свое становящееся творение (на «себя») — глазами свидетеля, или он «забыл про мир», что является существенной чертой всякого монологического искусства,— оно покоится *на забвении*, оно есть музыка забвения.

368

Циник говорит⁸². Мои возражения против музыки Вагнера суть физиологические возражения: к чему еще переряжать их в эстетические формулы? Мой «факт» заключается в том, что я уже не дышу с легкостью, когда на меня действует эта музыка; что на нее тотчас же начинает злиться и роптать моя *нога* — со своей потребностью в такте, танце, марше, с требованием от музыки прежде всего восторгов, заключающихся в *хорошем* ходе, шаге, прыжке, танце.— Не протестует ли, однако, и мой желудок? мое сердце? мое кровообращение? мои внутренности? Не становлюсь ли я при этом внезапно охрипшим? — Итак, я спрашиваю себя: чего, собственно, *хочет* все мое тело от музыки вообще? Я думаю, своего *облегчения*: как бы того, чтобы все животные функции были ускорены

легкими, смелыми, шаловливыми, самоуверенными ритмами; как бы того, чтобы медная, свинцовая жизнь озолотилась золотыми, хорошими, нежными гармониями. Моя тоска хочет отдохнуть в тайниках и пропастях *совершенства*: для этого нужна мне музыка. Что мне драма! Что мне судороги ее нравственных экстазов, в которых «народ» находит свое удовлетворение! Что мне весь мимический фокус-покус актера!.. Вы угадали, я создан антитеатралом по существу,— но Вагнер, напротив, был по существу человеком театра и актером, самым вдохновенным мимоманом из всех когда-либо существовавших, так же и как музыкант!.. И, говоря мимоходом: если теорией Вагнера было, что «драма есть цель, а музыка всегда лишь ее средство»,— то *практикой* его, напротив, было от начала до конца, что «поза есть цель, драма же, а также и музыка лишь *ее* средство». Музыка как средство для толкования, усиления, углубления драматических жестов и актерской осязаемости; и вагнеровская драма лишь повод для многих драматических поз! Он обладал, наряду со всеми другими инстинктами, командующими инстинктами великого актера, во всем исключительно: и, как сказано, также в качестве музыканта.— Однажды я не без труда уяснил это одному честному вагнерианцу: и у меня были основания еще добавить к этому: «будьте же немножко честнее по отношению к самому себе: мы же не в театре! В театре честны только в массе; в одиночку же лгут, облыгают себя. Оставляют самих себя дома, когда отправляются в театр, отказываются от права на собственный язык и выбор, на свой вкус, даже на свою храбрость в том виде, в каком имеют и оттачивают ее в собственных четырех стенах на Боге и человеке. В театр никто не приносит с собою тончайших чувств своего искусства, даже художник, работающий для театра: там становишься народом, публикой, стадом, женщиной, фарисеем, голосующим скотом, демократом, ближним, окружением, там даже и самая личная совесть подчиняется нивелирующим чарам «подавляющего большинства», там действует глупость, как похоть и очаг инфекции, там царствует «сосед», там *становишься соседом...*» (Я забыл сказать, что ответил мой просвещенный вагнерианец на мои физиологические возражения: «Вы, значит, и сами не вполне еще здоровы для нашей музыки?») —

369

Наше сосуществование. Не должно ли нам, художникам, сознаться себе в том, что в нас есть некое злоеющее различие между нашим вкусом и, с другой стороны, нашей творческой

силой, которые странным образом существуют, продолжают существовать и растут сами по себе,— я хочу сказать, имеют совершенно различные степени и темпы старости, юности, зрелости, дряблости, рыхлости? Так что, к примеру, какой-нибудь музыкант мог бы всю жизнь творить вещи, *противоречащие* тому, что ценит, смакует, предпочитает его избалованное ухо слушателя, сердце слушателя: ему и не было нужды знать об этом противоречии! Можно, как свидетельствует Мучительный и едва ли не регулярный опыт, с легкостью превзойти своим вкусом вкус своей силы, не подавляя тем самым последнюю и не препятствуя ее проявлению; но может случиться и нечто обратное,— и вот на это-то и хотел бы я обратить внимание художников. Постоянно-творящий, некая «мать» в человеке, в великом смысле слова, некто, не желающий знать и слышать ни о чем, кроме беременностей и яслей своего духа, просто не располагающий временем для раздумий над собой и над своим творением, для сравнений, нисколько не склонный все еще развивать собственный вкус и попросту забывающий о нем, предоставляющий ему стоять, лежать или падать,— такой художник, должно быть, создает в итоге произведения, *до которых он далеко еще не дорос своим суждением*: и оттого городит о них и о себе чепуху— не только на языке, но и в мыслях. У плодовых художников это, на мой взгляд, почти нормальное соотношение— никто не знает ребенка хуже родителей,— и это значимо даже, если взять чудовищный пример, для всего греческого мира поэтов и художников: он никогда не «ведал», что творил...

370

Что такое романтика? Быть может, припомнят, по крайней мере среди моих друзей, что поначалу я набросился на этот современный мир с некоторыми непроглядными заблуждениями и преувеличенными оценками, во всяком случае, как *надеющийся*. Я понимал— кто знает, на основании каких личных опытов?— философский пессимизм XIX века как симптом высшей силы мысли, более смелой отваги, более победного *избытка* жизни, чем это было свойственно XVIII веку, эпохе Юма, Канта, Кондильяка и сенсуалистов: оттого и представало мне трагическое познание доподлинной *роскошью* нашей культуры, самым драгоценным, самым аристократичным, самым опасным способом ее расточительства, но и все же, вследствие ее чрезмерного богатства, роскошью *дозволенной*. Равным образом толковал я себе и немецкую музыку, как надлежащее выражение дионисической мощи немецкой души: мне казалось, я слышу в ней землетрясение, с которым, наконец, вырывается

на волю издревле запруженная первобытная сила, равнодушная к тому, что при этом сотрясается все, называющее себя культурой. Вы видите, я проглядел тогда, как в философском пессимизме, так и в немецкой музыке, то именно, что составляет их доподлинный характер — их *романтику*. Что такое романтика? Каждое искусство, каждая философия может быть рассматриваема как целебное и вспомогательное средство на службе у возрастающей, борющейся жизни: они предполагают всегда страдание и страждущих. Но есть два типа страждущих: во-первых, страждущие от *избытка жизни*, которые хотят дионисического искусства, а также трагического воззрения и прозрения в жизнь, — и, во-вторых, страждущие от *оскудения жизни*, которые ищут через искусство и познание покоя, тишины, гладкого моря, избавления от самих себя или же опьянения, судороги, оглушения, исступления. Двойной потребности *последних* отвечает всякая романтика в искусстве и познании, ей отвечали (и отвечают) как Шопенгауэр, так и Рихард Вагнер, если назвать тех прославленнейших и выразительнейших романтиков, которые тогда *превратно толковались мною*, — впрочем, отнюдь не во вред им, как по всей справедливости должны бы признаться мне. Преизбыточествующий жизнью дионисический бог и человек может позволить себе не только созерцание страшного и проблематичного, но даже и страшное деяние и всякую роскошь разрушения, разложения, отрицания; у него злое, бессмысленное и безобразное предстает как бы дозволенным, вследствие избытка порождающих, оплодотворяющих сил, который может создать из всякой пустыни цветущий плодоносный край. Напротив, самому страждущему, самому бедному жизнью больше всего понадобилась бы кротость, миролюбие и доброта, как в мыслях, так и в поступках, — понадобился бы, по возможности, Бог, который был бы исключительно Богом для больных, «спасителем», равным образом понадобилась бы логика, отвлеченная понятность бытия — ибо логика успокаивает, внушает доверие, — короче, понадобилась бы некоторая теплая, оберегающая от страха теснота и заключенность в оптимистических горизонтах. Так научился я постепенно понимать Эпикура, противоположность дионисического пессимиста, равным образом научился я понимать «христианина», который на деле есть лишь некий род эпикурейца и, подобно последнему, романтик по существу, — взгляд мой все больше и больше изощрялся в той труднейшей и коварнейшей форме *обратного заключения*, в которой делается большинство ошибок, — обратного заключения от творения к творцу, от деяния к его виновнику, от идеала к тому, кому он *нужен*, от всякого образа мыслей и оценок к командующей из-за кулис *потребности*. — По отношению ко всем эстетическим ценностям пользуюсь я теперь следующим основным различием: я спрашиваю в каждом отдельном

случае: «Стал ли тут творческим голод или избыток?» Казалось бы, поначалу можно было в большей степени рекомендовать другое различие — оно гораздо очевиднее, — именно, является ли причиною творчества стремление к фиксации, увековечению, к *бытию* или же, напротив, стремление к разрушению, к изменению, к новому, к будущему, к *становлению*. Но при более глубоком рассмотрении оба рода стремления оказываются все еще двусмысленными и вполне укладываются в вышеприведенную и, как мне кажется, более предпочтительную схему. Стремление к *разрушению*, изменению, становлению может быть выражением избыливающей, чреватой будущим силы (мой *terminus* для этого, как известно, есть слово «дионисический»), но оно может быть также ненавистью неудачника, лишенца, горемыки, который разрушает, *должен* разрушать, ибо его возмущает и раздражает существующее, даже все существование, все бытие — взгляните, чтобы понять этот аффект, в наших анархистов. Воля к увековечению равным образом требует двойкой интерпретации. Во-первых, она может исходить из благодарности и любви: искусство, имеющее такое происхождение, будет всегда искусством апофеоза — дифирамбическим, быть может, у Рубенса, блаженно-насмешливым у Хафиза, светлым и благосклонным у Гёте и осеняющим все вещи гомеровским светом и славой. Но она может быть и тиранической волей какого-нибудь неисцелимого страдальца, борца, мученика, который хотел бы протемпелевать принудительным и общим для всех законом свое самое личное, самое сокровенное, самое узкое, действительную идиосинкразию своего страдания, и который словно бы мстит всем вещам, накладывая на них, впихивая в них, вжигая в них *свой* образ, образ *своей* пытки. Последнее есть *романтический пессимизм* в наиболее выразительной его форме, будь это шопенгауэровская философия воли или вагнеровская музыка; романтический пессимизм, последнее *великое* событие в судьбе нашей культуры. (Что *мог бы* существовать еще и совсем иной пессимизм, классический, — это предчувствие и провидение принадлежит мне, как нечто неотделимое от меня, как мое *progrium* и *ipsissimum*⁸³; разве что слово «классический» противно моим ушам, слишком уж оно истаскано, округлено, обезображено. Тот пессимизм будущего — ибо он грядет! я вижу его приближение! — я называю *дионисическим пессимизмом*.)

Мы, непонятные. Жаловались ли мы когда-нибудь на то, что мы превратно истолкованы, неузнаны, перепутаны,

оклеветаны, недослышаны и прослышаны? Именно таков наш жребий — о, надолго еще! скажем, чтобы быть скромными, до 1901 года,— таково же и наше отличие; мы недостаточно уважали бы самих себя, если бы желали иного. Нас путают — стало быть, мы сами растем, непрерывно меняемся, сдираем с себя старую кору, мы с каждой весной сбрасываем еще с себя кожу, мы становимся все более юными, более будущими, более высокими, более крепкими, мы все мощнее пускаем наши корни в глубину — во зло,— и в то же время все с большей любовью, с большим обхватом обнимаем небо, и с большей жаждою всасываем в себя его свет всеми нашими ветвями и листьями. Мы растем, как деревья,— это трудно понять, как и все живое! — не на одном месте, а повсюду, не в одном направлении, но вверх и вовне, как и внутрь и вниз,— наша сила идет одновременно в ствол, сучья и корни, мы уже вовсе не вольны делать что-либо частное, *быть* чем-либо частным... Таков наш жребий, как сказано: мы растем *высь*; и будь это даже нашим роком — ибо мы обитаем все ближе к молниям! — что ж, мы оттого не меньше дорожим этим; мы лишь не хотим делить его и делиться им, храня это в себе как рок высот, *наш* рок...

372

Почему мы не идеалисты. Прежде философы боялись чувств: уж не слишком ли мы — отучились от этого страха? Нынче мы, сегодняшние и завтрашние философы, все до одного — сенсуалисты, *не* в теории, а в праксисе, на практике... Тем, напротив, казалось, что чувства завлекают их из *их* мира, холодного царства «идей», на опасный южный остров, где, как они опасались, их философские добродетели растаяли бы, точно снег на солнце. «Воск в ушах» — это было тогда почти условием философствования; настоящий философ уже не слышал жизни, поскольку жизнь есть музыка, — он *отрицал* музыку жизни: старое суеверие философов, что всякая музыка есть музыка сирен. — Что ж, мы склонны нынче судить как раз наоборот (что само по себе могло бы еще быть столь же ложно): именно, что *идеи* суть более скверные обольстительницы, чем чувства, со всею их холодной худосочной призрачностью и даже не вопреки этой призрачности, — они всегда жили «кровью» философа, всегда пожирала его чувства и даже, если угодно поверить нам, его «сердце». Эти старые философы были бессердечны: философствование всегда было некоего рода вампиризмом. Разве вы не ощущаете в таких образах, как еще Спиноза, чего-то глубоко загадочного и зловещего? Разве не видите спектакля, который

здесь разыгрывается, постоянного *обескровления*, все более идеально толкуемой отвлеченности? Разве не предчувствуете за кулисами какой-то длинной спрятавшейся пиявки-кровопийцы, которая начинает с чувств и кончает объедками костей и лязгом?—я имею в виду категории, формулы, слова (ибо—да простят мне—то, что *осталось* от Спинозы, *amor intellectualis dei*⁸⁴, и есть лязг, не больше! какая там *amor*, какой *deus*, когда в них нет и капли крови?..). *In summa*: всякий философский идеализм был до сих пор чем-то вроде болезни, если только он не был, как в случае Платона, перестраховкой изобилующего и опасного здоровья, страхом перед *сверхмощными* чувствами, смышленостью смышленного сократика.—Быть может, мы, современные, лишь недостаточно здоровы, чтобы *нуждаться* в идеализме Платона? И мы не боимся чувств, потому что—

373

«Наука» как предрассудок. Из законов табели о рангах следует, что ученые, поскольку они принадлежат к духовному среднему сословию, не вправе обнаруживать доподлинных *великих* проблем и сомнений; к тому же до этого не дотягивает ни их мужество, ни равным образом их взгляд,—прежде всего их потребность, в силу которой они становятся исследователями, их внутреннее предвосхищение и взыскание *такого вот, а не иного* распорядка вещей, их страх и надежда слишком скоро успокаиваются и умиротворяются. То, что, например, заставляет педантичного англичанина Герберта Спенсера мечтать на свой лад и проводить штрих надежды, горизонтальную линию благих пожеланий, то окончательное примирение «эгоизма и альтруизма», о котором он несет вздор, вызывает у нашего брата почти чувство гадливости: с такими спенсеровскими перспективами, принятыми за последние перспективы, человечество кажется нам достойным презрения, уничтожения! Но уже одно *то*, что им воспринимается как величайшая надежда нечто такое, что другие считают и вправе считать просто отвратительной возможностью, есть вопросительный знак, которого Спенсер не был бы в состоянии предвидеть... Равным образом обстоит дело и с той верой, которою довольствуются нынче столь многие материалистические естествоиспытатели,—верой в мир, который должен иметь свой эквивалент и меру в человеческом мышлении, в человеческих понятиях ценности, «мир истины», с которым тшчатся окончательно справиться с помощью нашего квадратного маленького человеческого разума,—как? неужели мы в самом деле позволим низвести существование до рабского вычислительного упражнения и кабинетного

корпения в угоду математикам? Прежде всего не следует скидывать своего *многозначного* характера: этого требует *хороший* вкус, милостивые государи, вкус к благоговению перед всем тем, что не умещается в рамках вашего кругозора! Допускать, что правомерна лишь та интерпретация мира, при которой правомерны сами *вы*, при которой можно исследовать и продолжать работу научно в *вашем* смысле (— вы полагаете, собственно *механистически?*), интерпретация, допускающая числа, счет, взвешивание, наблюдение, хватание и ничего больше,— есть неотесанность и наивность, если только не душевная болезнь, не идиотизм. Разве не вероятнее было бы допустить обратное: что как раз самая поверхностная и самая внешняя сторона бытия—его наибольшая мнимость, его кожа и осязаемость—и поддается в первую очередь схватыванию? быть может, только одна она и поддается? «Научная» интерпретация мира, как вы ее понимаете, могла бы, следовательно, быть все еще одной из *самых глупых*, т. е. самых скудоумных, среди всех возможных интерпретаций мира: говорю это на ухо и совесть господам механикам, которые нынче охотно околачиваются возле философов и намертво убеждены в том, что механика есть учение о первых и последних законах, на которых, как на фундаменте, должно быть возведено все бытие. Но механический по существу мир был бы миром по существу *бессмысленным!* Допустим, что *значимость* музыки оценивалась бы тем, насколько может она быть исчисленной, сосчитанной, сформулированной,— сколь абсурдной была бы такая «научная» оценка музыки! Что бы из нее поняли, уразумели, узнали! Ничего, ровным счетом ничего из того, что собственно составляет в ней «музыку»!..

374

Наше новое «бесконечное». Как далеко простирается перспективный характер существования или даже: есть ли у последнего какой-нибудь другой характер, не становится ли существование без толкования, без «смысла» как раз «бесмыслицей», а с другой стороны, не есть ли всякое существование, по самой сути своей, *толкующее* существование—эти вопросы, как и полагается, не могут быть решены даже самым прилежным и мучительно-совестливым анализом и самоисследованием интеллекта: ведь человеческий интеллект при этом анализе не может не рассматривать самого себя среди своих перспективных форм и *только* в них одних. Мы не в состоянии выглянуть из своего угла: безнадежным любопытством остается желание узнать, какие еще *могли бы* быть иные интеллекты и перспективы: например, способны ли какие-нибудь существа воспринимать

время вспять или попеременно вперед и вспять (чем было бы дано иное направление жизни и иное понятие причины и следствия). Но я думаю, мы сегодня не так уж далеки от жалкого нахальства распоряжаться из собственного угла и утверждать, что только из этого угла и *позволительно* иметь перспективы. Скорее всего, мир еще раз стал для нас «бесконечным», поскольку мы не в силах отменить возможность того, что он *заключает в себе бесконечные интерпретации*. Еще раз охватывает нас великий ужас,— но кто был бы охоч до того, чтобы тотчас же начать снова обожествлять на старый лад *это* чудовище незнакомого мира? И почитать впредь *незнакомое* как «*незнакомого*»? Ах, в это *незнакомое* входит такое множество *небожественных* возможностей интерпретации, столько всякой чертовщины, глупости, дурости в интерпретации, включая и нашу собственную человеческую, слишком человеческую, нам знакомую...

375

Почему мы кажемся эпикурейцами. Мы осторожны, мы, современные люди, по части окончательных убеждений; наше недоверие затаилось в засаде против очарований и коварных уловок совести, свойственных всякой сильной вере, всякому безусловному Да и Нет; как это объяснить? Можно, по-видимому, с одной стороны, усматривать здесь осторожность «обжегшегося ребенка», разочарованного идеалиста, но с другой и лучшей стороны, также и ликующее любопытство бывалого зеваки, который, зевая, дошел до отчаяния и теперь в пику своему зеванью роскошествует и пирует в безграничном, под «открытым небом вообще». Тем самым вырабатывается почти эпикурейская склонность к познанию, которая не так-то просто упускает из виду проблематичный характер вещей; равным образом и отвращение к громким моральным словам и жестам, вкус, отклоняющий все топорные неуклюжие противоречия и гордо сознающий свою опытность по части оговорок. Ибо *это* и составляет нашу гордость: слегка натянутые вожжи при нашем рвущемся вперед стремлении к достоверности, сдержанность всадника в его бешеной скачке: мы и впредь, как и раньше, будем скакать на безумных огненных зверях, и если мы замешкаемся, то мешкать вынудит нас, пожалуй, меньше всего опасность...

376

Наши замедленные такты. Так ощущают все художники и люди «творений», человек материнского типа: им всегда

кажется, на каждом отрезке их жизни—который всякий раз отрезывается новым творением,— что теперь они у самой цели; смерть всегда принималась бы ими терпеливо и с чувством: «мы созрели для этого». Это не есть выражение усталости,— скорее, осенней солнечности и кротости, которые всякий раз оставляет за собою в творце само творение, зрелость его творения. Тогда замедляется темп жизни и становится густым и медоточивым— вплоть до длинных фермат, вплоть до веры в *длинную фермату*...⁸⁵

377

Мы, безродные. Среди нынешних европейцев нет недостатка в таких, которые вправе называть себя безродными в окрыляющем и славном смысле этого слова,— к ним пусть и будет недвусмысленно обращена моя тайная мудрость и *gaia scienza*. Ибо участь их сурова, надежда неверна; было бы непростым фокусом придумать для них утешение— да и чем бы это помогло! Мы, дети будущего, как *смогли бы* мы быть дома в этом настоящем! Мы неблагосклонны ко всем идеалам, в которых кто-либо мог бы еще чувствовать себя уютно даже в это ломкое, поломанное переходное время; что же до их «реальностей», мы не верим в их *долговечность*. Лед, по которому сегодня можно еще ходить, стал уже очень тонок: дует весенний ветер, мы сами, мы, безродные, являем собою нечто проламывающее лед и прочие слишком тонкие «реальности»... Мы ничего не «консервируем», мы не стремимся также обратно в прошлое, мы нисколько не «либеральны», мы не работаем на «прогресс», нам вовсе не нужно затыкать уши от базарных сирен будущего,— то, о чем они поют: «равные права», «свободное общество», «нет больше господ и нет рабов», не манит нас!— мы просто считаем нежелательным, чтобы на земле было основано царство справедливости и единоклассия (ибо оно при всех обстоятельствах стало бы царством глубочайшей посредственности и китайщины), мы радуемся всем, кто, подобно нам, любит опасность, войну, приключения, кто не дает себя уговорить, уловить, умиротворить, оскопить, мы причисляем самих себя к завоевателям, мы размышляем о необходимости новых порядков, также и нового рабства,— ибо ко всякому усилению и возвышению типа «человек» принадлежит и новый вид порабощения— не правда ли? При всем этом мы должны чувствовать себя как на иголках в век, который горазд бахвалиться тем, что он самый человечный, самый кроткий, самый правовой из всех бывших до сих пор под солнцем? Достаточно скверно, что как раз при этих прекрасных словах возникают у нас тем более безобразные задние мысли! Что мы видим в них

лишь выражение — и маскарад — глубокого расслабления, утомления, старости, скудеющей силы! Какое нам дело до мишуры, с помощью которой больной приукрашивает свою слабость! Пусть он выставляет ее напоказ, как свою *добродетель*, — не подлежит никакому сомнению, что слабость делает кротким, ах, таким кротким, таким правовым, таким безобидным, таким «человечным»! — «Религия сострадания», в которую нас хотели бы обратить, — о, нам достаточно известны истеричные самцы и самки, которым нынче нужна как раз эта религия для покрывала и наряда! Мы не гуманисты; мы никогда не рискнули бы позволить себе разглагольствовать о нашей «любви к человечеству» — для этого мы недостаточно актеры! Или недостаточно сен-симонисты, недостаточно французы! Нужно глубоко погрязнуть в *галльском* излишестве эротической раздражительности и влюбчивой нетерпеливости, чтобы, все еще продолжая играть в порядочность, лезть на человечество со своей похотью... Человечество! Была ли еще более гнусная карга среди всех старух (разве что «истина»: вопрос для философов)? Нет, мы не любим человечества; но, с другой стороны, мы далеко и не «немцы», в расхожем нынче смысле слова «немецкий», чтобы лить воду на мельницу национализма и расовой ненависти, чтобы наслаждаться национальной чесоткой сердца и отравлением крови, из-за которых народы в Европе нынче отделены и отгорожены друг от друга, как карантинами. Мы слишком независимы для этого, слишком злы, слишком избалованы, слишком к тому же хорошо обучены, слишком «выхожены»; мы во всяком случае предпочитаем этому жить в горах, в стороне, «несвоевременно», в прошлых или грядущих столетиях, лишь бы уберечь себя от тихого бешенства, к которому мы были бы приговорены, будучи свидетелями политики, опустошающей немецкий дух тщеславием, и к тому же *мелочной* политики, — разве не вынуждена она, во избежание распада собственного ее творения, посадить его между двух смертельных ненавистей? разве не *должна* она желать увековечения партикуляризма в Европе?.. Мы, безродные, мы, как «новые люди», слишком многогранны и разнородны по своей расе и происхождению и, следовательно, мало искушены в том, чтобы принимать участие в изолгавшемся самопреклонении и блуде, которые нынче выпячиваются в Германии в качестве вывески немецкого образа мыслей и которые выглядят двукратно лживыми и непристойными у народа, обладающего «историческим чувством». Мы, одним словом, — и пусть это будет нашим честным словом! — *добрые европейцы*, наследники Европы, богатые, перегруженные, но и обремененные чрезмерным долгом наследники тысячелетий европейского духа: как таковые, мы вышли из-под опеки и христианства и чужды ему,

именно потому, что мы выросли *из* него и что наши предки были самыми беспощадно честными христианами христианства, жертвовавшими во имя веры имуществом и кровью, словом и отечеством. Мы — делаем то же. Но во имя чего? Во имя нашего неверия? Во имя всякого неверия? Нет, вам это лучше известно, друзья мои! Скрытое *да* в вас сильнее, чем любые *нет* и *может быть*, которыми вы больны вместе с вашим веком; и когда вам придется пуститься по морям, вы, невозвращенцы, то и вас вынудит к этому — *вера!*..

378

«И станем снова светлыми». Мы, щедрые подаятели и богачи духа, стоящие, подобно открытым колодцам, на улице и не властные никому воспрепятствовать черпать из нас: мы не умеем, увы, защищать самих себя там, где мы хотели бы этого, мы никак не можем помешать тому, чтобы нас не *мутили*, не темнили, — чтобы время, в которое мы живем, не бросало в нас своей «злободневности», грязные птицы — своих испражнений, мальчишки — своего хлама, а изнемогшие, отдыхающие возле нас странники — своих маленьких и больших невзгод. Но мы поступим так, как мы всегда поступали: мы примем и то, что в нас бросают, в нашу глубину — ибо мы глубоки, мы не забываем этого, — *и станем снова светлыми...*

379

Реплика дурака. Эту книгу написал отнюдь не мизантроп: ненависть к человеку оплачивается нынче слишком дорого. Чтобы ненавидеть так, как прежде ненавидели *человека*, потимоновски, целиком, без всяких скидок, от всего сердца, из всей *любви* ненависти, — для этого следовало бы отказаться от презрения: а какой утонченной радостью, каким терпением, каким даже добродушием обязаны мы именно своему презрению! К тому же с ним мы — «избранники Божьи»: тонкое презрение есть наш вкус и преимущество, наше искусство, возможно, наша добродетель, мы — самые современные среди современных!.. Ненависть, напротив, сравнивает, сопоставляет, в ненависти есть уважение, наконец; в ненависти есть *страх*, большая, значительная доля страха. Мы же, бесстрашные, мы, более одухотворенные люди этой эпохи, мы в достаточной степени знаем свое превосходство, чтобы как раз в качестве более одухотворенных не испытывать никакого страха к этому времени. Нас едва ли обезглавят, заточат в темницу, сошлют;

даже наших книг не запретят и не сожгут. Этот век любит ум, он любит нас и нуждается в нас, даже если нам пришлось бы дать ему понять, что мы художники по части всякого презрения; что при каждом общении с людьми нас слегка знобит; что при всей нашей кротости, терпеливости, человечности, учтивости мы не в силах уговорить собственный нос отказаться от своего предубеждения к близко стоящему человеку; что мы тем больше любим природу, чем меньше в ней человеческого, и искусство, *если* оно есть бегство художника от человека, или насмешка художника над человеком, или насмешка художника над самим собой...

380

«Странник» говорит. Чтобы рассмотреть однажды нашу европейскую мораль издали, чтобы сопоставить ее с другими, прежними или будущими, моральями, надо сделать то, что делает странник, желающий узнать, насколько высоки городские башни: для этого он *покидает* город. «Мысли о моральных предрассудках», дабы не быть предрассудками о предрассудках, предполагают некую установку *вне* самой морали, некое по ту сторону добра и зла, куда должно взбираться, карабкаться, лететь,— а в данном случае наверняка уж некое по ту сторону *нашего* добра и зла, некую свободу от всякой «Европы», понимая под последней сумму командных ценностных суждений, которые перешли в нашу плоть и кровь. То, что *хочешь* именно туда наружу и наверх, есть, быть может, маленькое сумасбродство, странное, безрассудное «ты должен»,—ибо и нам, познающим, свойственны свои идиосинкразии «несвободной воли»; вопрос в том, действительно ли *можешь* туда наверх. Это зависит от многих условий; главным образом вопрос сводится к тому, насколько мы легки или тяжелы, к проблеме нашей «специфической тяжести». Нужно быть *очень легким*, чтобы увлечь свою волю к познанию в такую даль и как бы над своим временем, чтобы сотворить себе глаза для обзора тысячелетий и вдобавок еще и чистое небо в этих глазах! Нужно избавиться от многого, что гнетет, парализует, подавляет, тяжелит нас, нынешних европейцев. Человек такой потусторонности, желающий сам обнаружить высшие ценностные нормы своего времени, должен прежде всего «преодолеть» это время в себе самом—такова проба его силы,—и, следовательно, не только свое время, но и свое прежнее отвращение к этому времени и разлад с ним, свое страдание *от* этого времени, свою несвоевременность, свою *романтику*...

К вопросу о понятности. Очевидно, когда пишут, хотят быть не только понятными, но и равным образом *не* понятными. Вовсе не является еще возражением против книги, если кто-то находит ее непонятной: возможно, именно это и входило в намерения ее автора — он не *хотел*, чтобы его понял «кто-то». Всякий более аристократичный ум и вкус, желая высказаться, выбирает себе и своих слушателей; выбирая их, он в то же время ограждает от «других». Здесь берут свое начало все более утонченные законы стиля: они одновременно держат на расстоянии, они сотворяют дистанцию, они воспрещают «вход», понимание, как было уже сказано, — и попутно открывают уши тем, кто сродни нам ушами. И — говоря между нами, и в моем случае — я не хочу ни своим незнанием, ни живостью своего темперамента мешать *вам* понимать меня, друзья мои: именно живостью, как бы она ни вынуждала меня быть проворным в решении какого-либо дела, которое только так и может быть вообще решено. Ибо с глубокими проблемами у меня обстоит так же, как с холодной ванной, — мигом туда, мигом оттуда. Это все еще суеверие людей, страдающих водобоязнью, врагов холодной воды, будто тем самым не добираешься до глубины, не *погружаешься* достаточно глубоко; они говорят, не имея опыта. О! ледяная вода заставит быть проворным! — И спрашивая между прочим: оттого ли только остается вещь действительно непонятной и неузнанной, что ее касаются, разглядывают, подмечают лишь на лету? Нужно ли сначала непременно усесться на нее? сидеть на ней, как на яйцах? *Diu noctuque incubando*⁸⁶, как сказал о себе самом Ньютон? По крайней мере, есть истины особенно пугливые и чувствительные к щекотке, которыми и нельзя овладеть иначе, как внезапно, — которых надо *застать врасплох* либо отпустить... Наконец, моя краткость обладает еще и другим достоинством: в таких вопросах, как занимающие меня, я должен многое сказать быстро, чтобы это еще быстрее дошло до ушей. Следует, будучи имморалистом, заботиться о том, чтобы не развращали невинность, я разумею ослов и старых дев обоого пола, которые ничего не имеют от жизни, кроме своей невинности; больше того, мои сочинения должны воодушевлять их, ободрять, поощрять к добродетели. Я не знаю на земле ничего более забавного, чем зрелище воодушевленных старых ослов и дев, которые возбуждаются сладкими чувствами добродетели: и «это я видел» — так говорил Заратустра. Вот, пожалуй, и все относительно краткости; хуже обстоит с моим незнанием, из которого я не делаю тайны даже для самого себя. Есть часы, когда я его стыжусь; разумеется, и часы, когда я стыжусь этого стыда. Быть может, мы, философы, все без исключения относимся нынче к знанию скверно: наука

растет, наиболее ученые из нас близки к открытию, что они слишком мало знают. Но было бы гораздо хуже, если бы дело обстояло иначе — если бы мы знали *слишком много*; нашей самопервейшей задачей было и остается: самим не путать себя. Мы являемся чем-то иным, чем ученые; хотя и нельзя обойтись без того, чтобы мы, между прочим, были и учеными. У нас иные потребности, иной рост, иное пищеварение: нам потребно большее, нам потребно и меньшее. Сколько нужно духу для его питания — нет формулы, смогшей бы это определить; если же его вкус обращен к независимости, к быстрой ходьбе, к странствованию, к приключениям, быть может, до которых доросли лишь самые проворные, то он охотнее живет на скудной диете, но привольно, нежели связанным и откормленным. Не жира, но величайшей гибкости и силы хочет танцор от своего питания, — и я не знаю, чем еще желал бы быть ум философа, как не хорошим танцором. Именно танец и есть его идеал, его искусство, в конце концов и его единственное благочестие, его «богослужение»...

382

Великое здоровье. Мы, новые, безымянные, труднодоступные, мы, недоноски еще не проявленного будущего, — нам для новой цели потребно и новое средство, именно, новое здоровье, более крепкое, более умудренное, более цепкое, более отважное, более веселое, чем все бывшие до сих пор здоровья. Тот, чья душа жаждет пережить во всем объеме прежние ценности и устремления и обогнуть все берега этого идеального «средиземноморья», кто ищет из приключений сокровеннейшего опыта узнать, каково на душе у завоевателя и первопроходца идеала, равным образом у художника, у святого, у законодателя, у мудреца, у ученого, у благочестивого, у предсказателя, у пустынножителя старого стиля, — тот прежде всего нуждается для этого в *великом здоровье* — в таком, которое не только имеют, но и постоянно приобретают и должны приобретать, ибо им вечно поступаются, должны поступаться!.. И вот же, после того как мы так долго были в пути, мы, аргонавты идеала, более храбрые, должно быть, чем этого требует благоразумие, подвергшиеся стольким кораблекрушениям и напастям, но, как сказано, более здоровые, чем хотели бы нам позволить, опасно здоровые, все вновь и вновь здоровые, — нам начинает казаться, будто мы, в вознаграждение за это, видим какую-то еще не открытую страну, границ которой никто еще не обозрел, некое *по ту сторону* всех прежних земель и уголков идеала, мир до того богатый прекрасным, чуждым, сомнительным, страшным и божественным, что наше любопытство, как и наша жажда

обладания, выходит из сеоя—ах! и мы уже ничем не можем насытиться! Как смогли бы мы, после таких перспектив и с таким ненасытным голодом на совесть и весть, довольствоваться еще *современным человеком*? Довольно скверно; но и невозможно, чтобы мы только с деланной серьезностью взирали и, пожалуй, даже вовсе не взирали на его почтеннейшие цели и надежды. Нам предносится другой идеал, причудливый, соблазнительный, рискованный идеал, к которому мы никого не хотели бы склонить, ибо ни за кем не признаем столь легкого *права на него*: идеал духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным; для которого то наивысшее, в чем народ по справедливости обладает своим ценностным мерилom, означало бы уже опасность, упадок, унижение или, по меньшей мере, отдых, слепоту, временное самозабвение; идеал человечески-сверхчеловеческого благополучия и благоволения, который довольно часто выглядит *нечеловеческим*, скажем, когда он рядом со всей бывшей на земле серьезностью, рядом со всякого рода торжественностью в жесте, слове, звучании, взгляде, морали и задаче изображает как бы их живейшую произвольную пародию,—и со всем тем, несмотря на все то, быть может, только теперь и появляется впервые *великая серьезность*, впервые ставится вопросительный знак, поворачивается судьба души, сдвигается стрелка, *начинается трагедия...*

383

Эпилог. Но между тем как я в заключение без всякой спешки вырисовываю этот мрачный вопросительный знак и все еще намереваюсь напомнить моим читателям добродетели правильного чтения—о, какие это забытые и неведомые добродетели!—вокруг меня громко раздается самый что ни на есть злой, сочный, кобольдовый смех: сами духи моей книги обрушиваются на меня, тянут меня за уши и призывают меня к порядку. «Нам уже невтерпеж,—кричат они мне,—прочь, прочь с этой воронье-черной музыкой. Разве вокруг нас не светлое утро? И зеленая мягкая почва и лужайка, королевство танца? Был ли когда-либо более подходящий час для веселья? Кто сплет нам песню, дополуденную песню, такую солнечную, такую легкую, такую летучую, что *не* спугнет и сверчков,—скорее, пригласит сверчков петь и танцевать вместе с нею? И лучше даже дурацкая мужицкая волынка, нежели эти таинственные звуки, эти кваканья жаб, могильные голоса и сурочки высвисты, которыми вы до сих пор потчевали нас в вашем захолустье, господин отшель-

ник и музыкант будущего! Нет! Не надо таких тонов! ⁴⁷ Настройте нас на более приятный и более радостный лад!» — Вам это *так* по вкусу, мои нетерпеливые друзья? Ну что ж! Кто бы не захотел вам угодить? Моя волынка к вашим услугам, моя глотка также — она может издавать несколько хриплые звуки, не взыщите! на то мы и в горах. Но то, что вам придется услышать, по меньшей мере, ново; и если вы этого не поймете, если вы недопоймете *певца*, что же тут такого! Таково уж «певца проклять» ⁸⁸. Тем отчетливее смогли бы вы внимать его музыке и мотиву, тем лучше плясалось бы вам под его посвистыванье. *Хотите* ли вы этого?..

ПРИЛОЖЕНИЕ
ПЕСНИ ПРИНЦА ФОГЕЛЬФРАЙ

К Гёте

Непреходящее
Лишь твоя участь!
Бог — вседразнящая
Рифма: на случай...

Цель, и как следствие —
Только дыра:
Хмурому — бедствие,
Дурню — игра...

Райская, адская
Барская смесь:
Вечно-дурацкое
Месит *нас* — днесь!..

Призвание поэта

Под деревьями недавно
Я уселся просто так,
Вдруг услышал, кто-то плавно
Тикал сверху, словно в такт.
Стал я зол и скорчил рожу,
Но вконец и сам размяк,
И — представьте — начал тоже
Приговаривать в тик-так.

Слог за слогом, как вприпрыжку,
Стихотворной шли гурьбой,
И пришлось мне слишком-слишком
Посмеяться над собой.
Ты поэт? Да ты в уме ли?
И давно ли ты им стал?
— «Вы поэт на самом деле», —
Дятел с ветки простучал.

Затаился я в засаде,
Как разбойник, и слежу.
Что ни слово, мигом сзади
Рифму к горлу приложу.
Все вокруг остервенело
Я на стих свой нанизал.
— «Вы поэт на самом деле»,—
Дятел с ветки простучал.

Рифмы, сударь мой, что стрелы,
Просверлят любую прыть,
Даже ящерицы тело
Смог я ими пригвоздить!
Ах, бедняжка, дышит еле,
Видно, час ее настал!
— «Вы поэт на самом деле»,—
Дятел с ветки простучал.

Сколько слов, о, сколько мыслей,
Рвущихся и так и сяк!
Словно бусинки повисли
На веревочке тик-так.
Разом стихли, присмирели
Всем на радость и печаль.
— «Вы поэт на самом деле»,—
Дятел с ветки простучал.

Птица, хватит! Шутки эти
Надоели мне всерьез,
За себя я не в ответе,
Полон гнева и угроз! —
Трясся весь, а сам умело
Рифму с рифмою сличал.
— «Вы поэт на самом деле»,—
Дятел с ветки простучал.

На Юге

Так я повис на гнутой ветке,
Подняв усталость высоко.
Я птичий гость, хотя и редкий,
Мне рады эти однолетки.
Но где же я? Ах, далеко!

Бе леет море, словно спящий,
Пурпурный парус, яркость дня.
Утес и смоквы, гавань, башни
И пастбища: покой спящий,—
Невинный Юг, возьми меня!

Чеканным шагом — по-немецки —
Я жизнь протопать не хотел.
Я вызвал ветер молодецкий
И вместе с птицами по-детски
Над морем к Югу полетел.

О, разум! Нудное занятие!
Чуть что поймешь, так не дури!
У птиц уроки тшил я брать я,
И вот теперь созрел я, братья,
Для новой жизни, для игры...

Сколь мудро — мыслить в одиночку,
И сколь нелепо — так же петь!
Вы, птицы, сядьте-ка кружочком,
Теперь я сам, и неумолчно,
Спою вам, полно вам лететь!

Про вашу юность, вашу лживость,
С ума сводящую игривость
И про мою влюбленность в вас.
На Севере — шепну стыдливо —
Любил каргу я, дрянь на диво,
Карга та «истиной» звалась...

Набожная Беша

С такою-то фигуркой
Мне набожность к лицу.
Я нравлюсь не придуркам —
Всевышнему Отцу.
Он, видно, не накажет
Послушника того,
Что сам не свой от блажи
И пыла моего.

Не хмурый инок в келье!
Нет, остренький, как нож,
Он всякий раз с похмелья
Ревнив и — невтерпеж.

Мне старики противны,
А он к старухам строг:
Как мудро и как дивно
Устроил это Бог!

Я с церковью не в разладе,
Что-что, а этот жар
Она мне, Бога ради,
Отпустит, как и встарь.
Бормочут с нетерпеньем,
Уж я-то знаю всех,
И с новым согрешеньем
Стирают прежний грех.

Прославим же величье
Всевышнего, что сам,
Ей-ей, не безразличен
По этой части к нам.
С моею-то фигуркой
От набожности млеть:
А чуть стара, пойду-ка
Хоть к черту под венец!

Таинственный челн

Этой ночью, точно жуть,
Навевал бездомный ветер,
Надрывая стоном грудь.
Я в зловещем лунном свете
Тщетно силился уснуть,
Отгоняя страхи эти.

И, дурных предчувствий полн,
Побежал потом я к морю.
Там пустой качался челн,
Челн таинственный, в котором
Под сонливый выплеск волн
Кто-то спал, сморен измором.

Тут, на час или на два,
Или год то длилось целый? —
Чувства, мысли, голова —
Все куда-то отлетело,
И узрел, живой едва,
Бездну я — на самом деле!

Утром крики, вновь и вновь,
Челн чернеет там же шатко...
Что случилось? Что за кровь?
Что за странная загадка?
Нет же, нет же! Мы без слов
Спали *оба* — ах! так сладко!

Объяснение в любви

(при котором, однако, поэт упал в яму—)

О, чудо! Он летит?
Все выше, выше — и без взмаха крыл?
- Куда же он парит?
Полет его каких исполнен сил?

Как вечность и звезда,
Он в высях обитает, жизни чужд.
И зависть навсегда
Взлетает вслед за ним, не зная нужд.

О, птица, альбатрос!
Твой горный образ зов мой и судьба.
Во мне так много слез
И столько слов — да, я люблю тебя!

Песня феокритовского козопаса

Лежу я, кишки свело,—
Клопы меня съели.
А там еще шум и светло!
Одно веселье...

Она хотела прийти,
Жду, как собака,—
Уж солнцу пора взойти,
И нет ни знака.

А ведь обещала одним
Взглядом, без позы?
— Или она за любым
Бежит, как козы?

Ах, как я ревнив и зол
К ее нарядам!
Неужто любой козел
Берет у нее что надо?

Кипит многословный яд
В любовном растворе.
Так душевною ночью блещут
В саду мухоморы.

Любовь меня валит с ног,
Как дьяволица,—
В горло не лезет кусок,
Прощай, луковица!

Уж месяц уплыл за моря,
И звезды угрюмы,
Сереет заря,— и я
Охотно бы умер.

«Этим душам ненадежным»

Этим душам ненадежным
Лютый я укор.
Все их почести мне тошны,
Их хвала — один сплошной позор.

И за то, что непонятен
Им мой ряд и лад,
Виден в их приветном взгляде
Трупно-сладкий, безнадежный яд.

Лучше выбраться со страстью
И катиться прочь!
Вашей порчи и напасти
Мне вовек, вовек не превозмочь.

Дурак в отчаянье

Ах! Все написанное мной
Дурацким сердцем и рукой
Достойно ли запоминанья?..

Вы говорите: «Все старанья
Достойны только вытиранья,
Когда старается дурной!»

Ну, что ж! Я губкой и метлой
Так преуспею в подметанье,
Как критик и как водяной.

Но погляжу я стороной
На вас, о, мудрецы и вралы,
Что мудростью всё обоер...

Rimus remedium⁸⁹

Или: Как утешаются больные поэты

Из уст твоих
О, ведьма-время, лишь слюна
Течет часами, и от них
Душа отчаянья полна:
Я, глотку Вечности браня,
Бессильно стих.

Мир — это медь:
Нагретый бык — он глух на крик⁹⁰.
Мне прямо в кости пишет смерть
Ножом и вмиг:
«Мир — это твердь,
В нем сердца нет, мир — это бык!»

Пролей все маки,
Лей, лихорадка! Яд мне в мозг!
Я от тебя насквозь промозг.
Ты хочешь денег? Хочешь драки?
Ха! Девка, ты достойна розг
И брани всякой!

Нет! Нет! Вернись!
Там дождь, там слякотно и гадко.
Я окружу тебя достатком.
Возьми! Тут золото! Не злись! —
Мы навсегда с тобой сошлись,
О, лихорадка!

Нет больше мочи!
Дверь настезь, гаснут фонари:

Ко мне гурьбой все беды ночи!
Кто нынче слаб по части *рифм*,
Держу пари,
На риф наскочит!

«На счастье мне!»

Я снова вижу голубей Сан-Марко:
Притихла площадь, полдень спит на ней.
И праздным взмахом в мир иссиня-яркий
Пускаю песни я, как голубей,—
Они в моей ли власти?
О, сколько рифм в их перьях, как подарки,
— на счастье мне! на счастье!

На небе, точно вышитом из шелку,
Застыла башня, небо заслоня!
Люблю ее, ревную втихомолку...
Я б душу выпил из нее до дна,
Как светлое причастье,
Неся ее в себе и без умолку!
— на счастье мне! на счастье!

Каким же, башня, львом твой профиль узкий
Вознесся, замирая на бегу!
Ты площадь заглушаешь. По-французски
Была бы ты ее *accent aigu*⁹¹?
И все твои напасти
Звучат уже во мне нажимом хрустким...
— на счастье мне! на счастье!

Прочь, музыка! Пусть тени станут гуще
И вырастут в коричневый покой!
Ты ранний гость, покуда не опущен
На золото убранств покров ночной,
Покуда день у власти.
Но грядет ночь предвестием зовущим
— на счастье мне! на счастье!

К новым морям

Вдаль — *хочу* я: и отныне
Только выбор мой со мной.
Мчится в пагубные сини
Генуэзский парус мой.

Все блестит мне быстротечно,
Полдень спит в объятьях дня—
Только глаз *твой*, бесконечность,
Жутко смотрит на меня!

Сильс-Мария

Здесь я засел и ждал, в беспроком сне,
По ту черту добра и зла, и мне

Сквозь свет и тень мерещились с утра
Слепящий полдень, море и игра.

И вдруг, подруга! я двоиться стал—
— И Заратустра мне на миг предстал...

К мистралю танцевальная песнь

О, мистраль, тучегонитель,
Хандроборец, очиститель,
Шумный, я люблю тебя!
Разве мы с тобой не братья,
Разве мог того не знать я,
Что у нас одна судьба?

Вот, в горах, забыв все речи,
Я бегу тебе навстречу
И не чувствую земли:
Ты, что мчишь морские воды,
Как свободный брат свободы,
Обгоняя корабли!

Зов твой гнал меня из ночи,
Рвался я, что было мочи,
Словно знал уже — куда.
Буйной россыпью алмазов
Ты пронесся, светлоглазый,
Ниоткуда в никуда.

И в лучах небесной славы
Видел я тебя, как правил
Колесницей ты богов.
Видел длань твою, о, вольный,
Как она бичом из молний
Погоняла скакунов,—

Видел я, как на лету ты,
Притормаживая круто,
Кувыркался в небосвод.
И с рассветом, точно слезы,
Вертикально — прямо в розы —
Опрокидывал восход.

Там, где тысячью горбами
Спины выросли под нами,
К танцам воля нас вела!
Мы на спинах гнутых пляшем,
Вольно в нас — искусство наше,
И наука — весела!

Мы с цветов себе цветенье
Жадно рвем в вознагражденье
И листочки — на венок!
Пляшем мы, как трубадуры,
В нас ужились две природы —
Блуд и святость, мир и Бог!

Кто не хват плясать с ветрами,
Кто обмотан весь бинтами
В лазарете чахлах душ:
Горемыки и притворцы,
Остолопы, гуси, овцы —
Прочь из наших райских куш!

Мы столбы взметаем пыли
Чохом в ноздри, что простыли,
Избегая всех зараз!
Берегитесь, мы смертельны
Там, где жизнь — режим постельный
И подгляд трусливых глаз!

Мы охотники за мраком,
Что торгует тучей всякой
И чернит миры вокруг.
Мы шумим... С твоим ненастьем
И мое *бушует* счастье,
О, всех вольных духов дух!

Как еще тебя восславить?
Так возьми ж себе на память
Тот *веноч*, что сплел я здесь!
Дальше брось его — ты слышишь? —
Прямо в небо — выше, выше —
И к звезде его подвесь!⁹²

ЗЛАЯ МУДРОСТЬ

**АФОРИЗМЫ
И ИЗРЕЧЕНИЯ**

1. МЫСЛИТЕЛЬ НАЕДИНЕ С СОБОЙ

1

Смерть достаточно близка, чтобы можно было не страшиться жизни¹.

2

Долгие и великие страдания воспитывают в человеке тирана².

3

Тем, как и что считаешь, образует всегда вокруг себя дистанцию.

4

Я мог бы погибнуть от каждого отдельного аффекта, присущего мне. Я всегда сталкивал их друг с другом.

Мое сильнейшее свойство — самопреодоление. Но оно же по большей части оказывается и моей нуждой — я всегда стою на краю бездны.

5

Я должен быть ангелом, если только я хочу жить: вы же живете в других условиях.

6

Что же поддерживало меня? Всегда лишь беременность. И всякий раз с появлением на свет творения жизнь моя повисала на волоске.

7

Я чувствую в себе склонность быть обворованным, обобраным. Но стоило только мне замечать, что все шло к тому, чтобы *обманывать* меня, как я впадал в *эгоизм*.

8

Как только благоразумие говорит: «Не делай этого, это будет дурно истолковано», я всегда поступаю вопреки ему³.

9

Мне никогда не бывает в *полной* мере хорошо с людьми. Я смеюсь всякий раз над врагом раньше, чем ему приходится заглаживать свою вину передо мной. Но я мог бы легко совершить убийство в состоянии аффекта.

10

Испытывал ли я когда-нибудь угрызение совести? Память моя хранит на этот счет молчание⁴.

11

Я ненавижу обывательщину гораздо больше, чем грех.

12

Для меня не должно быть человека, к которому я испытывал бы отвращение или ненависть.

13

Я ненавижу людей, не умеющих прощать.

14

Человек, ни разу еще не думавший о деньгах, о чести, о приобретении влиятельных связей, о должностях,— да разве может он знать людей?

15

Люблю ли я музыку? Я не знаю: слишком часто я ее и ненавижу. Но музыка любит меня, и стоит лишь кому-то покинуть меня, как она мигом рвется ко мне и хочет быть любимой.

16

Это благородно — стыдиться лучшего в себе, так как только сам и обладаешь им.

17

Странно! Стоит лишь мне умолчать о какой-то мысли и держаться от нее подальше, как эта самая мысль непременно является мне воплощенной в облике человека, и мне приходится теперь любезничать с этим «ангелом Божьим»!

18

После того, как я узрел бушующее море с чистым, светящимся небом над ним, я не выношу уже всех бессолнечных, затянутых тучами страстей, которым неведом иной свет, кроме молнии.

19

Мой глаз видит идеалы других людей, и зрелище это часто восхищает меня; вы же, близорукие, думаете, что это — мои идеалы.

20

«Друг, все, что ты любил, разочаровало тебя: разочарование стало вконец твоей привычкой, и твоя последняя любовь, которую ты называешь любовью к «истине», есть, должно быть, как раз любовь — к разочарованию».

21

Опасность мудрого в том, что он больше всех подвержен соблазну влюбиться в неразумное.

Лестница моих чувств высока, и вовсе не без охоты усаживаюсь я на самых низких ее ступенях, как раз оттого, что часто слишком долго приходится мне сидеть на самых высоких: оттого, что ветер дудит там пронзительно и свет часто бывает слишком ярким.

«Я не бегу близости людей: как раз даль, извечная даль, пролегающая между человеком и человеком, гонит меня в одиночество».

Лишь теперь я одинок: я жаждал людей, я домогался людей—я находил всегда лишь *себя самого*—и больше не жажду себя.

Цель аскетизма. Следует выждать *свою* жажду и дать ей полностью созреть: иначе никогда не откроешь *своего* источника, который никогда не может быть источником кого-либо другого.

Я хотел быть философом *неприятных истин*—на протяжении шести лет.

Искал ли уже когда-нибудь кто-либо на своем пути истину, как это до сих пор делал я,—противясь и переча всему, что благоприятствовало моему непосредственному чувству?

Было время, когда меня охватило *отвращение к самому себе*: летом 1876 года. Опасность заблуждения, нечистая науч-

ная совесть в связи с примесью метафизики, чувство чего-то утрированного, смехотворное притязание на «судейство». — Итак, набраться ума и *попытаться* жить в величайшей трезвости, без метафизических предпосылок. «Свободный ум» превозмог меня! — компрессы со льдом.

Мое отвращение к человеку стало слишком велико. Равным образом обратное отвращение к моральному высокомерию моего идеализма. Я приближался ко всему презренному, я искал в себе как раз достойное презрения: мне хотелось умерить свой пыл. Я выступил *против* всех обвинителей человечества — я лишил их и себя права на *высокопарность*.

Критический порыв искал *жизни*. —

Героизм сводился отныне к тому, чтобы *довольствоваться* самым малым: пустыней.

Героизмом стало: умалить в самом себе интеллектуальный порыв, вообразить его аффектом. Я поносил аффект, чтобы *после* сказать: мне больше *нет* проку от аффекта!

Жизнь в сопровождении морали невыносима (гнет *Вагнера* стал таковым уже раньше).

29

Что до героя, я не столь уж хорошего мнения о нем — и все-таки: он — наиболее приемлемая форма существования, в особенности когда нет другого выбора.

30

Героизм — таково настроение человека, стремящегося к цели, помимо которой он вообще уже не идет в счет. Героизм — это *добрая воля* к абсолютной самопогибели.

31

Противоположностью героического идеала является идеал гармонической всеразвитости — прекрасная противоположность и вполне желательная! Но идеал этот действителен лишь для добротных людей (например, Гёте).

32

Причинять боль тому, кого мы любим, — суцая чертовщина. По отношению к нам самим таково состояние героических

людей: предельное насилие. Стремление впасть в противоположную крайность относится сюда же.

33

Возвышенный человек, видя возвышенное, становится свободным, уверенным, широким, спокойным, радостным, но совершенно прекрасное потрясает его своим видом и сплывает с ног: перед ним он отрицает самого себя.

34

Кто не живет в возвышенном, как дома, тот воспринимает возвышенное как нечто жуткое и фальшивое.

35

Люди, стремящиеся к величию, суть по обыкновению злые люди: таков их единственный способ выносить самих себя.

35a

Стремление к величию выдает с головой: кто обладает величием, тот стремится к доброте.

35b

Кто стремится к величию, у того есть основания увенчивать свой путь и довольствоваться количеством. *Люди качества стремятся к малому.*

36

В пылу борьбы можно пожертвовать жизнью: но побеждающий сдает искусом *отшвырнуть от себя* свою жизнь. Каждой победе присуще презрение к жизни.

37

Всякий восторг включает в себе нечто вроде испуга и бегства от самих себя — временами даже само-отречение, само-отрицание.

Желать чего-то и добиваться этого — считается признаком сильного характера. Но, даже не желая чего-то, все-таки добиваться этого — свойственно сильнейшим, которые ощущают себя воплощенным фатумом.

Пережить многое, сопережить при этом множество прошедших вещей, пережить воедино множество собственных и чужих переживаний — это творит высших людей; я называю их «суммами»⁵.

Заблестать через триста лет — моя жажда славы.

Те, кто до сих пор больше всего любили человека, всегда причиняли ему наисильнейшую боль; подобно всем любящим, они требовали от него невозможного.

Если ты прежде всего и при всех обстоятельствах не внушаешь страха, то никто не примет тебя настолько всерьез, чтобы в конце концов полюбить тебя.

Кто хочет стать водителем людей, должен в течение доброго промежутка времени слыть среди них их опаснейшим врагом.

Из всех европейцев, живущих и живших, — Платон, Вольтер, Гёте — я обладаю душой *самого широкого диапазона*. Это зависит от обстоятельств, связанных не столько со мной, сколько

с «сущностью вещей»,—я мог бы стать *Буддой* Европы: что, конечно, было бы антиподом индийского.

45

Во мне теперь *острие* всего морального размышления и работы в Европе.

46

Покуда к тебе относятся враждебно, ты еще не превозмог своего времени: ему не положено видеть тебя—столь высоким и отдаленным должен ты быть для него.

46а

Кто подвергается нападкам со стороны своего времени, тот еще недостаточно опередил его—или отстал от него.

47

Одиннадцать двенадцатых всех великих людей истории были лишь представителями какого-то великого дела.

48

Если имеешь счастье оставаться темным, то можешь воспользоваться и льготами, предоставляемыми темнотой, и в особенности «болтать всякое»⁶.

49

В стадах нет ничего хорошего, даже когда они бегут вслед за тобою⁷.

50

Чем свободнее и сильнее индивидуум, тем *взыскательнее* становится его любовь; наконец, он жаждет стать сверхчеловеком, ибо все прочее не *утоляет* его любви⁸.

2. О ПОЗНАНИИ

51

И истина требует, подобно всем женщинам, чтобы ее любовник стал ради нее лгуном,—но не тщеславие ее требует этого, а ее жестокость

52

И правдивость есть лишь одно из средств, ведущих к познанию, одна лестница,—но не *сама* лестница.

53

Жизнь ради познания есть, пожалуй, нечто безумное; и все же она есть признак веселого настроения. Человек, одержимый этой волей, выглядит столь же потешным образом, как слон, силящийся *стоять* на голове.

54

Для познающего всякое право собственности теряет силу: или же все есть грабеж и воровство⁹.

55

Лишь недостатком вкуса можно объяснить, когда человек познания все еще рядится в тогу «морального человека»: как раз по нему и *видно*, что он «не нуждается» в морали¹⁰.

56

Изолгана и сама ценность познания: познающие говорили о ней всегда в свою защиту—они всегда были слишком исключениями и почти что преступниками¹¹.

57

Вы, любители познания! Что же до сих пор из любви сделали вы для познания? Совершили ли вы уже кражу или убийство, чтобы узнать, каково на душе у вора и убийцы?

Видеть и все же не верить — первая добродетель познающего; видимость — величайший его искуситель ¹².

Чем ближе ты к полному охлаждению в отношении всего чтимого тобою донныне, тем больше приближаешься ты и к новому разогреванию ¹³.

В усталости нами овладевают и давно преодоленные понятия.

Нечто схожее с отношением обоих полов друг к другу есть и в отдельном человеке, именно, отношение воли и интеллекта (или, как говорят, сердца и головы) — это суть мужчина и женщина; между ними дело идет всегда о любви, зачатии, беременности. И заметьте хорошенько: *сердце* здесь мужчина, а *голова* — женщина!

Одухотворяет сердце; дух же сердит и вселяет мужество в опасности. О, уж этот язык! ¹⁴

Лишь человек делает мир мыслимым — мы все еще заняты этим: и если он его однажды понял, он чувствует, что мир отныне его *творение* — ах, и вот же ему приходится теперь, подобно всякому творцу, *любить* свое творение! ¹⁵

Высшее мужество познающего обнаруживается не там, где он вызывает удивление и ужас, — но там, где далекие от позна-

ния люди *воспринимают* его поверхностным, низменным, трусливым, равнодушным.

65

Это свойственное познаванию хорошее, тонкое, строгое чувство, из которого вы вовсе не хотите сотворить себе добродетели, есть цвет многих добродетелей: но заповедь «ты должен», из которой оно возникло, уже не предстает взору; корень ее сокрыт под землей.

66

Больные лихорадкой видят лишь призраки вещей, а те, у кого нормальная температура,— лишь тени вещей; при этом те и другие нуждаются в одинаковых словах.

67

Что знаете вы о том, как сумасшедший любит разум, как лихорадящий любит лед!

68

Кто в состоянии сильно ощутить взгляд мыслителя, тот не может отделаться от ужасного впечатления, которое производят животные, чей глаз медленно, как бы на стержне, *вытаращивается* из головы и оглядывается вокруг.

69

Он одинок и лишен всего, кроме своих мыслей: что удивительного в том, что он часто нежится и лукавит с ними и дергает их за уши! — А вы, грубияны, говорите — он *скептик*.

70

Кому свойственно отвращение к возвышенному, тому не только «да», но и «нет» кажется уже слишком патетическим,— он не принадлежит к отрицающим умам, и, случись ему оказаться на их путях, он внезапно останавливается и бежит прочь — в заросли скепсиса.

Когда спариваются скепсис и томление, возникает *мистика*.

Чья мысль хоть раз переступала мост, ведущий к мистике, тот не возвращается оттуда без мыслей, не отмеченных стигматами.

Вера в причину и следствие коренится в сильнейшем из инстинктов: в инстинкте мести.

Кто *чувствует* несвободу воли, тот душевнобольной; кто *отрицает* ее, тот глуп.

Совершенное познание необходимости устранило бы всякое «долженствование»,— но и постигло бы необходимость «долженствования», как следствие *незнания*.

Против *эпикурейцев*.— Они *избавились* от какого-то заблуждения и наслаждаются волей, как бывшие пленники. Или они преодолели, либо *верят* в то, что преодолели, противника, к которому испытывали ревность,— без малейшего сочувствия к тому, кто ощущал себя не в плену, а в *безопасности*,— без сочувствия и к страданию самих преодоленных.

Я различаю среди философствующих два сорта людей: одни всегда размышляют о своей защите, другие — о нападении на своих врагов.

Нести при себе свое золото в неотчеканенном виде связано с неудобствами; так поступает мыслитель, лишенный формул.

Дюринг: человек, отпугивающий сам от своего образа мыслей и, как вечно тьявкающий и кусачий пес на привязи, улегшийся перед своей философией. Никто не пожелает себе такую обрызганную слюною душу. Оттого его философия не привлекает.

3. ПОСЛЕ СМЕРТИ БОГА

Кто хочет оправдать существование, тому надобно еще и уметь быть адвокатом Бога перед дьяволом.

Настало время, когда дьявол должен быть адвокатом Бога: если и сам он хочет иначе продлить свое существование.

Богу, который любит, не делает чести заставлять любить Себя: Он скорее предпочел бы быть ненавистным¹⁶.

Каждая церковь — камень на могиле Богочеловека: ей непременно хочется, чтобы Он не воскрес снова.

Верующий находит своего естественного врага не в свободомыслящем, а в религиозном человеке.

Сильнее всего ненавистен верующему не свободный ум, а новый ум, обладающий новой верой.

85

Содеянное из любви *не* морально, а религиозно.

86

Кто не находит больше в Боге великого как такового, тот вообще не находит его уже нигде — он должен либо отрицать его, либо созидать¹⁷.

87

Любя, мы творим людей по подобию *нашего* Бога,— и лишь затем мы от всего сердца ненавидим *нашего* дьявола.

88

Творить: это значит — выставлять из себя нечто, делать себя более пустым, более бедным и более любящим. Когда Бог сотворил мир, Он и сам был тогда не больше, чем пустым понятием — и любовью к сотворенному.

89

Вы называете это саморазложением Бога: но это лишь его шелушение — он сбрасывает свою моральную кожу! И вскоре вам предстоит увидеть Его снова, по ту сторону добра и зла.

90

Господствовать — и не быть больше рабом Божиим: осталось лишь это средство, чтобы облагородить людей.

4. О МОРАЛИ

91

Мораль — это важничанье человека перед природой.

92

«Не существует человека, ибо не существовало первого человека!» — так заключают животные¹⁸.

93

Должно быть, некий дьявол изобрел мораль, чтобы замучить людей гордостью: а другой дьявол лишит их однажды ее, чтобы замучить их самопрезрением.—

94

Мораль нынче увертка для лишних и случайных людей, для нищего духом и силою отресья, которому не следовало бы жить,— мораль, поскольку милосердие; ибо она говорит каждому: «ты все-таки представляешь собою нечто весьма важное»,— что, разумеется, есть ложь.

95

Условия существования некоего существа, поскольку они выражают себя в плане «долженствования», суть его мораль¹⁹.

96

Когда морализируют добрые, они вызывают отвращение; когда морализируют злые, они вызывают страх.

97

Во всякой морали дело идет о том, чтобы открывать либо искать высшие состояния жизни, где разъятые доселе способности могли бы соединиться.

В моей голове нет ничего, кроме личной морали, и сотворить себе право на нее составляет смысл всех моих исторических вопросов о морали. Это ужасно трудно — сотворить себе такое *право*²⁰.

Право на новые собственные *ценности* — откуда возьму я его? Из права всех старых ценностей и границ этих ценностей.

«Послушание» и «закон» — это звучит из всех моральных чувств. Но «произвол» и «свобода» могли бы стать еще, пожалуй, последним звучанием морали²¹.

Ах, как удобно вы пристроились! У вас есть закон и дурной глаз на того, кто только в *помыслах* обращен против закона. Мы же свободны — что́ знаете вы о муке ответственности в отношении самого себя! —

В каждом поступке высшего человека ваш нравственный закон стократно нарушен.

Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя.

«Если ты ведаешь, что творишь, ты блажен, — но если ты не ведаешь этого, ты проклят и преступник закона», — сказал Иисус одному человеку, нарушившему субботу: слово, обращенное ко всем нарушителям и преступникам.

Иисус из Назарета любил злых, а не добрых: даже его доводил до проклятий их морально негодующий вид. Всюду, где вершился суд, он выступал против судящих: он хотел быть истребителем морали²².

«Добро и зло суть предрассудки Божьи»,— сказала змея. Но и сама змея была предрассудком Божиим.

«Религиозный человек», «глупец», «гений», «преступник», «тиран»— все это суть дурные названия и частности, замещающие кого-то неназываемого.

Можно с одинаковым успехом выводить свойства добрых людей из зла, а свойства злых людей из добра: из какого же контраста вывести самого *Ларошфуко*?

Сквозь *Ларошфуко* просвечивает весьма знатный образ мыслей тогдашнего общества: сам он— разочарованный идеалист, подыскивающий, по инструкции христианства, скверные наименования для движущих сил своей эпохи²³.

«Есть герои как в злом, так и в добром»— это совершенная наивность в устах какого-нибудь *Ларошфуко*²⁴.

Сотворить идеал— это значит: переделать своего дьявола в своего Бога. А для этого надобно прежде всего сотворить своего дьявола.

112

Следует оберегать зло, как оберегают лес. Верно то, что вследствие редения и раскорчевок леса земля потеплела — —

113

Зло и великий аффект потрясают нас и опрокидывают все, что есть в нас трухлявого и мелкого: вам следовало бы прежде испытать, не смогли бы вы стать великими.

114

Нельзя связывать *одним* словом презренного человека с человеком страшным.

115

Чтобы понадобился тормоз, необходимо прежде всего колесо! Добрые суть тормоз: они сдерживают, они поддерживают.

116

Нечистая совесть — это налог, которым изобретение чистой совести обложило людей.

117

Есть степень заядлой лживости, которую называют «чистой совестью».

118

Моральные люди испытывают самодовольство при угрызаниях совести.

119

Моральное негодование есть коварнейший способ мести.

Остерегайтесь морально негодующих людей: им присуще жало трусливой, скрытой даже от них самих злобы.

Я рекомендую всем мученикам поразмыслить, не жажда ли мести довела их до крайности.

Не следует искать морали (того менее — моральности) у писателей, пишущих на моральные темы; *моралисты* в большинстве суть забитые, страдающие, бессильные, мстительные люди, — их тенденция сведена к толике счастья: больные, которые воображают, что суть в выздоровлении²⁵.

«Серьезный», «строгий», «нравственный» — так называете вы его. Мне он кажется злым и несправедливым к себе самому, всегда готовым наказать нас за это и корчить из себя нашего палача — досадуя на то, что мы не позволяем ему этого.

Корысть и страсть связаны брачными узами; этот брак называют себялюбием — этот несчастливый брак!

Большинство людей слишком глупы, чтобы быть корыстными.

У воров, разбойников, ростовщиков и спекулянтов себялюбие, в сущности, обнаруживается достаточно непритязательным и скромным образом: нелегко желать от людей меньшего, чем когда желаешь только их денег.

127

Лишь когда самолюбие станет однажды больше, умнее, утонченнее, изобретательнее, будет мир *выглядеть* «само-отверженнее».

128

К комарам и блохам не следует испытывать сострадания. Было бы правильным вздергивать на виселицу лишь мелких воришек, мелких клеветников и оскорбителей.

129

Естественные последствия поступка мало принимаются в расчет, поскольку в числе этих последствий фигурируют публичные наказание и поругание. Здесь пробивается великий источник всяческого верхоглядства.

130

Не следует стыдиться своих аффектов; они для этого слишком неразумны.

131

Для того, кто сильно отягчен своим разумом, аффект оказывается отдыхом: именно в качестве неразумия.

132

Всегда говорят о *причинах* аффектов и называют их *поводы*.

133

В аффекте обнаруживается не человек, но его аффект.

134

При известных условиях наносится гораздо меньший общий вред, когда кто-то срывает свои аффекты на других, чем на

самом себе: в особенности это относится к творческим натурам, сулящим большую пользу.

135

Побороть свой аффект — значит в большинстве случаев временно воспрепятствовать его излиянию и образовать затор, стало быть, сделать его более опасным.

136

Мы находим у различных людей *одинаковое количество* страстей, впрочем по-разному поименованных, оцененных и тем самым *разнонаправленных*. *Добро и зло* отличаются друг от друга различной иерархией страстей и господством целей.

137

Почитание само есть уже страсть — как и оскорбление. Через *почитание «страсти»* становятся *добродетелями*.

138

Домогание есть счастье; удовлетворение, переживаемое как счастье, есть лишь последний момент домогания. Счастье — быть сплошным желанием и вместо исполнения — все новым желанием.

139

Говорят: «удовольствие» — и думают об уладах, говорят: «чувство» — и думают о чувственности, говорят: «тело» — и думают о том, что «ниже тела», — и таким вот образом была обесчещена троица хороших вещей.

140

Лишь тот порочный человек несчастен, у кого потребность в пороке растет вместе с отвращением к пороку — и никогда не зарастает им.

141

Не путать *смелость* и *чувство достоинства*, *присущие самолюбю*, с органически присущей смелостью: это — принуждение, при котором терпишь немалый *ущерб* в собственной одаренности.

142

Если я почитаю какое-либо чувство, то почитание *врастает* в само чувство.

143

Культивируя *месть*, пришлось бы отучиться и от *благодарности*, — но не и от *любви*.

144

Кто страстно *взыскует справедливости*, тот ощущает как *облегчение* и наиболее болезненный из своих *аффектов*.

145

И глубокая *ненависть* есть *идеалистка*: делаем ли мы при этом из нашего противника *бога* или *дьявола*, в любом случае мы оказываем ему этим *слишком много чести*.

146

Вначале *ложь* была *моральна*. *Утверждались* *стадные мнения*²⁶.

147

Правдивый человек в конце концов *приходит к пониманию*, что он всегда *лжет*.

148

Кому нет *нужды* в том, чтобы *лгать*, тот *извлекает себе пользу* из того, что он не *лжет*²⁷.

«Нет сомнения, что верующие в эту вещь преуспевают во лжи и обмане: следовательно, всё в ней обман и ложь» — так заключают верхогляды. Кто глубже знает людей, тот придет к обратному заключению: «следовательно, в этой вещи есть нечто истинное: верующие в нее выдают таким образом, сколь уверенно чувствуют они себя и сколь хорошей кажется им всякая наживка, если только она заманивает кого-нибудь к этой вещи».

150

Толковать свои склонности и антипатии как свой долг — большая нечистоплотность «добрых»!

151

Можно было бы представить себе высокоморальную лживость, при которой человек осознает свое половое влечение только как *долг* зачинать детей.

152

Utile — это лишь средство; его целью служит всегда какое-то *dulce*: будьте же честны, господа дульсиарии!

153

Каждый поступок продолжает созидать *нас* самих, он ткет наше пестрое одеяние. Каждый поступок свободен, но одеяние необходимо. Наше *переживание* — вот наше одеяние.

154

Стоит нам только на один шаг переступить среднюю меру человеческой доброты, как наши поступки вызывают недоверие. Добродетель покоится как раз «посередине».

Иное существование лишено смысла, разве что оно заставляет нас забыть другое существование. И есть также опийные поступки.

Наши самоубийцы дискредитируют самоубийство — не наоборот.

Мы должны быть столь же жестокими, сколь и сострадательными: остережемся быть более бедными, чем сама природа!

Жестокость бесчувственного человека есть антипод сострадания; жестокость чувствительного — более высокая потенция сострадания²⁸.

Причислять к морали (или даже считать за саму мораль) сострадание и деликатность чувства в отношении ближних есть признак тщеславия, если *предположить*, что по натуре сам являешься сострадательным и деликатным, — стало быть, недостаток гордости и благородства души.

Радость от ущерба, нанесенного другому, представляет собою нечто иное, чем жестокость; последняя есть *наслаждение*, причиняемое состраданием, и достигает крайней точки при кульминации самого сострадания (в том случае, когда мы любим того, кого пытаем). Если кто-то другой причинил бы боль тому, кого мы любим, тогда мы пришли бы в бешенство, и сострадание было бы крайне *болезненным*. Но мы любим его, и боль ему причиняем *мы*. Оттого сострадание делается чудовищно сладким: оно есть *противоречие* двух контрастных и сильных инстинктов, действующее здесь *в высшей степени*

возбуждающе.— Причинение себе телесного повреждения и похоть, уживающиеся друг с другом, суть одно и то же. Или просветленнейшее сознание при свинцовой тяжести и неподвижности после опиума ²⁹.

161

Есть много жестоких людей, которые лишь чересчур трусливы для жестокости.

162

Где всегда добровольно берут на себя страдания, там вольны также доставлять себе этим удовольствие ³⁰.

163

Если обладаешь волей к страданию, то это лишь шаг к тому, чтобы возобладать и волей к жестокости,— именно в качестве как права, так и долга.

164

Посредством доброй воли к помощи, состраданию, подчинению, отказу от личных притязаний даже незначительные и поверхностные люди внешне делаются полезными и сносными. Не следует только разубеждать их в том, что эта воля есть «сама добродетель».

165

Прекраснейшие цвета, которыми светятся добродетели, выдуманы теми, кому их недоставало. Откуда, например, берет свое начало бархатный глянец доброты и сострадания?— Наверняка не от добрых и сострадательных.

166

Давать каждому свое—это значило бы: желать справедливости и достигать хаоса.

Что «глупая женщина с добрым сердцем стоит высоко над гением», это звучит весьма учтиво — в устах гения. Это его любезность, — но это и его смышленость.

168

Когда мы пресыщаемся собой и не в силах больше любить себя, то следует в порядке профилактики посоветовать любовь к ближнему: в той мере, в какой ближние мигом вынудят нас *уверовать* в то, что и мы «стоим любви»³¹.

169

Непрерывно упражняясь в искусстве выносить всякого рода ближних, мы бессознательно упражняемся выносить самих себя, — что, по сути, является самым непонятным достижением человека³².

170

«Возлюби ближнего своего» — это значит прежде всего: «Оставь ближнего своего в покое!» — И как раз эта деталь добродетели связана с наибольшими трудностями.

171

Я не понимаю, к чему заниматься злословием. Если хочешь насолить кому-либо, достаточно лишь сказать о нем какую-нибудь правду.

172

Даже когда народ пьтится, он гонится за идеалом — и верит всегда в некое «вперед»³³.

173

Только человек сопротивляется направлению гравитации: ему постоянно хочется падать — *вверх*.

5. ИСКУССТВО И ХУДОЖНИК

174

Женщина и гений не трудятся. Женщина была до сих пор величайшей роскошью человечества. Каждый раз, когда мы делаем все, что в наших силах, мы не трудимся. Труд — лишь средство, приводящее к этим мгновениям³⁴.

175

Мое направление в *искусстве*: продолжать творить не там, где пролегают *границы*, но там, где простирается *будущее* человека! Необходимы *образы*, по которым можно будет *жить*!³⁵

176

Красота *тела* — слишком «*поверхностно*» понималась она художниками: за этой поверхностной красотой должна была бы воспоследовать красота всего строения организма, — в этом отношении высочайшие образы *стимулируют сотворение прекрасных личностей*: это и есть смысл искусства, — кто чувствует себя пристыженным в его присутствии, того оно делает *недовольным*, и охочим до творчества того, кто достаточно силен. Следствием *драмы* бывает: «И я хочу быть, как этот герой» — стимулирование творческой, обращенной на нас самих силы!

177

Умолканье перед прекрасным есть глубокое *ожидание, вслушивание* в тончайшие, отдаленнейшие тона — мы ведем себя подобно человеку, который весь обращается в слух и зрение: красота имеет нам *нечто сказать*, поэтому мы *умолкаем* и не думаем ни о чем, *о чем мы обычно думаем*. Тишина, присущая каждой созерцательной, терпеливой натуре, есть, стало быть, некая *подготовка, не больше!* Так обстоит со всякой конTEMPLЯЦИЕЙ: эта утонченная податливость и расслабленность, эта гладкость; в высшей степени чувствительная, уступчивая в отношении нежнейших впечатлений.

А как же *внутренний покой, чувство удовлетворенности, отсутствие напряжения?* Очевидно, здесь имеет место некое весьма *равномерное изливание нашей силы*: мы как бы *приспосаб-*

ливаемся при этом к высоким колоннадам, по которым мы бродим, и сообщаем своей душе такие движения, которые сквозь покой и грацию суть *подражания* тому, что мы видим. Словно бы некое благородное общество вдохновляло нас на благородные жесты.

178

Смысл наших садов и дворцов (и постольку же смысл всяческого домогания богатств) заключается в том, чтобы *выдворить из наших взоров беспорядок и пошлость и сотворить родину дворянству души.*

Людям по большей части кажется, что они делаются *более высокими натурами*, давая воздействовать на себя этим прекрасным, спокойным предметам: отсюда погоня за Италией, путешествия и т. д., всяческое чтение и посещение театров. *Они хотят формироваться*—таков смысл их культурной работы! Но сильные, могущественные натуры хотят *формировать и изгнать из своего окружения все чуждое.*

Так же уходят люди и в великую природу: не для того, чтобы находить себя, а чтобы утрачивать и забывать себя в ней. «*Быть-вне-себя*» как желание всех.

179

Чарующее произведение! Но сколь нестерпимо то, что творец его всегда напоминает нам о том, что это *его* произведение³⁶.

180

Он научился выражать свои мысли,—но с тех пор ему уже не верят. Верят только заикающимся.

181

Кто, будучи поэтом, хочет платить наличными, тому придется платить *собственными* переживаниями: оттого именно не выносит поэт своих ближайших друзей в роли толкователей—они разгадывают, отгадывая *вспять*. Им следовало бы восхищаться тем, куда приходит некто путями своих страданий,—им следовало бы учиться смотреть вперед и вверх, а не назад и вниз³⁷.

182

Вовсе не легко отыскать книгу, которая научила нас столь же многому, как книга, написанная нами самими.

183

Сначала приспособление к творению, затем приспособление к его Творцу, говорившему только символами.

184

Вера в форме, неверие в содержании — в этом вся прелесть сентенции, — следовательно, моральный парадокс.

185

Страстные, но бессердечные и артистичные — таковыми были греки, таковыми были даже греческие философы, как *Платон*.

186

Отнюдь не самым желательным является умение переваривать все, что создало прошлое: так, я желал бы, чтобы *Данте* в корне противоречил нашему вкусу и желудку.

187

Величайшие трагические мотивы остались до сих пор неиспользованными: ибо что знает какой-нибудь поэт о сотне трагедий совести?

188

«Герой радостен» — это ускользало до сих пор от сочинителей трагедий.

189

Фауст, трагедия познания? В самом деле? Я смеюсь над Фаустом³⁸.

Видеть в *Гамлете* вершину человеческого духа — по мне это значит скромничать в отношении духа и вершины. Прежде всего это *неудавшееся* произведение: его автор, пожалуй, смеясь, согласился бы со мной, скажи я ему это в лицо.

191

Вы сказали мне, что́ есть тон и что́ слух: но что за дело до этого музыканту? Объяснили ли вы тем самым музыку — или же опровергли?

192

Существует гораздо больше языков, чем думают, и человек выдает себя гораздо чаще, чем ему хотелось бы. Что только не обладает речью? — Но слушателей всегда бывает меньше, так что человек как бы выбалтывает свои признания в пустое пространство: он расточает свои «истины», подобно солнцу, расточающему свой свет. — Ну разве не досадно, что у пустого пространства нет ушей?

193

Лишь теперь брезжит человеку, что музыка — это символический язык аффектов: а впоследствии научатся еще отчетливо узнавать систему влечений музыканта из его музыки. Он, должно быть, и не подозревал, что *выдает себя тем самым*. Такова *невинность* этих добровольных признаний, в противоположность всем литературным произведениям³⁹

194

Если бы богине Музыке вздумалось говорить не тонами, а словами, то пришлось бы заткнуть себе уши.

195

В современной музыке дано звучащее единство религии и чувственности и, стало быть, больше женщины, чем когда-либо в прежней музыке.

Вагнер не испытывал недостатка в благодеяниях со стороны своих современников, но ему казалось, что принципиальная несправедливость по отношению к благодетелям принадлежит к «большому стилю»: он жил всегда, как актер и в плену у иллюзии образования, к которому по обыкновению влекутся все актеры.

Я сам, должно быть, был величайшим его благодетелем. Возможно, что в этом случае образ переживет того, кто в нем изображен: причина этого лежит в том, что в образе, созданном мною, есть еще место для целого множества действительных Вагнеров, и прежде всего — для гораздо более одаренных и более чистых в намерениях и целях.

197

Наиболее вразумительным в языке является не слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которыми проговаривается ряд слов, — короче, музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью: стало быть, все то, что не может быть *написано*. Посему никаких дел с писательщиной.

198

К учению о стиле

1

Первое, что необходимо здесь, есть *жизнь*: стиль должен *жить*⁴⁰.

2

Стиль должен всякий раз быть соразмерным *тебе* относительно вполне определенной личности, которой ты хочешь довериться. (Закон двойного соотношения.)

3

Прежде чем быть вправе писать, следует точно знать: «это я высказал бы и исполнил бы таким-то и таким-то образом». Писание должно быть только подражанием⁴¹.

4

Поскольку пишущему *недостает* множества *средств* исполнителя, ему надлежит в общем запастись неким образом *всяма выразительного* способа исполнения: отражение этого, написанное, неизбежно окажется уже намного более блеклым (и для тебя более естественным).

5

Богатство жизни выдает себя через *богатство жестов*. Нужно *учиться* ощущать всё — длину и краткость предложения, пунктуацию, выбор слов, паузы, последовательность аргументов — как жесты.

6

Осторожно с периодами! Право на периоды дано лишь тем людям, которым и в речи свойственно долгое дыхание. Для большинства период — это вычурность⁴².

7

Стиль должен доказывать, что *веришь* в свои мысли и не только *мыслишь* их, но и *ощущаешь*.

8

Чем абстрактней истина, которую намереваешься преподавать, тем ревностнее следует совращать к ней *чувства*.

9

Такт хорошего прозаика в том, чтобы *вплотную* подступать к поэзии, но *никогда* не переступить черты. Без тончайшего чувства и одаренности в самом поэтическом невозможно обладать этим тактом.

10

Предупреждать легкие возражения читателя — неучтиво и неблагоприятно. Большой учтивостью и *большим благоразу-*

мием было бы—предоставить читателю *самому высказать* последнюю квинтэссенцию нашей мудрости.

6. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА

199

Убожество в любви охотно маскируется отсутствием *достойного* любви.

200

Безусловная любовь включает также сгратное желание быть истязуемым: тогда она изживается вопреки самой себе, и из готовности отдаться превращается под конец даже в желание самоуничтожения: «Утони в этом море!»

201

Желание любить выдает утомленность и пресыщенность собою; желание быть любимым, напротив,—тоску по себе, себя-любие. Любящий раздаривает себя; тот, кто хочет стать любимым, стремится получить в подарок самого себя.

202

Любовь—*плод послушания*: но расположение полов часто оказывается между плодом и корнем, а плод самой любви—свобода⁴³.

203

Любовь к жизни—это почти противоположность любви к долгожительству. Всякая любовь думает о мгновении и вечности,—но *никогда* о «продолжительности».

Дать своему аффекту имя—значит уже сделать шаг за пределы аффекта. Глубочайшая любовь, например, не умеет назвать себя и, вероятно, задается вопросом: «не есть ли я ненависть?»

Немного раздражения вначале—и вслед за этим большая любовь? Так от трения спички происходит взрыв.

Жертвы, которые мы приносим, доказывают лишь, сколь незначительной делается для нас любая другая вещь, когда мы *любим* нечто.

Не через взаимную любовь прекращается несчастье неразделенной любви, но через бóльшую любовь.

Не то, что мешает нам быть любимыми, а то, что мешает нам любить полностью, ненавидим мы больше всего.

Гордость внушает злополучно влюбленному, что возлюбленная его нисколько не заслуживает того, чтобы быть любимой им. Но более высокая гордость говорит ему: «Никто не заслуживает того, чтобы быть любимым,— ты лишь недостаточно любишь ее!»

«Моя любовь вызывает страх, она столь взыскательна! Я не могу любить, не веря в то, что любимый мною человек пред-

назначен совершить нечто бессмертное. А он догадывается, во что я верю, чего я — требую!»

211

«Я сержусь: ибо ты неправ» — так думает любящий.

212

Требование взаимности не есть требование любви, но тщеславия и чувственности.

213

Удивительно, на какую только глупость ни способна чувственность, прельщенная любовью: она вдруг начисто лишается хорошего вкуса и называет безобразное прекрасным, достаточно лишь любви убедить ее в этом.

214

Действительно справедливые люди недароприимны (*unbeschenkbar*): они возвращают все обратно. Оттого у любящих они вызывают отвращение.

215

Всегда возвращать обратно: не принимать никаких даров, кроме как в *вознаграждение* и в знак того, что мы по ним узнаем действительно любящих и возмещаем это *нашей любовью*.

216

Повелительные натуры будут повелевать даже своим Богом, сколько бы им и ни казалось, что они служат Ему.

217

Ревность — остроумнейшая страсть и тем не менее все еще величайшая глупость.

Самец жесток к тому, что он любит,—не из злобы, а из того, что он слишком бурно ощущает себя в любви и начисто лишен какого-либо чувства к чувству другого.

219

Величайшее в великих—это материнское. Отец—всегда только случайность.

220

Стремление стать функцией—женский идеал любви. Мужской идеал—ассимиляция и возобладание либо сострадание (культ страдающего Бога)⁴⁴.

221

Женщина не хочет признаваться себе, насколько она любит в своем возлюбленном мужчину (именно мужчину): оттого обожествляет она «человека» в нем—перед собой и другими.

222

Женщины гораздо более чувственны, чем мужчины,—именно потому, что они далеко не с такой силой осознают чувственность как таковую, как это присуще мужчинам⁴⁵.

223

Для всех женщин, которым обычай и стыд воспрещают удовлетворение полового влечения, религия, как духовное расцепление эротической потребности, оказывается чем-то незаменимым⁴⁶.

224

Потребности сердца. Животные во время течки не с такой легкостью путают свое сердце и свои вождения, как это делают люди и особенно бабенки.

Если женщина нападает на мужчину, то оттого лишь, чтобы защититься от женщины. Если мужчина заключает с женщиной дружбу, то ей кажется, что он делает это оттого, что не в состоянии добиться большего.

226

Наш век охоч до того, чтобы приписывать умнейшим мужам вкус к незрелым, скудоумным и покорным простушкам, вкус Фауста к Гретхен: это свидетельствует против вкуса самого столетия и его умнейших мужей.

227

У многих женщин, как у медиумических натур, интеллект проявляется лишь внезапно и толчками, притом с неожиданной силой: дух веет тогда «над ними», а не из них, как кажется. Отсюда их трехглазая смышленость в путаных вещах,— отсюда же их вера в наитие.

228

Женщин лишает детскости то, что они постоянно возятся с детьми, как их воспитатели.

229

Достаточно скверно! Время брака наступает гораздо раньше, чем время любви: понимая под последним свидетельство зрелости — у мужчины и женщины.

230

Возвышенная и честная форма половой жизни, форма страсти, обладает нынче *нечистой* совестью. А пошлейшая и бесчестнейшая — *чистой* совестью.

230а

Брак — это наиболее изолганная форма половой жизни, и как раз поэтому на его стороне чистая совесть.

231

Брак может оказаться впору таким людям, которые не способны ни на любовь, ни на дружбу и охотно стараются ввести себя и других в заблуждение относительно этого недостатка,—которые, не имея никакого опыта ни в любви, ни в дружбе, не могут быть разочарованы и самим браком.

231a

Брак выдуман для посредственных людей, которые бездарны как в большой любви, так и в большой дружбе,—стало быть, для большинства: но и для тех вполне редкостных людей, которые способны как на любовь, так и на дружбу.

231б

Кто не способен ни на любовь, ни на дружбу, тот вернее всего делает свою ставку — на брак⁴⁷.

7. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ВСЯЧИНА

232

Кто сильно *страдает*, тому *завидует* дьявол и выдворяет его — на небо.

233

Нужно гордо поклоняться, если не можешь быть идолом.

234

У язвительного человека чувство пробивается наружу редко, но всегда очень громко.

235

Лабиринтный человек никогда не ищет истины, но всегда лишь Ариадну,— что бы ни говорил нам об этом он сам.

236

В старании *не* познать самих себя обыкновенные люди выказывают больше тонкости и *хитрости*, чем утонченнейшие мыслители в их противоположном старании — *познать* себя.

Есть дающие природы и есть воздающие.

Даже в своем голоде по человеку ищешь, прежде всего, *удобоваримой* пищи, хотя бы она и была малокалорийной: подобно картофелю.

Многое мелкое счастье дарит нас многим мелким убеждением: оно портит этим характер.

Всяким маленьким счастьем надлежит пользоваться, как большой постелью: для выздоровления — и никак иначе.

Испытываешь ужас при мысли о том, что внезапно испытываешь ужас.

После опьянения победой всегда появляется чувство большой утраты: наш враг, *наш* враг мертв! Даже потерю друга оплакиваем мы не столь глубоко — и оттого громче!

Потребность души не следует путать с потребностью *в* душе: последняя свойственна отдельным холодным натурам.

Помимо нашей способности к суждениям мы обладаем еще и нашим *мнением* о нашей способности судить.

Ты хочешь, чтобы тебя оценивали по твоим замыслам, а *не* по твоим действиям? Но откуда же у тебя твои замыслы? Из твоих действий!⁴⁸

Только несгибаемый вправе молчать о самом себе.

Мы начинаем подражателями и кончаем тем, что подражаем себе,— это есть последнее детство.

«Я оправдываю, ибо и я поступил бы так же — историческое образование. Мне страшно! Это значит: «я терплю самого себя — раз так!»

Если что-то не удастся, нужно вдвое оплачивать помощь своему помощнику.

Наши недостатки суть лучшие наши учителя: но к лучшим учителям всегда бываешь неблагодарным.

Наше внезапно возникающее отвращение к самим себе может в равной степени быть результатом как утонченного вкуса,— так и испорченного вкуса.

Лишь в зрелом муже становится *характерный признак семьи* вполне очевидным; меньше всего в легко возбудимых, импульсивных юношах. Прежде должна наступить тишина, а *количество* влияний, идущих извне, сократиться; или, с другой стороны, должна значительно ослабеть *импульсивность*.— Так, *старейшим* народам свойственна словоохотливость по части *характерных для них свойств*, и они отчетливее обнаруживают эти свойства, чем в пору своего *юношеского цветения*.

Всякое сильное ожидание переживает свое исполнение, если последнее наступает раньше, чем его ожидали.

Для очень одинокого и шум оказывается утешением.

Одиночество придает нам бóльшую черствость по отношению к самим себе и бóльшую ностальгию по людям: в обоих случаях оно улучшает характер.

Иной находит свое сердце не раньше, чем он теряет свою голову.

Есть черствость, которой хотелось бы, чтобы ее понимали как силу⁴⁹.

Человек никогда не имеет, ибо человек никогда не *есть*. Человек всегда приобретает или теряет.

Доподлинно знать, что именно причиняет нам боль и с какой легкостью некто причиняет нам боль, и, зная это, как бы наперед предуказывать своей мысли безболезненный для нее путь — к этому и сводится все у многих любезных людей: они доставляют радость и вынуждают других излучать радость, — так как их *очень страшит боль*; это называют «чуткостью». — Кто по черствости характера привык рубить сплеча, тому нет нужды ставить себя таким образом на место другого, и *зачастую* он причиняет ему *боль*: он и *понятия не имеет* об этой легкой одаренности на боль.

Можно так сродниться с кем-нибудь, что видишь его во сне делающим и претерпевающим все то, что он делает и претерпевает наяву, — настолько сам ты смог бы сделать и претерпеть это.

261

«Лучше лежать в постели и чувствовать себя больным, чем *быть вынужденным делать что-то*» — по этому негласному правилу живут все самоистязатели.

262

Люди, недоверчивые в отношении самих себя, больше хотят быть любимыми, нежели любить, дабы однажды, хотя бы на мгновение, суметь поверить в самих себя.

263

Этой паре присущ, по сути дела, одинаковый дурной вкус: но один из них тщится убедить себя и нас в том, что вкус этот — верх изысканности. Другой же стыдится своего вкуса и хочет убедить себя и нас в том, что ему присущ иной и более изысканный — наш вкус. К одному из этих двух типов относятся все филистеры образования.

264

Он называет это верностью своей партии, но это лишь его комфорт, позволяющий ему не вставать больше с этой постели.

265

Для переваривания, в целях здоровья, потребна некоего рода лень. Даже для переваривания переживания⁵⁰.

266

Вид наивного человека доставляет мне наслаждение, если только по природе он зол и наделен умом.

267

Изворотливые люди, как правило, суть обыкновенные и несложные люди.

268

Чтобы взваливать неприятные последствия собственной глупости на саму свою глупость, а не на свой характер, — для этого требуется больше характера, чем есть у большинства людей.

Там, где дело идет о большом благополучии, следует *накоплять* свою репутацию.

270

Стендаль цитирует как закулисную сентенцию: «Telle trouve à se vendre, qui n'eût pas trouvé à se donner»⁵¹. «Никто не хочет ее задаром: оттого вынуждена она продаваться!» — сказал бы я.

271

Человек придает поступку ценность, но как удалось бы поступку придать ценность человеку!

272

Есть персоны, которые хотели бы вынудить каждого к полному приятию или отрицанию их собственной персоны, — к таковым принадлежал *Руссо*: их мучительный бред величия проистекает из их недоверия к самим себе.

273

Я воспринимаю как вредных всех людей, которые не могут больше быть противниками того, что они любят: они портят тем самым лучшие вещи и лучших людей.

274

Я хочу знать, есть ли ты *творческий* или *переделывающий* человек, в каком-либо отношении: как творческий, ты принадлежишь к свободным, как переделывающий, ты — их раб и орудие.

275

«Не будем говорить об этом!» — «Друг, об этом мы не вправе даже молчать».

276

Берегись его: он говорит лишь для того, чтобы затем получить право слушать, — ты же, собственно, слушаешь лишь от-

того, что неуместно всегда говорить, и это значит: ты слушаешь плохо, а он только и умеет что слушать⁵².

277

У нас есть что сказать друг другу: и как хорошо нам спорить — ты влеком страстями, я полон оснований.

278

Он поступил со мной несправедливо — это скверно. Но что он хочет теперь выпросить у меня прощения за свою несправедливость, это уже по части вылезания-из-кожи-вон!⁵³

279

После разлада. «Пусть говорят мне что угодно, чтобы причинить мне боль; слишком мало знают меня, чтобы быть в курсе, что больше всего причиняет мне боль».

280

Ядовитейшие стрелы посылаются вслед за тем, кто отделяется от своего друга, не оскорбляя его даже.

281

Поверхностные люди должны всегда лгать, так как они лишены содержания⁵⁴.

281a

К этому человеку прилган не его внешний вид, но его внутренний мир: он ничуть не хочет казаться мнимым и плоским, — каковым он все-таки является.

282

Противоположностью актера является не честный человек, но исподтишка пролгавшийся человек (именно из них выходят большинство актеров).

283

Актеры, не сознающие своего актерства, производят впечатление настоящих алмазов и даже превосходят их — блеском.

Актерам некогда дожидаться справедливости: и часто я рассматриваю нетерпеливых людей с этой точки зрения — не актеры ли они.

Не путайте: актеры гибнут от недохваленности, настоящие люди — от недолюбленности.

Так называемые любезники умеют давать нам сдачу и с мелочи любви.

Мы хвалим то, что приходится нам по вкусу: это значит, когда мы хвалим, мы хвалим собственный вкус — не грешит ли это против всякого хорошего вкуса?

Хваля, хвалишь всегда самого себя: порицая, порицаешь всегда другого.

Ты говоришь: «Мне нравится это» — и мнишь, что тем самым хвалишь меня. Но *мне* не нравишься ты! —

В каждом сношении людей речь идет только о беременности.

Кто не оплодотворяет нас, делается нам явно безразличным. Но тот, кого оплодотворяем *мы*, отнюдь не становится тем самым для нас любимым.

291

Со всем своим знанием других людей не выходишь из самого себя, а все больше входишь в себя.

292

Мы более искренни по отношению к другим, чем по отношению к самим себе.

293

Когда сто человек стоят друг возле друга, каждый теряет свой рассудок и получает какой-то другой.

294

Собака оплачивает хорошее расположение к себе покорностью. Кошка наслаждается при этом собою и испытывает сладострастное чувство силы: она ничего не дает обратно⁵⁵.

295

Фамильярность превосходящего нас человека озлобляет, так как мы не можем расплатиться с ним той же монетой. Напротив, следует посоветовать ему быть вежливым, т. е. постоянно делать вид, что он уважает нечто.

296

Что какой-то человек приходится нам по душе, это мы охотно зачитываем в пользу его и нашей собственной моральности.

297

Кто беден любовью, тот скупится даже своей вежливостью.

297a

Кто честно относится к людям, тот все еще скупится своей вежливостью.

Когда мы желаем отделаться от какого-то человека, нам надобно лишь унижить себя перед ним — это тотчас же заденет его тщеславие, и он уберется восвояси.

Бюргерские и рыцарские добродетели не понимают друг друга и чернят друг друга.

Незаурядный человек познает в несчастьи, сколь ничтожно все достоинство и порядочность осуждающих его людей. Они лопаются, когда оскорбляют их тщеславие, — нестерпимая, ограниченная скотина предстает взору.

Из своего озлобления к какому-то человеку стряпаяешь себе моральное негодование — и любишь себя после: а из пресыщения ненавистью — прощение — и снова любишь себя.

Познавая нечто в человеке, мы в то же время разжигаем в нем это, а кто познает лишь низменные свойства человека, тот обладает и стимулирующей их силой и дает им разрядиться. Аффекты ближних твоих, обращенные против тебя, суть критика твоего познания, сообразно уровню его высоты и низости.

Не то, что он делает и замышляет против меня днем, беспокоит меня, а то, что я по ночам всплываю в его снах, — приводит меня в ужас.

Культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом.

305

Эпоха величайших свершений окажется вопреки всему эпохой ничтожнейших воздействий, если люди будут резиновыми и чересчур эластичными.

306

Дюринг, верхогляд, повсюду ищет коррупцию,— я же ощущаю другую опасность эпохи: великую посредственность — никогда еще не было такого количества *честности* и *благонаравия*.

307

Теперь это только эхо, через что события приобретают «величие»: эхо газет.

307а

Иной лишь после смерти делается великим — через эхо.

308

Этим конституционным монархам вручили добродетель: с тех пор они не могут больше «поступать несправедливо», — но для этого у них и отняли власть.

309

Хоть бы Европа в скором времени породила *великого* государственного мужа, а тот, кто нынче, в мелочную эпоху *плебейской близорукости*, чувствуете как «великий реалист», пусть пользуется *мелким авторитетом*.

310

Не давайте себя обманывать! Самые деятельные народы несут в себе наибольшую усталость, их беспокойство есть слабость,— в них нет достаточного содержания, чтобы ждать и лениться.

311

В Германии гораздо больше чтут желание, нежели умение: это самый подходящий край для несовершенных и претенциозных людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

Издательские судьбы ницшевского наследия — тема, достойная специального исследования, настолько символично сплетается она с общими культурными судьбами ницшеанства вообще. В истории новоевропейской духовности едва ли сыщется аналог той буквально скандальной и позорной ситуации, которая еще при жизни сошедшего с ума философа стала разыгрываться в связи с публикацией его сочинений. Достаточно сказать, что первое Полное собрание сочинений Ницше в промежутке между 1892—1899 гг. начинало выходить *трижды* — и *дважды* обрывалось, причем в рамках одного издательства (С. G. Naumann в Лейпциге); первая попытка была предпринята Петером Гастом, учеником и ближайшим другом Ницше, у которого после туринской катастрофы оказался архив философа. Попытка была пресечена вернувшейся в 1893 г. из Парагвая Э. Фёрстер-Ницше, которая отстранила Гаста от дел («Кто, собственно, сделал Вас редактором?») — см. об этом: *Bernoulli C. A. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Bd 2. Iena, 1908, S. 359, и Podach E. F. Gestalten um Nietzsche. Weimar, 1932. S. 107 f*) и прибрала к рукам архив, став в скором времени его единоличной владелицей. С 1894 г. предпринимается вторая попытка издания, на этот раз под редакцией Фрица Кёгеля — отлично задуманное издание, реализовавшее, между прочим, значительную часть рукописного наследия (т. IX—XII); по выходе в свет двенадцатого тома было приостановлено и это издание; Ф. Кёгель, буквально затерзанный интригами своевольной директрисы (см. об этом: *Bock E. Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk. Stuttgart, 1961. S. 117—132*) и отказавшийся участвовать в заведомых фальсификациях, вынужден был сложить с себя обязанности редактора. С 1899 г. в третий раз начинается выход (сначала в издательстве С. G. Naumann, дотом в А. Kröner-Verlag) первое Полное собрание сочинений под редакцией самой Э. Фёрстер-Ницше и примирившегося с нею П. Гаста, при участии братьев Э. и А. Хорнзферов; это издание, процесс которого сопровождался неоднократными скандалами, вплоть до судебного вмешательства (в 1908 г., в связи с двухтомным трудом К. А. Бернулли «Франц Овербек и Фридрих Ницше», включающим серию разоблачительных писем Ницше, где «любимая сестра» фигурирует как «чудовище»), составило 19 томов, охватывающих и филологическое наследие Ницше, так называемую *Philologica* (т. XVII—XIX); заключительный 20-й том — *Nietzsche-Register* (составитель Рихард Элер) — вышел уже гораздо позднее, в 1926 г.

Дальнейшие издания (среди них следует отметить *Musarion-Ausgabe: Werke: In 23 Bänden/Hrsg. von R. Oehler, M. Oehler und F. Ch. Würzbach. München: Musarion-Verlag, 1920—1929* и *Kröner-Ausgabe: Werke: In 12 Bänden/Hrsg. von Alfred Baeumler. Leipzig: Kröner-Verlag, 1930*) по существу мало чем отличались от первого. Настоящей сенсацией, ознаменовавшей переломный момент в судьбах ницшевского наследия и фактически ницшевского мировоззрения как такового, оказалось изданное уже в послевоенное время (1956) дармштадтским философом и ницшеведом, профессором Карлом Шлехтой трехтомное Собрание сочинений Ницше (*Werke: In 3 Bänden/Hrsg. von Karl Schlechta. München: Hanser-Verlag, 1956*) с дополнительным томом «индекса», включающим свыше 10 000 ключевых понятий и слов и 26 400 текстуальных указателей — настоящий Бедекер по Ницше (*Slechta K. Nietzsche-Index zu den Werken: In 3 Bänden. München: Hanser-Verlag,*

1965). Путем многолетней кропотливой работы в архиве Шлехте удалось разоблачить целую серию фальшивок, в частности пресловутую «Волю к власти», которая на этот раз, и впервые, была декомпозирована и восстановлена в первоначальном хронологическом порядке, т. е. уже не как книга, а как *сырье* книги под общим заглавием «Из наследия 80-х гг.». В этом же русле осуществлено и последнее — на сегодняшний день — монументальное издание Джорджо Колли и Маццино Монтинари (*Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe/Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967 ff.* Опубликовано уже 22 тома из предполагаемых 40, включающих в строгой хронологической последовательности все ницшеовское наследие). Параллельно в мюнхенском Deutsche Taschenausgabe Verlag вышло в свет многотиражное Kritische Studienausgabe в 15 томах.

Значимость двух последних изданий (особенно Колли и Монтинари, охватывающего Ницше *toto caelo*, поскольку у Шлехты дело ограничивалось только декомпозицией «Воли к власти») такова, что в свете их переломный момент в судьбах ницшеведения вырастает до *открытия Ницше* вообще. Так по крайней мере выглядит картина с *филологической* точки зрения; во всяком случае, что касается «Воли к власти», этого «основного философского опуса» Ницше, тревожные сигналы, намекающие на махинацию, раздалися за пятьдесят с лишним лет до Шлехты. Эрих Ф. Подах, авторитетнейший исследователь и, кстати, один из «открывателей» Ницше, датирует эти сигналы статьями Рудольфа Штейнера (ср. «Опубликованные Штейнером в издававшемся им журнале («Das Magazin für Literatur» за 1900 год) статьи об Элизабет Фёрстер-Ницше и ее архиве были первыми статьями, поставившими себе целью оповестить общественность, «в чьих руках находится наследие Ницше»» *Podach E. F. Nietzsches Werke des Zusammenbruchs. Heidelberg, 1961. S. 400*). Позднее об этом же писали братья Хорнэфер, Эрнст и Август (см.: *Horneffer A. Nietzsche als Moralist und Schriftsteller. Iena, 1906; Horneffer E. Nietzsches letztes Schaffen. Iena, 1907*); Шлехте оставалось уже текстологически реализовать намеченный путь разоблачения на примере одной только компиляции. Настоящий вихрь недоразумений, впрочем, начался с другого конца, когда в 1958 г., т. е. почти одновременно со Шлехтой, флорентийские философы Дж. Колли и М. Монтинари вознамерились перевести на итальянский язык Полное собрание сочинений Ницше, в объеме всех прижизненно опубликованных трудов и посмертно опубликованного наследия. Тут-то и поджидали их сенсационные сюрпризы; выяснилось, что при филологически безупречном отношении к делу переводить полного Ницше, собственно, *не с чего*. В оригинальных изданиях не было недостатка; к услугам переводчиков стояли целые библиотечные полки подлинников на выбор — от Naumann-Ausgabe до Musarion-Ausgabe, но сам выбор оказывался не столь уж легким занятием. Еще с прижизненно изданными книгами куда ни шло, хотя и в этом случае приходилось решать ребус, скажем, трехкратной публикации 8-го тома в серии все того же наумановского издания (1894, редактор Фриц Кёгель; 1899, Артур Зейдль; 1906, Петер Гаст); невообразимо хуже обстояло дело с материалами из наследия. В организации корпуса афоризмов распавшейся «Воли к власти» ориентиром могло еще служить издание Шлехты; остальное граничило с неразберихой. Но послушаем самого М. Монтинари: «Всплывали новые трудности и возражения: 1. В том, что касалось доброй половины наследия (начиная с периода «Рождения трагедии» до приблизительно «Так говорил Заратустра»: 1869—1885), у нас — во Флоренции — не было иного решения, кроме как переводить тексты таким образом, как они — в систематическом, а не в хронологическом и сообразном рукописям порядке — представляли в т. IX—XII

Großoktavausgabe, поскольку нам не хватало обозначения страниц рукописей. 2. Т. IX—XII представляли в двух различных вариантах: первый, принадлежащий Фрицу Кёгелю и восходящий к 1896—1897 гг., был замещен поздним вариантом Петера Гаста, Августа и Эрнста Хорнзферов, Эрнста Хольцера, датированным 1901—1903 гг., но многое и существенное в кёгелевском варианте отсутствовало в позднем, и наоборот. 3. У нас должны были волосы вставать дыбом, когда в малой биографии Ницше, написанной Фёрстер-Ницше (1912—1914), нам приходилось читать следующие замечания Рихарда Элера к решающим цитируемым в тексте отрывкам из Ницше: «По-видимому (!), не напечатано в сочинениях», или «Цитируется по рукописям, не напечатано в наследии», или «По-видимому, не опубликовано в наследии»: не было ли и всё это текстами, которые нам надлежало перевести? Не всплывал ли тот же самый вопрос и в случае ранней, так называемой «большой биографии», написанной сестрой, где можно было с таким же успехом встретить множество текстов, нигде не известных (правда, на сей раз без «ученой» оговорки примечаний)? Или в случае «карманного издания», которое также содержит тексты, отсутствующие в Großoktavausgabe? 4. Относительно большого числа фрагментов, лежащих в так называемых папках, не могло быть и речи о хронологическом упорядочивании на основании обозначений, фигурирующих в т. XIII—XIV Großoktavausgabe. 5. Имей мы даже при себе рукописные страницы, содержащие эти фрагменты, оставалось бы открытым, в каком порядке следовало бы нам переводить фрагменты на одной и той же странице? 6. Что еще по истечении более чем семидесяти лет таилось в рукописях, о которых мы—во Флоренции—и понятия не имели?» (*Montinari M. Vorwort zum 14 Band der Kritischen Studienausgabe. S. 14—15*). Понятно, что решение могло уже быть единственным: итальянским добροхотам пришлось осуществлять на месте своеобразный филологическо-следственный эксперимент. С апреля 1961 г. работа над итальянским изданием Ницше переносится в Веймар, в Архив Гёте и Шиллера, где находился также Архив Ницше, и в скором времени выясняется, что до *итальянского* Ницше нужно еще позаботиться о *немецком* Ницше, т. е. до перевода воссоздать полный и *точный* оригинал, словом, заняться не вполне своим делом, которое, как окажется, и было-то вполне «*своим*», иносказательно говоря, повести дело все в тех же славных отечественных традициях, хранящих еще память о флорентийце Бернини, который, оповестив публично о предстоящей собственной опере, нарисовал к ней декорации, изваял статуи, изобрел машинерию, сочинил музыку, написал либретто и построил театр. Остальное уже разыгрывалось в жанре издательских смятений; нестандартная ситуация, разумеется, не могла обойтись без крупниц веселого недоразумения. Туринский издатель, ожидавший (и с полным правом) *итальянского* Ницше, пошел на попятную, узнав, что ему придется иметь дело с *немецким*. Пятались и немецкие издатели, никак не мирившиеся с курьезом принять оригинал из рук иностранцев. Судьбе угодно было еще раз и на такой (вполне в духе итальянских buffo) неожиданный лад засвидетельствовать нелегкие взаимоотношения автора «Веселой науки» со своими соотечественниками. Первыми пришли в себя *итальянцы*: миланское Adelphi Edizioni подписало контракт. Вторыми по очереди оказались *французы*: крупнейшее парижское издательство Gallimard взяло на себя расходы. *Немцы* опомнились уже после того, как с 1964 г. начали выходить первые тома *итальянского* издания; через посредничество Карла Лёвита в дело вмешалось берлинское издательство Walter de Gruyter и—как не без эффекта сообщает М. Монтинари—«выкупило право на опубликование нового критического Полного собрания сочинений *немецкого* философа Фридриха

Ницше на языке оригинала у французского издательства Gallimard и итальянского издательства Adelphi». Остается прокомментировать ситуацию еще одной цитатой, на сей раз из самого Ницше; можно ли было более ясновидчески предсказать случившееся: «Пусть же немцы еще раз бессмертно ошибутся во мне и увековечат! Для этого как раз есть еще время! — Достигнуто ли это? — Восхитительно, господа германцы! Поздравляю вас...» (W. 2, 1151).

«Открытие Ницше» в свете сказанного выглядит не эйфорической гиперболой, а филологическим фактом. Открытым оказался главным образом гигантский, почти пятидесятистраничный *контекст* наследия, на фоне которого *текст*, или основные труды, приобретает существенно иную модальность. Если фёрстер-ницшеанство первой половины века усилиями многоопытных махинаторов архива представляло некой мундирно-однопорядковой унификацией обоих пластов, текста и контекста, — скажем так, тактики текста и стратегии контекста, то ницшеанство наших дней, выстрадавшее *ad* маниакальных псевдоинтерпретаций и прошедшее *чистилище* новой филологической реконструкции, все отчетливее выявляет трагическую раздвоенность мысли, вынужденной сочетать в себе врожденную *несвоевременность* с мучительно приобретаемой *современностью*. В этом смысле вопрос об «открытии» остается еще и сам открытым. «Открытие Ницше», пока все еще котированное в рамках филологии, — дело и задача будущего, когда филологические тщания послужат наконец новому и более свободному, более созидательному философскому пониманию.

Работы, входящие в настоящее издание, даны в старых (сверенных и отредактированных) и частично новых переводах. Сверка и переводы выполнены по изданию Шлехты с привлечением Naumann-Ausgabe и Colli—Montinari Ausgabe. При составлении примечаний некоторые сложности были связаны с проблемой цитирования. Петер Гаст вспоминает (в редакторском предисловии к «Человеческому, слишком человеческому») следующую реплику Ницше: «С моими цитатами дело обстоит скверно. Но я не могу волочить за собою книги в своих переездах и вынужден большей частью цитировать по памяти». Этим, надо полагать, объясняются отдельные неточности цитирования и отсутствие источников — пробел, который я попытался частично — думаю, не в самой скудной части — восполнить в нижеследующих примечаниях. Уже по завершении работы над настоящим томом у меня появилась возможность ознакомиться с 14-м томом отмеченной выше Kritische Studienausgabe, представляющим собою обширный комментарий с указанием (впрочем, далеко не полным) источников. В ретроспективе *ex post facto* все же удалось позаимствовать некоторые «*померки*» и обнаружить по ходу ряд «*пустот*», заполненных своевременно мною, так что можно было бы — с крупницей соли — компенсировать заимствования собственными вложениями, скажем взамен нелегкого «*Ваккернагеля*», фигурирующего там, предложить нелегкого «*Нибура*», там отсутствующего.

Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую благодарность Г. А. Степаняну, оказавшему мне неоценимые услуги при сверке текстов.

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ DIE GEBURT DER TRAGOEDIE AUS DEM GEISTE DER MUSIK

Время работы над этой книгой охватывает период с осени 1869 по ноябрь 1871 г. «Наука, искусство и философия,— писал Ницше в январе 1870 г. Э. Роде,— столь тесно переплелись во мне, что мне в любом случае придется однажды родить кентавра» (Вг. 3,95). Непосредственным толчком к написанию книги послужили два доклада, прочитанные Ницше в Базельском музее соответственно 18 января и 1 февраля 1870 г.,— «Греческая музыкальная драма» и «Сократ и трагедия», а также статья «Дионисическое мировоззрение», написанная летом того же года (эти и многочисленные другие фрагменты, относящиеся к «Рождению трагедии», были опубликованы Ф. Кёгелем в IX томе Naumann-Ausgabe). Текст книги в основном был завершен в январе — феврале 1871 г. в Базеле и Лугано и носил поначалу заглавие «Греческая веселость» («Griechische Heiterkeit»; предполагались и другие названия: «Опера и греческая трагедия» и «Происхождение и стиль трагедии»). Характерно, что в первоначальном варианте отсутствовала какая-либо непосредственная связь с вагнеровским искусством; по замыслу Ницше топика книги должна была очерчиваться феноменом греческой трагедии... с посвящением Рихарду Вагнеру. Лишь после очередной встречи с Вагнером, переживавшим тогда глубокую депрессию в связи с «глухой соотечественников», возникло желание вмешаться в ситуацию и предпринять что-либо существенное; таким образом (в промежутке между 12 и 24 апреля 1871 г.) были написаны и включены в книгу разделы, связующие греческую трагедию с вагнеровской драмой,— спустя 15 лет в «Опыте самокритики» автор будет сетовать на то, что он «вообще испортил себе грандиозную *греческую проблему*... примесью современных вещей» (наст. том, с. 54).

В конце апреля 1871 г. рукопись была послана лейпцигскому издателю Энгельману, который после долгих колебаний отказался ее печатать. В ноябре того же года книга, дополненная шестью последними разделами, была принята другим лейпцигским издателем, Э. В. Фрицшем, и вышла в первых числах января 1872 г. под заглавием «Рождение трагедии из духа музыки». В 1886 г., готовя новое издание, Ницше предварил его «Опытом самокритики» и дал книге новое название: «Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм», которое, впрочем, не упразднило прежнего: текст, следующий за «Опытом самокритики», сохранял первоначальное заглавие.

Появление книги было отмечено резкими нападками со стороны коллег-филологов; в документальном исследовании, изданном Карлфридом Грундером (Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie/Hrsg. von K. Grunder. Hildesheim, 1969), собраны интересные материалы в связи с полемикой, разгоревшейся вокруг этой проблемы. Характерна язвительная критика молодого Виламовица-Мёллендорфа, откликнувшегося на книгу памфлетом «Филология будущего» («Zukunftsphilologie» — колючая параллель к вагнеровской «музыке будущего»); на первый взгляд могло бы показаться, что речь идет о чисто научном споре, осложненном к тому же ситуацией «школьного» ангажмента (из двух ведущих школ немецкой филологии Ницше представлял крыло Ричля, а Виламовиц — Отто Яна), но, по существу, дело обстояло гораздо сложнее, скажем так: меньше всего затрагивалась здесь просто филология, больше всего — мировоззрение и стиль мышления, в итоге — сама «жизненность». Как иначе понять, что резкая отповедь Виламовицу со стороны Э. Роде («Afterphilologie» — русский перевод этого своеобразного заглавия предполагает два варианта про-

чтения: академический — «Псевдофилология» и маргинально-аутентичный — «Задофилология») могла удостоиться совершенно корректного ответа с разъяснением, что положения, защищаемые Роде, не имеют ничего общего с ницшевскими (в грубом опредмечивании контекста: мы-де — филологи и разберемся между собой; он же — беллетрист)? Как понять, что знаменитое сочинение Роде «Psyche» было впоследствии признано в разряд филологической классики, хотя в самом сочинении оно развивало темы, поднятые Ницше (при, откровенно говоря, неприличном упоминании автора «Рождения трагедии» и бывшего друга)? Очевидно, дело было не в филологии; этот гениальный филолог странным образом перестал быть филологом еще до того, как стал им («Я даже сомневаюсь,— писал он тому же Роде в январе 1870 г.,— удастся ли мне вообще стать настоящим филологом; если я не добьюсь этого походя, как бы по случайности, то дело дрянь. Беда в том, что у меня нет образца, и я рискую остаться в дураках»).— Вг. 3,94). В другом месте он выражается уже вполне «по-ницшевски», как бы в кредит будущему «стилю Прадо» поздних сочинений: «Твое мифологическое понимание филологии как дочери (так уж и дочери! heu heu!) философии, которая в качестве таковой не подлежит никакому контролю и подсудности, лишено хоть сколько-нибудь явного основания. Говоря мифологически, я рассматриваю Филологию как выкидыш Богини Философии, зачатый совместно с каким-то идиотом или кретином. Жаль, что Платон не выдумал уже подобный мифос; ему поверил бы Ты скорее — и поделом. Я-то спрашиваю каждую отдельную науку о ее визе на выезд, и, если она не может подтвердить, что на горизонте ее лежат какие-то великие культурные цели, я хоть и пропускаю ее дальше — ибо в царстве знания сычи обладают такими же правами, как и в царстве жизни,— но смеюсь, когда названные сычиные науки размахивают руками и становятся на котурны» (Письмо к П. Дёйсену в октябре 1868 г.— Вг. 2,329). Это уже настоящий отказ, откровенное дезертирство, тем более шокирующее, что дезертир оказывался одним из наилучших, и притом не в разгаре филологической славы, а в самом преддверии ангажемента,— некий Паскаль филологии, обещающий стать ее Лейбницем или Норбертом Винером и почти ритуально закалывающий в себе «сверх-Ричля», чтобы уготовить стези «Фридриху Ницше». Именно это и угадал в своем сопернике встревоженный Виламовиц; еще раз: ярость нападок на «Рождение трагедии» провозничавалась не филологической мимикрией книги (для этого было бы достаточно просто спора, как в случае с Роде), а как раз ее антифилологической подоплекой; сарказмы Виламовица — «Пусть г-н Ницше сдержит слово, пусть в руках у него будет тирс, пусть он шествует из Индии в Грецию, но да сойдет он с кафедры, на которой ему пристало бы учить науке; пусть у ног его улягутся тигры и пантеры, а не филологическое юношество Германии» — совершенно недвусмысленно обнаруживают венаучную, внецеховую специфику скандала, где исконно филологический инструментарий, почтенно отчужденный и подчеркнута объективный, используется в жанре «passiones». Водораздел был обозначен самым резким образом: в черновых паралипоменах к «Рождению трагедии» фигурирует формула, не оставляющая никаких сомнений на этот счет: «Я изгнал бы из моего идеального государства так называемых «образованных», как Платон, поэтов: это мой терроризм» (Nachgelassene Fragmente 1869—1874 // Kritische Studienausgabe. Bd 7. S. 164). Ницше «Рождения трагедии» — уже предшественник Ницше «Генеалогии морали», стало быть, уже не филолог, а генеалог, для понимания которого — редчайший образчик герменевтической рекомендации — «нужно быть почти королевой и во всяком случае не «современным человеком» — нужно пережевывание жвачки...» (W. 2,720). Дело было не в том, соответствовал ли греческий феномен винкельмановской

модели (отстаиваемой и Виламовицем), или в подоплеке его скрывался «азиатский хаос»; филология в анализах Ницше — идеальный повод для постановки проблем иного ранга и иной значимости. Юношеские увлечения Кантом и Шопенгауэром, вообще философией не могли сойти бесследно в становлении мысли этого филологического вундеркинда; старый Ричль, потрясенный профессионализмом работы над источниками Диогена Лаэртского, проглядел чисто философскую гетеродоксию этого ума, шедшего от текстологических источников к философскому, а в пределе уже к жизненному первоисточнику. С философской точки зрения «Рождение трагедии» могло бы предстать неким филологическим аналогом «коперниканского переворота» Канта, т. е. значимость книги для филологии без преувеличения могла бы соперничать со значимостью «Критики чистого разума» для математического естествознания. Надо вспомнить центральный вопрос кантовской «Критики» — «Как возможны синтетические априорные суждения?», никогда еще до этого не задававшийся в философии, хотя именно на указанных суждениях и покоилась вся логика естественнонаучного познания, и перенести — *mutatis mutandis* — этот вопрос в сферу филологии, где он получил бы единственно адекватную формулировку: «Как возможна Греция?» (ср.: *Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Univ. of California Press, 1975. P. 36—37.*) — именно такой, хотя и без кантовской терминологии, окажется *философская* интенция «Рождения трагедии». Пафос «Критики чистого разума» трансформируется здесь в «Критику чистой Греции», ибо едва ли стоило бы специально оговаривать такую очевидную параллель, как релевантная идентичность филологической «Греции» и логико-методологических «синтетических априорных суждений». Указанная трансформация метода со временем станет привычной процедурой — Кассирер и Леви-Стросс применяют ее к мифу, Юнг — к бессознательному, а, скажем, Э. Ласк — к самой кантовской философии; следует, однако, отметить, что в случае «Рождения трагедии» она носит исключительно *формальный* характер, так что о *содержательной* аналогии с Кантом не может быть и речи. Возможность ницшевской «Греции» конституировалась в существенно ином ключе; здесь догматически-классической парадигме «чистого» эллинского мира, изживающего свой художественный гений, казалось бы, в кредит и в назидание будущим поколениям, противопоставлен иной образ Греции — критический, кризисный, во всех смыслах «нечистый», поскольку скрывает за потемкинским камуфляжем достижений свирепый разгул хаоса и невменяемости. Ницшевское априори: «Нет прекрасной поверхности без ужасной глубины» (*Nachgelassene Fragmente 1869—1874 // Kritische Studienausgabe. Bd 7. S. 159*), скликающееся с тютчевским: «О, страшных песен сих не пой, под ними хаос шевелится», оказалось как бы универсальной категориальной формой, синтезирующей именно этот материал; понятие феномен греческой красоты не в прекраснодошном скольжении по поверхности, а в генеалогической вертикали погружения в глубину и значило узреть «шевелиющийся хаос», парализующую голову Медузы до отражения ее в аполлоническом щите Персея. Нетрудно догадаться, что филология оказывалась здесь уже не у дел; от филолога требовалось одно: добросовестно открывать одну за другой все шесть дверей и не приближаться к *седьмой*. Филолог мог и обязан был быть ученым толкователем письмен — при условии, что дело ограничивалось двухмерной проекцией печатной страницы; ему позволялось даже пользоваться чисто компенсационными или релаксационными льготами вроде забавных прихотей *Prügelknabenmethode*; что возбранялось ему раз и навсегда, так это донкихотская aberrация восприятия, где печатная страница вырельефливалась в реальность и сплетала приватности академической

карьеры с превратностями личных судеб. Но как раз в этом и концентрировалась вся неповторимая специфика феномена Ницше, цельность и непротиворечивость его характера, верность самому себе; здесь он шел до конца, дошел до конца, сея вокруг смятение и устилая свой жизненный путь бесконечными разрывами: сначала с филологами, потом с Вагнером, метафизикой, романтикой, пессимизмом, христианством, самым близким и родным; на этой стезе самоидентификация личных судеб с судьбами Европы — первое и обязательное условие культурного гения первого ранга — срывались так или иначе многие, в первую очередь Вагнер, не выдержавший испытания «семью одиночествами» и забывший об Итаке в театральном бумбуме Байрейта; автор «Рождения трагедии» не мог уже успокоиться до той самой грани, на которой неизбежным оказывалось раскавычивание «Рождения трагедии» и перенос действия из Элевсинских мистерий в базельский, а потом и в иенский желтый дом. «Невозможная книга» — в этой будущей самооценке Ницше проговорится не просто обычная в таких случаях досада зрелого автора на дефекты юношеского вдохновения, а недовольство канто-шопенгауэро-вагнеровским камуфляжем, помешавшим «Рождению трагедии» стать первым по счету «Несвоевременным размышлением». Дефекты относились не к вдохновению («Что нужно было пережить; чтобы в 26 лет смочь написать «Рождение трагедии!» — *Nachgelassene Fragmente 1885—1887*// *Kritische Studienausgabe*. Bd 12. S. 227), а к опутанному еще псевдоидеологическими сетями сознанию, увертывающемуся от Сциллы филологии, чтобы наскочить на риф байрейтской Харибды и испортить себе дионисическое посвящение «примесью современной вещей». В респективе «Опыта самокритики» эта аберрация выглядела уже самым плачевным образом: можно представить себе, чем должна была казаться автору попытка втиснуть трагическое миропонимание или, точнее, первофеномен трагического миропонимания как такового в психологию актера. Феноменологически увиденное и, стало быть, очищенное от упомянутой «примеси», «Рождение трагедии» предстает отнюдь не книгой, а родом посвящения в мистерии Элевсина, в ту самую религию *страдающего Бога*, которую Шеллинг на языке христианской эсотики обозначил как языческое откровение Христа в факте непрерывного Пришествия (см.: *Schelling. Philosophie der Offenbarung // Sämtliche Werke. 2 Abt. Bd 4. Stuttgart, 1856. S. 74—78*). «Рождение трагедии» в этом смысле оказывается как бы камертоном, задающим тон, темой тем ницшевской философии и — что примечательнее всего — чисто *христианской* темой, на фоне которой камуфляж текста обнаруживает *двойное дно*: Кант, Шопенгауэр и Вагнер в отношении эллинизма, но и само эллинизма в отношении христианства. Не случайно, что раскавычивание книги в последних сочинениях Ницше (в последних днях его сознательной жизни) уже прямо связано с устранением на этот раз эллинизма «примеси» и стоянием один на один с христологической проблематикой: тексты «Антихриста» и «Ессе Номо» с этой точки зрения воспроизводят «Рождение трагедии» в редуцированной очищенности темы от смысловых и исторически неизбежных опосредований. Очевидно во всяком случае одно: воссоздание христианской темы не в церковно-каноническом ключе, а путем погружения в до- и внехристианские истоки христианства, говоря конкретнее, реанимация христианского импульса в ритмах его языческого становления и возгонки до Мистерии Голгофы, так что приходилось из второй половины XIX в. и, значит, рекурсивно воссоздавать в *личном* опыте прокурсию отрезка от, скажем, пятого дохристианского века к первому, и уже христианскому, — все это не могло не сказаться жесточайшими издержками и аберрациями. Автору «Рождения трагедии» не довелось слишком много ждать, чтобы осознать уникальную

катастрофичность собственного предприятия: присягая на верность Дионису, он не играл в эстетство и богемную маргинальность, чтобы можно было снисходительно зачислить его в класс бисерствующих снобов; ставка была сделана на жизнь и, больше того, на самый смысл жизни и истории, и здесь уже пакт с Дионисом отдавал не шалостями в духе Оскара Уайльда или будущих мистагогов из кружка Стефана Георге, а смертельной серьезностью... Иначе: Дионис, взятый в качестве атрибута для игры, моментально представлял неким оборотнем, *lourdaou* габиту демонологических протоколов, но Дионис, взятый до-нищевски, не мог уже быть ничем иным, как языческой потенцией Христа, мучительно возгоняющей себя до актуализации через бесконечную череду смертей и воскресений. Понятно, что прокурсивная реконструкция, намеченная в «Рождении трагедии», должна была столкнуться с рекурсивным противотечением девятнадцати христианских столетий, если что и возгоняющих по существу, то чистейшей воды антихристианство под прикрытием елейной идеологии и мощного церковно-тоталитарного механизма подавления. Конфликт исчерпывающе засвидетельствован в уже знакомой нам фразе Ницше: «Я вобрал в себя дух Европы — теперь я хочу нанести контрудар». Мегаломанические нотки, которые почудились бы в этом признании иным ушам, избалованным всякого рода психиатрическими пересудами, не должны сбивать с толку: речь идет не о метафоре, а о факте, как бы мы ни реагировали на него. Иметь противником девятнадцать христианских столетий (плюс еще четыре-пять сократически-еврипидовских, в итоге — почти двух с половиной тысячелетний *антидионисизм*) оказывалось не шуточным делом, даже когда покровителем предстал сам Дионис; но в том-то и заключалась трагическая подоплека «Рождения трагедии» (по сути, уже «Смерти трагедии»), что в трафаретах христианско-церковной идеологии, отрезавшей себя от мистериальной пуповины эллинского гносиса и подключенной к блоку питания сократически-еврипидовской и, значит, противомузикальной и, значит, противотрагической дидактики, Дионис неизбежно отождествлялся с Антихристом и каждая попытка восхождения к опыту Мистерий уже как бы автоматически зачислялась в разряд ереси и гетеродоксии. Автор «Рождения трагедии» и «Антихриста» мог бы опознать трагическую диалектику своих судеб в бессмертной загадке души Юлиана Отступника и даже в ближайшей по времени загадке души своего великого соотечественника Гёте, склонного в нелепой тяжбе христианство — язычество отдать предпочтение язычеству... во исполнение *действительных* заветов самого христианства; признание престарелого Гёте: «Кто нынче христианин, каким его хотел видеть Христос? Пожалуй, я один, хотя вы и считаете меня язычником» (*Goethe. Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller. München, 1950. S. 71*) — прочитывается в контексте истории как прямой *эксплицит* Юлиановой тайны и — уже как бы в кредит — тайны «последнего ученика философа Диониса». «Рождение трагедии», как тема тем нищевской мысли, оказывается в этом свете настоящим ключом к расшифровке всего его творчества, которое выглядит уже не иначе как сплошной родовой мукой в условиях лихо разыгрываемого водевиля позитивистической современности. «Контрудар» по Европе требовал серьезнейшей военной подготовки; обжегшись на Вагнере, этот неопытный эпопт, показавший себе было бравым гасконцем, которому впору завоевывать Париж («невозможная книга!»), мигом отпрянул назад для выработки иной политики и иной тактики действий; надо было срочно менять декорации и маски, чтобы задуманное предприятие не возымело театрального успеха, где ответом обывательской аудитории на новое дионисическое таинство могли бы стать (на манер Байрейта) хлопки партера. За разочарованием филологической братии последовало разо-

чарование братьев in Wagnero: автор «Рождения трагедии» изменил-де себе; на деле он изменял не себе, а себя; в этой крохотной коррекции таилась вся головоломка неистовых превращений. Спасти трагедию значило уже убрать трагедию с подмостков (театра ли, души ли) и отдать подмосткам пародию: в проекции театра — Бизе, в проекции души — «Человеческое, слишком человеческое»; но было бы плоским представлять дело так, как оно представлялось внешне: сначала пылкий метафизикус, голубоглазо влюбленный в небесное, потом остуженный скептик, променявший небесное на земное. Кто объяснил бы тогда, откуда в остуженном скепτικе взялся гераклитический пожар последних сочинений (с «Заратустры» и далее)? Еще раз: на деле скептик был отступлением (в стоп-кадре «отступничества») для нового прыжка — в трагедию; «Человеческое, слишком человеческое» не предавало «Рождения трагедии», а модифицировало его в новый и более стремительный виток; точнее, предавался текст для спасения контекста, буква для спасения духа, анкета (был идеалистом, стал реалистом) для спасения неназываемой мистерии («мы, безымянные»). Ибо речь шла не о (пусть гениальной) книге, ни даже о «грандиозной греческой проблеме»: Греция была лишь исходным пунктом для рывка в современность, генеалогической точкой отсчета европейской культуры, первым всемирно-историческим экспериментом культурного самосохранения и небывалой эстетической космодицеи, — экспериментом, двоящимся как в ошеломительных взлетах, так и в позорных падениях, — иными словами, симптомом, энигмой, первым жертвенным животным, закланным на алтаре культуры, которое если и следует потрошить, то не из почтенных нужд филологии, а в целях гаруспиций (гадания на внутренностях животных), — задача, нашедшая необыкновенно глубокое осуществление в «Рождении трагедии».

Для настоящего издания использован русский перевод книги, сделанный Г. А. Рачинским и опубликованный в 1-м томе Полного собрания сочинений Ницше (М., 1912; из запланированных десяти томов вышли в свет т. I, II, III, IX). Перевод, содержащий ряд неточностей смыслового и стилистического порядка, отредактирован.

¹ в искусствах (лат.). — 50.

² менады — одержимые женщины, шествующие за Дионисом и экстатически славящие его. — 51.

³ См.: Фукидид. История II 34—38. — 51.

⁴ В рус. пер.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1903. С. 446—447. — 54.

⁵ Из стихотворения Гёте «Generalbeichte»; очевидно, восходит к «il vivere risotulamente» Пьетро Аретино. — 56.

⁶ Фауст II 873—874. — 56.

⁷ Вагнер. Нюрнбергские Мастерзингеры. Акт 3. Ст. 2//Wagner R. Die Musikdramen. München, 1978. S. 463. Пер. К. А. Свасьяна. — 59.

⁸ В рус. пер.: Шопенгауэр А. Мир, как воля и представление. Т. I. М., 1900. С. 365—366. Principium individuationis — принцип индивидуации (лат.) — схоластический термин, обозначающий у Шопенгауэра возможность множественного, т. е. объективацию воли через время и пространство. — 61.

⁹ От «миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе» до «мир, чуешь ли ты своего Творца» из гимна «К радости» Шиллера — Бетховена. — 62.

¹⁰ О варварских дионисических культах см. прекрасное исследование В. И. Иванова «Дионис и прадионисийство». Баку, 1920. — 64.

¹¹ Из письма Шиллера к Гёте от 18 марта 1796 г.//Гёте И. В. Шиллер Ф. Переписка: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 181. — 72.

¹² Стихотворный цикл Архилоха, направленный против паросца Ликамба, который отказался выдать за поэта свою дочь Необулу.— 73.

¹³ В рус. пер.: *Шопенгауэр А.* Мир, как воля и представление. Т. 1. С. 258—259.— 75.

¹⁴ вечный след (лат).— 76.

¹⁵ «Волшебный рог мальчика» — сборник народных песен, опубликованный в начале XIX в. Брентано и Арнимом.— 76.

¹⁶ *Терпандр* (ок. 675 до н. э.) — древнегреческий музыкант и поэт с острова Лесбос; изобретатель семиструнной лиры. Ввел в лирику ямб и трохей.— 77.

¹⁷ См.: Фауст I 152—155.— 88.

¹⁸ Из стихотворения Гёте «Прометей». Пер. А. А. Фета.— 90.

¹⁹ Фауст I 3982—3985. Пер. Б. Л. Пастернака.— 92.

²⁰ Фауст I 56.— 93.

²¹ Загрей — Великий Ловчий, одно из имен Диониса.— 94.

²² Презрительная кличка греков уже в римскую эпоху, нечто вроде «грек-гомункул».— 97.

²³ Речь идет о противопоставлении Эсхила и Еврипида в «Лягушках» Аристофана.— 97.

²⁴ См.: *Платон.* Ион 535 с.— 103.

²⁵ бог из машины (лат.) — театральный технический термин, обозначающий неожиданную внешнюю развязку; в поздней греческой трагедии таковой нередко оказывалось появление на сцене механически приспособленного бога.— 105.

²⁶ См.: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 311.— 105.

²⁷ Фауст I 1607—1610.— 108.

²⁸ от ущербности (лат.).— 108.

²⁹ *Геллерт К. Ф.* (1715—1769) — немецкий писатель, баснописец.— 109.

³⁰ служанка (лат.).— 110.

³¹ благоразумие, мудрость (греч.) — в общем объеме непереводаемое понятие, которое А. Ф. Лосев советовал понимать как целомудрие ума.— 115.

³² В рус. пер.: *Шопенгауэр А.* Мир, как воля и представление. Т. 1. С. 271—273.— 117.

³³ Там же.— 118.

³⁴ универсалии после вещей... универсалии до вещей... универсалии в вещах (лат.) — термины схоластической философии.— 120.

³⁵ См.: *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 562.— 127.

³⁶ вечные истины (лат.).— 128.

³⁷ В рус. пер.: *Шопенгауэр А.* Мир, как воля и представление. Т. 1. С. 436.— 128.

³⁸ изобразительный стиль (итал.).— 130.

³⁹ *Ян О.* (1813—1869) — немецкий филолог и археолог, автор трудов по истории музыки, в частности известной биографии Моцарта. Ницше слушал его лекции в Боннском университете в 1864 г.— 135.

⁴⁰ *Гервинус Г. Г.* (1805—1871) — немецкий историк и политический деятель, автор известных в свое время книг о Генделе и Шекспире.— 141.

⁴¹ Имеется в виду Р. Вагнер.— 144.

⁴² Из заключительной сцены «Тристана и Изольды» (см.: *Wagner R.* Die Musikdramen. S. 384. Пер. В. Коломийцева).— 145.

⁴³ Из письма Гёте к Шиллеру от 9 декабря 1797 г. // *Гёте И. В., Шиллер Ф.* Переписка. Т. 1. С. 456.— 146.

⁴⁴ Недоразумение (лат.).— 147.

⁴⁵ Приводим полный текст названной притчи: «Стадо дикобразов легло в один холодный зимний день тесно кучей, чтобы, согрваясь взаимной теплотой, не замерзнуть. Однако вскоре они почувствовали уколы от игл друг друга, что заставило их лечь подальше друг от друга. Затем, когда потребность согреться вновь заставила их придвинуться, они опять попали в прежнее неприятное положение, так что они метались из одной печальной крайности в другую, пока не легли на умеренном расстоянии друг от друга, при котором они с наибольшим удобством могли переносить холод.— Так потребность в обществе, проистекающая из пустоты и монотонности личной внутренней жизни, толкает людей друг к другу; но их многочисленные отталкивающие свойства и невыносимые недостатки заставляют их расходиться. Средняя мера расстояния, которую они наконец находят как единственно возможную для совместного пребывания, это — вежливость и воспитанность нравов. Тому, кто не соблюдает должной меры в сближении, в Англии говорят: *keep your distance!* Хотя при таких условиях потребность во взаимном теплом участии удовлетворяется лишь очень несовершенно, зато не чувствуются и уколы игл.— У кого же много собственной, внутренней теплоты, тот пусть лучше держится вдали от общества, чтобы не обременять ни себя, ни других» (*Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1904. С. 923).— 148.

⁴⁶ с точки зрения вечности (лат.).— 150.

⁴⁷ с точки зрения века (лат.).— 151.

⁴⁸ Имеется в виду франко-прусская война 1870—1871 гг.— 152.

⁴⁹ Образ *птицы*, ведущей Зигфрида к спящей Брунгильде во 2-м акте вагнеровского «Зигфрида».— 152.

⁵⁰ Символический пересказ содержания «Зигфрида».— 155.

О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ ИСТОРИИ ДЛЯ ЖИЗНИ VOM NUTZEN UND VORTEIL DER HISTORIE FÜR DAS LEBEN

Это сочинение является вторым по счету в замысленной Ницше сразу по выходе в свет «Рождения трагедии» серии культуркритических эссе, объединенных общим названием «Несвоевременные размышления» («*Unzeitgemäße Betrachtungen*»). Поводом к созданию всей серии послужил опять же «казус Вагнер»: «мое отчаяние в связи с Байрейтом», который еще виделся новым Элевсином, откуда должно было начаться возрождение европейской культуры. Крах байрейтского предприятия, равносильный для автора «Рождения трагедии» краху самой музыки, распространялся им на всю культуру, гибель которой непосредственно предreshалась ее немзыкальностью; «стоит мне только подумать о том,— писал Ницше Э. Роде в конце декабря 1871 г.,— что какая-нибудь сотня людей из ближайшего поколения получит от музыки то, что получаю от нее я, как я ожидаю появления совершенно новой культуры» (Вг. 3, 256—57). Надежды, связанные с Байрейтом, вырастали в этой связи до *надежд вообще*; понятно, что безумчатое современников к Вагнеру не могло уже переживаться в рамках локальной и только эстетической топики, расширяясь едва ли не до эсхатологического контекста. О научной карьере (тем более после скандала вокруг «Рождения трагедии») не могло быть уже и речи; поведенческий импульс регулировался не соображениями академического порядка, а образом разгневанного Спасителя, опрокидывающего лавки менял и выгоняющего из храма торговцев духовными ценностями. «Я вернулся из Байрейта,— гласит одно признание, относящееся к началу мая 1873 г.,— охваченный такой затяжной меланхолией, что единственным спасением от нее могла мне стать священная ярость» (Вг. 4, 150). Уже осенью того

же года набрасывается общий план предполагаемых памфлетов и филиппик под рубрикой «Несвоевременные размышления»; замысел Ницше охватывает здесь двадцать тем или, точнее, двадцать вариаций на единую культурокритическую тему; приведем этот перечень:

- ¹ Прелюдия: филистер культуры, Давид Штраус.
- ² История: историческая болезнь.
- ³ Философ: философия и культура, философия в тупике.
- ⁴ Литература: начитанность и графоманство, пресса.
- ⁵ Искусство: поэты и т. д.
- ⁶ Литераторствующие музыканты (о том, как приверженцы гения умертвляют его воздействием).
- ⁷ Ученый.
- ⁸ Высшая школа: гимназия и университет.
- ⁹ Классическая филология: мы, филологи.
- ¹⁰ О греках и римлянах.
- ¹¹ Абсолютный учитель.
- ¹² Немецкое и псевдонемецкое.
- ¹³ Государство, война, нация: солдатская культура.
- ¹⁴ О религии.
- ¹⁵ Теология образования.
- ¹⁶ Отношения: родов (полов? — *Geschlechter*), стран, сословий.
- ¹⁷ Народ и естествознание.
- ¹⁸ Народ и общество: социальный кризис.
- ¹⁹ Город.
- ²⁰ Эпилог: путь к свободе.

Со временем этот план то сокращался (до тринадцати), то увеличивался (до двадцати четырех); о том, насколько первостепенной и «объективной» предстояла Ницше сама проблема, свидетельствует тот факт, что он вынашивал мысль о создании «Общества несвоевременцев» и даже вчерне набросал начало «статута», гласившее: «Каждый должен четырежды в год предьявлять письменный отчет о своей деятельности».

В письме к Э. Роде от 19 марта 1874 г., уже по выходе в свет второго «Размышления», изображен душевный фон, феноменологически говоря, «горизонт», или «жизненный мир», всего задуманного предприятия: «Что я моими излияниями выказываю изрядную дилетантскую незрелость, это мне хорошо известно; но для меня крайне важно раз навсегда извергнуть из себя весь накопившийся во мне полемически негативный материал; я хочу сначала живо пропеть всю гамму моих неприязней, вверх и вниз, притом столь ужасающим образом, чтобы «дрожали стены». Позднее, спустя пять лет, я брошу всякую полемику и примусь за «хорошую книгу». Но сейчас мне как следует заложило грудь от сплошного отвращения и подавленности, я должен прочистить горло — будет ли это пристойно или непристойно — лишь бы покончить с этим навсегда. Мне остается пропеть еще одиннадцать прекрасных мелодий» (Вг. 4, 210—211).

Из замысленного ряда удалось осуществить лишь четыре очерка: «Давид Штраус, исповедник и писатель» (1873), «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), «Шопенгауэр как воспитатель» (1874), «Рихард Вагнер в Байрейте» (1875—1876). Публикуемое здесь второе размышление «О пользе и вреде истории для жизни» было написано в октябре — ноябре 1873 г. и вышло в свет в феврале 1874 г. в издательстве Э. В. Фрицша в Лейпциге.

Это маленькое сочинение, своего рода введение в мировоззрение Ницше, представляет особый интерес с точки зрения становления, или начального самоопределения, ницшевской мысли вообще. Здесь, как и в «Рождении трагедии», отчетливо просматривается еще «черновая»

стадия становления этой мысли, первые пробы самостоятельности, идущей уже собственным путем, но с постоянной оглядкой на духовно родственные ориентиры, как бы в инстинктивном поиске союзнических парадигм,—не от неуверенности в себе, а скорее из естественного позыва вписаться в культурную топику и испытать себя по части врожденных *Wahlverwandschaften*, избирательных средств. Такова, по видимому, участь всякой избранной мысли, очерченной кругом «годов учения» и, значит, не вступившей еще в зону «странничества»: искать и опознавать себя не в надменном солипсизме самоизоляции, а в открытости «родному и вселенскому», в неизбывной гравитации к «своему чужому». Если «Рождение трагедии» в данности своих первоинтуиций, не отягченных еще «примесью современной вещей», тяготело в целом к Гёльдерлину, любимейшему герою отроческих лет и уже провидцу дионисической Греции, то асимптотической точкой, ориентирующей параболический ход мысли во втором «Несвоевременном», предстает, несомненно, Гёте. Тон задан уже самим началом книги, исконно гётевским *ceterum senso*, звучащим словно некий камертон, по которому будет настраиваться весь умозрительный оркестр рефлексии. Объяснять это прямым влиянием *текстов* Гёте было бы не вполне корректно; говорить скорее всего следовало бы о прямом влиянии *духа* Гёте, ибо речь идет, во-первых, не о поэте Гёте, а о Гёте-мировоззрителе (точнее, природовоззрителе) и, во-вторых, — момент, тем более значительный, — о Гёте, к тому времени еще не открытым, даже полностью не опубликованном (в части естественнонаучного наследия), Гёте, стало быть, воздействующем не «*текстами*», а непосредственными самоинспирациями; с этой точки зрения *гётеанизм* второго «Несвоевременного» производит ошеломляющее впечатление, прежде всего в срезе судеб становления мысли самого автора. Что «*линия Шопенгауэра*», неоднократно засвидетельствованная самим Ницше, играла первостепенную роль в этом становлении, — факт, не вызывающий никаких сомнений; гораздо более важной — ибо подспудной, почти что незарегистрированной — представляется мне «*линия Гёте*», нашедшая чистейшее осуществление (замечу в скобках, по тем временам едва ли и не уникальное) в названном сочинении; больше того, выглядящая не столько осуществлением, сколько *обещанием*, как бы неким самопрограммированием на будущее мысли молодого философа. Впечатление от книги таково, как если бы сверхчужственным автором ее (в смысле: *гением, инспиратором, мусажетом*) был сам Гёте, датированный текущим моментом 1873 г., а не «кончившийся» годом своей смерти; этот второй (конечный) Гёте, отбывший срок своей земной жизни и ограниченный датой смерти, мог быть кладезем для неисчислимых диссертаций и компиляций; чем он не мог уже быть, так это автором-инспиратором, продолжающим творить — поверх всякого ученого гётеведения — через «*свое чужое*». Но именно таков он в «историческом» размышлении Ницше: не прошлый, а настоящий, ибо — заметим это, — будь он здесь прошлым, именно, великим долгожителем в стоп-кадре отрезка 1749—1832, книге был бы подписан тем самым самоубийственным приговором; если корень всех зол современного «исторически» образованного человека — в обремененности памяти прошлым, не дающим жить в настоящем и по-настоящему, то какое же почетное место было бы отведено в этой памяти «*прошлому*» Гёте, на сей раз уже не стимулу к творчеству, а мощному тормозу всякого творчества? Не значило бы это механически очутиться в западне парадокса «*лжеца-критянина*»: если прошлое обременительно, то и Гёте, поскольку он принадлежит уже прошлому, есть бремя, — взывать в данном случае к Гёте не значит ли вдвое обременять свой выпад против бремени? Что Гёте именно в этом смысле отрицал прошлое, бесспорно. «Нет никакого прошлого, — говорит Гёте, — по которому

следовало бы томиться, есть только вечно-настоящее, образующееся из расширенных элементов прошлого, и подлинное томление должно всегда быть продуктивным, чтобы созидать нечто новое и лучшее» (*Goethe. Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller. S. 38*). Отсюда решительный негативизм Гёте по отношению к истории, которая видится ему «самим абсурдом» (*ibid., S. 64*), «неблагодарнейшей и опаснейшей специальностью» (Письмо к Ф. Якоби от 7 июля 1793 г.— *Goethe. Werke/Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. IV. Bd 10. Weimar, 1887—1919. S. 88*). Вот, по Гёте, типичный образчик этого абсурда и неблагодарности—запись Эккермана от 15 октября 1825 г.: «До сих пор человечество верило в героический дух Лукреции, Муция Сцеволы, и эта вера согревала и воодушевляла его. Но теперь появилась историческая критика, которая утверждает, что этих людей никогда и на свете не было, что они не более как фикция, легенда, порожденная высоким патриотизмом римлян. А на что, спрашивается, нам такая убогая правда! Если уж у римлян достало ума их придумать, то надо бы и нам иметь его настолько, чтобы им верить». Вывод из сказанного так и рвется наружу: «Лучшее, что мы имеем от истории,—возбуждаемый ею энтузиазм» (*Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften/Hrsg. von R. Steiner. Bd 5. Dornach, 1982. S. 489*). Но вот что самое интересное: приведенными отрывками (число их бесконечно) исчерпывается весь пафос ницшевской книги; по существу, вся она вращается вокруг этих ориентиров—и, однако, *гётеанизм* ее явлен не цитатной панихидой над великим, но (слава Богу!) усопшим «олимпийцем», а воскрешением духа самого Гёте: *ровно столько прошлого, сколько необходимо для свершения настоящего*.

Вопрос хоть и сослагательно заданный, но эвристически неопенимый: как бы сложились дальнейшие судьбы этого ума, держись он и в будущем гётевского духа столь же безошибочно, как во втором «Несвоевременном»? Удивительно, что маяк Гёте никогда не переставал светить этому одинокому Колумбу познания,—присутствием Гёте овеваны практически все его поздние сочинения. Рудольф Штейнер, познакомившийся с этими сочинениями в год роковой болезни Ницше, был поражен сродством их с собственными работами (тогда еще исключительно гётеведческими, но в перспективах гётеанизма XX в.): «Независимо от него и на иных путях, чем он, пришел я к воззрениям, созвучным с тем, что высказал Ницше в своих сочинениях «Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали» и «Сумерки идолов». Уже в моей вышедшей в 1886 г. маленькой книге «Теория познания гётевского мировоззрения» выражены те же взгляды, что и в названных трудах Ницше» (*Steiner R. Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Dornach, 1977. S. 9*). Возникает вопрос: если так, то отчего же случился срыв в безумие? Вопрос необыкновенной значимости, так как, держась гётевского курса, сорваться в безумие не дано никому, в какие бы бездны его ни тянуло; Гёте—«наименее сумасшедший из людей», по прекрасной характеристике Поля Валери (*Valéry P. Oeuvres. T. 1. Gallimard, 1957. P. 539*),—в этом смысле не только предельно чужд, но и предельно противопоставлен катастрофическим модуляциям ницшевской мысли. Налицо парадокс предельной близости и предельной чуждости, парадокс, в целом определяющий всю специфику судеб Ницше. Я думаю, ответ коренится в половинчатом усвоении Гёте; можно сказать и так: из комплексного двуединства «теории познания гётевского мировоззрения» усвоенным оказалось только «мировоззрение»—«теория познания», или методологические матрицы гётевского естествознания, осталась вне внимания. Говоря иначе, второе «Несвоевременное» совершенным образом воплощало общий *стратегический* пафос мировоззрения Гёте (парадигма «истории» как раз

соответствовала этой задаче). Оставался открытым вопрос о *тактических* частностях, о «как» этого мировоззрения. Характерно, что сразу же по окончании «Несвоевременных размышлений» в центре внимания Ницше оказывается *естественнонаучная* проблематика; он уходит в нее с пылом, не уступающим по интенсивности столь недавнему еще погружению в проблематику «Рождения трагедии». Этот поворот, смутивший многих, не был в сущности столь уж неожиданным, так как между филологической мистикой «Рождения трагедии» и естественнонаучным горизонтом «Человеческого, слишком человеческого» пролегал своеобразный фильтр гётевского мировоззрения, пройти через который и значило уже оказаться в зоне *познания,сообразного духу времени*, т. е. в зоне *естествознания*. Важно и другое: если принять в качестве некоего характерологического априори тот очевиднейший факт, что будущее Ницше никак не могло бы ограничиться *профессионально* филологической топикой в рамках одной беговой дорожки с «*коллегами*» Вилламовицем-Мёллендорфом и Эрвином Роде, то дебют гениального юноши действительно таил в себе опасные возможности. Я начал с вопроса: как бы сложились судьбы этого ума, держись он и дальше гётевского духа с такою же твердостью, как во втором «Несвоевременном»? Теперь я вынужден сделать шаг назад и предложить новый вспомогательный вопрос: как бы они сложились, не приди он вообще к гётевскому духу? Путь от «Рождения трагедии» к «Несвоевременным» не был единственным и безальтернативным; потенциально дебют просвечивал и иными направлениями. Совершенно очевидно, что разрыв контракта с филологией должен был непременно обернуться поиском мировоззрения, но очевидно и то, что поиск этот шел по многим линиям. Допустим задним числом, что из конкурирующих мировоззрительных возможностей «Рождения трагедии» верх одержала бы, скажем, чисто *мистическая*; как знать, может быть, мы имели бы тогда вместо *Фридриха Ницше* некий досрочно реализованный и персонафицированный кружок будущих мюнхенских *космиков* с их более чем сомнительными идеологическими судьбами? Или, скажем, вагнеровски окрашенная возможность *героического германства*; здесь уже автору «Рождения трагедии» явно пришлось бы опережать тематический план немецкого национализма, от Ю. Лангбена и Х. С. Чемберлена до деятелей так называемой консервативной революции (но ведь именно эту нереализованную и всячески подтасовываемую Архивом возможность и раздул национал-социализм в своих печальной памяти солдафонско-романтических интерпретациях Ницше!). Как бы то ни было, реальностью оказался *Гёте*, гётевское мировоззрение с уже неизбежным креном в сторону *естественнонаучного познания*.

Но тут-то, по-видимому, и случилась размолвка с Гёте: если сочинение «О пользе и вреде истории для жизни» было блестяще выдержанным экзаменом по гётевскому *мировоззрению*, то уже «Человеческое, слишком человеческое» отталкивалось от *теоретико-познавательных* предпосылок, едва ли в чем-нибудь созвучных с гётевскими. Здесь не место выяснять причины случившегося (об этом — ниже, в разделе примечаний к «Человеческому, слишком человеческому»); но вот что характерно: ища науку к уже обретенному *мировоззрению*, Ницше, по сути, перепрыгнул через *сообразную этому мировоззрению теорию познания*, налетев с размаху на «Веселую науку» и приняв ее за искомое; между тем наука (пусть самая «*веселая*»), не фундированная *теоретико-познавательным* тылом, сулила все что угодно, кроме устойчивости и надежности. На проверку оказывалось, что гётеанизм второго «Несвоевременного» опирался (в «Человеческом, слишком человеческом») не на сообразную теорию познания, а на своеобразный *теоретико-познавательный нигилизм*, расцвеченный самыми сомнительными тонами

философских предпочтений, от скепсиса и релятивизма до шоковых контактов с вульгарнейшим материализмом. Речь шла (и уже до самого конца) все о той же борьбе с бременем прошлого в духе второго «Несвоевременного»; надо было справиться не больше и не меньше, как со всем прошлым Европы, и в этой стратегической панораме легкомысленное пренебрежение тактикой (в срезе теории познания) сыграло роковую роль. Было бы лишь полуправдой отрицать у Ницше, вслед за Ясперсом, наличие вообще теории познания; таковой у него действительно нет, если иметь в виду более или менее законченную конструкцию мысли; но есть по крайней мере поиск таковой, тем более *симптоматичный*, что обусловленный наперед заданным мировоззрением (в духе Гёте) и, стало быть, уже связанный *колоссальными* обязательствами. Вот вкратце некоторые вехи этого поиска. Любопытно, что *начало* выглядело еще весьма обещающим: тема *сомнения* в линии Декарта, но и в более радикальной тенденции. «Следует сомневаться похлеще, чем Декарт» (Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit 1882/83—1888. Bd 14. S. 5)—это звучит уже совсем по-гуссерлевски и, значит, вполне еще по-гётевски, если учесть близость исходных позиций феноменологии и гётевской теории познания. Каков же первый плод подобного сомнения: «Это почти комично, когда наши философы требуют от философии начать с критики *способности познания*... Познавательный аппарат, желающий познать самого себя!! Следовало бы преодолеть абсурдность этой задачи! (Желудок, поедающий самого себя!—)» (ibid., S. 3). Но от такого абсурдного сравнения мысли с желудком и следующего отсюда отрицания самой возможности *критики познания* (не в кантовском, а как раз в гётевском смысле) оставался один шаг до абсолютного теоретико-познавательного самоубийства, в форме *ли* позаминутного у Г. Тейхмюллера «перспективизма» или на манер сияминутных одноразовых позитивистских «констатаций». Читать разбросанные фрагменты Ницше на эту тему—сущая мука; мысли предстают жуткая имажинация пожирающей себя рефлексии, с каждым новым шагом проваливающейся в пустоту и отрицающей уже даже собственный позитивизм,—такую вот *амуницию* предпочел этот завоеватель, идя в поход на прошлое Европы! Такой смехотворной кольчугой *познания* вздумал он обезопасить демарш своего могучего мировоззрения, швыряя перчатку вызова тысячелетиям! После сомнительных предпосылок «Человеческого, слишком человеческого», уронивших задание второго «Несвоевременного», уход в карнавальное роскошество «Веселой науки» выглядел не больше чем уходом от *серьезности* познавательных задач, на которой только и могла настаиваться *действительная* «веселость» науки, в рискованные импровизации притворства и двойной игры, в автоматизацию сплошных самопровокаций, в мучительно ненавистную и уже мучительно неотвязную *психологию актера*, короче, в *патологию*,—гётевский *образ мыслей*, перепрыгнувший через гётевский *метод мыслей*, оказывался уже *правом* во всех смыслах, и исконное задание, загаданное творчеству будущего самим духом Гёте,—погружаться во что угодно, даже в патологическое, не теряя трезвости и не заражаясь патологией, и, значит, выносить, скажем, ураганы ван-гоговской эйфории, *не отрезая себе уха*, или разводиться по-бодлеровски «цветы зла», *не впадая в идиотизм*, или, наконец, философствовать молотом, *не сходя с ума*,—обернулось здесь трагической аберрацией и гримасой судьбы—жалким подобием «*сверхчеловека*» в колыске, катаемой в окрестностях Веймара под в меру сострадательными взглядами случайных прохожих.

Для настоящего издания взят русский перевод Я. Бермана, опубликованный во 2-м томе Полного собрания сочинений Ницше (М. 1909), который сверен и отредактирован.

¹ Из письма Гёте к Шиллеру от 19 декабря 1798 г. // *Гёте И. В., Шиллер Ф.* Переписка. Т. II. С. 176.—159.

² при всем том я думаю (лат.).—159.

³ См.: *Гёте И. В.* Поэзия и правда // Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1976. С. 489.—160.

⁴ *Goethe.* Naturwissenschaftliche Schriften / Hrsg. von Rudolf Steiner. Bd 5. Dornach, 1982. S. 450.—165.

⁵ Из письма Нибура к Николовиусу от 15 сентября 1821 г. // *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr.* Bd 2. Hamburg, 1838. S. 480.—166.

⁶ От осадка жизни они надеются получить то, чего не могло дать первое страстное движение (англ.).—Эти стихи принадлежат не Юму, а цитируются Юмом из пьесы Джона Драйдена «Аурангзеб», акт IV, сц. 1, в 10-й части «Диалогов о естественной религии». Ницше воспроизводит не совсем точно: в оригинале вместо hope стоит think.—166.

⁷ Из стихотворения *Дж. Леонарди* «Il poeta a sè stesso».—167.

⁸ Очевидно, парафраз евангельского «предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Лук. 9, 60).—174.

⁹ *Гёте.* О немецком зодчестве // *Гёте И. В.* Об искусстве. М., 1975. С. 71.—175.

¹⁰ *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. Bd. I. Leipzig, 1944. S. 321.—175.

¹¹ Из письма Нибура к К. фон Савиньи от 16 февраля 1817 г. // *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr.* Bd 2. S. 289.—175.

¹² Фауст I 1339—1341.—178.

¹³ пусть свершится истина, хотя бы погибла жизнь (лат.).—180.

¹⁴ Ницше цитирует собственное определение культуры из первого «Несвоевременного размышления» (W. I, 140).—182.

¹⁵ *Grillparzer.* Werke / Hrsg. von Stefan Hock. T. 13: Studien zur Literatur. S. 397. Ницше цитирует неточно, с сокращениями и перестановками. У *Грильпарцера*: «Мы все испорчены, мы, новейшие немецкие поэты, нашим вечным чтением древних, чужих авторов. Мы едва ли в силах представить себе, как выражается ощущение у наших современников. Мы заставляем ощущение проделывать скачки, которых оно теперь само не делает. Мы ощущаем с помощью абстракций. Оттого публика уже не умеет ориентироваться в театре и наслаждается халтурой или бессознательными тшцаниями новичков. Публика может быть послушной как раз там, где так называемые шедевры преподносятся ей на манер арифметического примера. Шиллер был последним популярным настоящим поэтом, и даже избыток слов, который ставится ему в упрек читающим критиком, оказывается для зрителя связующим мостом, посредством которого он шаг за шагом и без напряжения карабкается на высоты труднейших ситуаций и проявлений характера. Шекспир испортил всех нас, новейших писателей».—184.

¹⁶ Из стихотворения *Шиллера* «Die Worte des Glaubens».—186.

¹⁷ *Гёте.* Шекспир, и несть ему конца // *Гёте И. В.* Об искусстве. С. 412.—189.

¹⁸ тела... жалкие крохи (лат.).—189.

¹⁹ Ницше соединил здесь две различные цитаты из *Грильпарцера*. Первая до слов «тысячи мелких причин» взята из «Эстетических штудий» 1822 г. См.: *Grillparzer.* Werke. T. 12: Studien zur Aesthetik. S. 66. Продолжение со слов «Каждый человек» — из «Исторических штудий» 1846 г. (Ibid. T. 11: Studien zur Philosophie und Geschichte. S. 57).—195.

²⁰ Из академической речи Шиллера, прочитанной в Иене 26 мая 1789 г.: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte // *Schiller.* Werke: In 5 Bänden. Bd 3. Weimar, 1961. S. 285. Курсив в тексте принадлежит Ницше.—196.

²¹ Из письма Гёте к Шиллеру от 25 февраля 1798 г. // *Гёте И. В., Шиллер Ф.* Переписка. Т. II. С. 59.—196.

²² *Цёльнер И. К. Ф.* (1834—1882)—немецкий астрофизик, автор работ по фотометрии, астрофизике и теории познания.—196.

²³ историки г-на Тьера (франц.).—198.

²⁴ Именно так озаглавил свою книгу о Ницше Рудольф Штейнер: *Steiner R. Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit.* 1 Aufl. Weimar, 1895.—199.

²⁵ раздавите (франц.).—200.

²⁶ *Гольцендорф Ф. фон* (1829—1889)—немецкий криминалист и публицист.—200.

²⁷ обыкновенный либеральный теолог (лат.).—200.

²⁸ действие на расстоянии (лат.).—201.

²⁹ *Вагнер.* Нюрнбергские Мастерзингеры. Акт 3. Сц. 1 // *Wagner R. Die Musikdramen.* S. 461.—202.

³⁰ Из письма Гёльдерлина к И. фон Синклеру от 24 декабря 1798 г. // *Hölderlin F. Sämtliche Werke und Briefe.* Bd 4. Berlin, 1970. S. 333.—203.

³¹ *Гёте.* Изречения в прозе // *Goethe. Naturwissenschaftliche Schriften.* Bd 5. S. 384.—204.

³² См. главу «Личность Ньютона» в «Материалах для истории учения о цвете» Гёте (*Goethe. Naturwissenschaftliche Schriften.* Bd 4. S. 339).—205.

³³ См.: *Wackernagel W. Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte. Kleinere Schriften.* Bd 2, Leipzig, 1873.—208.

³⁴ без гнева и пристрастия (лат.).—211.

³⁵ творящая природа (лат.).—211.

³⁶ Из стихотворения Гёте «Zu den Leiden des jungen Werthers».—212.

³⁷ Отсюда и до конца главы цитируется «Философия бессознательного» Э. фон Гартмана. См.: *Hartmann E. von. Philosophie des Unbewußten.* 4 Aufl. Berlin. 1872.—213.

³⁸ *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte / Hrsg. von E. Gans.* Berlin, 1840. Einleitung.—214.

³⁹ из действующих причин... из конечной причины (лат.).—214.

⁴⁰ утонченности восприятия... «Немецкий ум оставляет впечатление чего-то вывихнутого, чего-то притупленного, неуклюжего и несчастного» (англ.).—216.

⁴¹ Ницше имеет в виду следующий отрывок из «Новых паралипомен» *Шопенгауэра*: «Часто говорят о республике ученых, но не о республике гениев. В последней дело обстоит следующим образом: один великан кличет другому через пустое пространство веков; а мир карликов, проползающих под ними, не слышит ничего, кроме гула, и ничего не понимает, кроме того, что вообще что-то происходит. А с другой стороны,—этот мир карликов занимается, там внизу, непрерывными дурачествами и производит много шума, носится с тем, что намеренно обронили великаны, провозглашает героев, которые сами—карлики и т. п.; но все это не мешает тем духовным великанам, и они продолжают свою высокую беседу духов» (*Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 514).—217.

⁴² не щадя своей дорогой жизни (лат.).—218.

⁴³ *Готшед И. К.* (1700—1766)—немецкий писатель, критик, теоретик и реформатор, представляет собою едва ли не наиболее влиятельную, до Лессинга, фигуру в немецкой литературе. *Рамлер К. В.* (1725—1798)—немецкий поэт века Просвещения, эпигон Горация и автор подражательных, напыщенно патетических од.—223.

⁴⁴ См.: *Платон.* Государство 414 а—415 с.—225.

⁴⁵ мысля, следовательно, существую... живу, следовательно, мысля (лат.).—226.

⁴⁶ В рус. пер. В. О. Нилендера: «Владыка, чье прорицалище существует в Дельфах — не говорит и не скрывает, но означает» (*Гераклит Ефесский*. Фрагменты. М., 1910. С. 35).—229.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

MENSCHLICHES, ALLZUMENSCHLICHES

«Возникновение этой книги,— вспоминал Ницше в «Ессе Ното»,— относится к неделям первых байрейтских фестшпилей; глубокая отчужденность от всего, что меня там окружало, есть одно из условий ее возникновения... В Клингенбрунне, глубоко затерянном в лесах Богемии, носил я в себе, как болезнь, свою меланхолию и презрение к немцам и вписывал время от времени в свою записную книжку под общим названием «Сошник» тезисы, сплошные *жесткие psychologica*» (W. 2, 1119—1120). Из этих *psychologica* выросли два объемистых тома, озаглавленные «Человеческое, слишком человеческое». Работу над книгой Ницше начал в Сорренто, куда он вынужден был переехать осенью 1876 г., прервав по состоянию здоровья университетские лекции и взяв годичный отпуск. 1-й том вышел в свет в мае 1878 г. в издательстве Э. Шмейцнера в Хемнице. Книга произвела впечатление взорвавшейся бомбы, особенно в вагнеровских кругах; налицо был самый бесцеремонный разрыв с прежними ценностями: эллинством, христианством, метафизикой, Вагнером, Шопенгауэром. Вагнер едва ли не первым откликнулся на книгу агрессивной статьей «Публика и популярность», напечатанной в августовской за 1878 г. тетради «Байрейтских листков» и открывшей серию нападок на «отступника» со стороны бывших единомышленников. «Книга твоего брата,— писала Козима Вагнер Э. Ницше весной 1879 г.,— опечалила меня; я знаю, он был болен, когда сочинял все эти в интеллектуальном отношении столь ничтожные, а в моральном столь прискорбные афоризмы, когда он, человек глубокого ума, трактовал поверхностно все серьезное и говорил о вещах, ему неизвестных; хоть бы Небо дало ему тогда настолько здоровья, чтобы, по крайней мере, не публиковать этого печального свидетельства своей болезнью!.. Автор «Шопенгауэра как воспитателя» смеется над христианством!.. Позволь же нам молчать об этом; автора этой книги я не знаю, твоего же брата, давшего нам так много прекрасного, я знаю и люблю, и это сохранится во мне» (*Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. Bd 2. Abt. I. S. 312—313*). Среди версий, пытающихся объяснить этот резкий поворот Ницше от метафизики и идеализма к позитивистически окрашенному реализму, наибольшее распространение получили два предположения: одно, исходящее из байрейтских кругов и сводящее ситуацию просто к зависти (он-де завидовал Вагнеру как музыканту и не смог вынести отрицательного отношения Вагнера к написанной-де им опере), и другое, объясняющее казус апелляцией к «злому демону» — одному из новых друзей Ницше, доктору Паулю Рэ, с которым Ницше сдружился в Сорренто и тлетворного влияния которого он не мог-де избежать. Эта вторая версия, снявшая особую популярность после выхода в свет книги о Ницше Лу Андреас-Саломе (*Andreas-Salomé L. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894; 3 Aufl. Dresden, 1924*), бывшей ученицы и подруги философа, известной также по биографиям Рильке и Фрейда, не в меньшей степени, чем первая, не выдерживает критики, но и в такой же мере предстает образчиком чисто обывательской интерпретации. Дружба (впрочем, кратковременная) с Паулем Рэ (1849—1901), философом и психологом, автором книг «Психологические наблюдения» (1875) и «Происхождение моральных

чувств» (1877), действительно сыграла немаловажную роль в переломе ницшеовского мировоззрения; роковое влияние Рэ, совратившего «юного Зигфрида» от горних восторгов и грез к гистологическим беспощадному реализму (или «рэализму», в транскрипции злых языков), оказывалось наспех надуманным мифом в условиях читательского и почитательского шока. Тематический и умозрительный круг «Человеческого, слишком человеческого» сложился еще до встречи с Рэ, когда томлящийся своим вагнерианством и артистической метафизикой Ницше тайне зачитывался Контом, Дюрингом и Ф. А. Ланге, мечтая променять филологический ангажемент на естественнонаучное ученичество; общение с Рэ не совратило его, а лишь катализировало уже предпочтенную тональность мышления, так что в каком-то смысле само это общение предопределялось свершившимся переломом к новому мировоззрению. Характерно, что, даря Ницше свою книгу «Происхождение моральных чувств», вышедшую годом *раньше* «Человеческого, слишком человеческого», Рэ счел уместным сделать следующую дарственную надпись: «Отцу этой книги с благодарностью от ее матери», что — при всей скидке на развлекательные обертоны смысла — вносило бесспорную ясность в вопрос о влиянии.

Компенсацией байрейтской ярости стала для Ницше поддержка со стороны глубоко им ценимого Я. Буркхардта, назвавшего «Человеческое, слишком человеческое» «державной книгой» (*das souveräne Buch*) и сказавшего о ней, что она «увеличила независимость в мире» (Ницше с гордостью процитировал эти слова в письме к П. Гасту от 31 мая 1878 г. — Вг. 5, 329). Для понимания генеалогии книги и во избежание отчужденного, внеличного, структуралистского ее прочтения, как текста-в-себе и неизбежным образом только позитивистского текста, крайне важно позднее признание автора о предпосылках ее возникновения: «То, что тогда у меня решилось, был не только разрыв с Вагнером — я понял общее заблуждение своего инстинкта, отдельные промахи которого, называйся они Вагнером или базельской профессурой, были лишь знаменем. *Нетерпение* к себе охватило меня; я понял, что настала пора сознать *себя*. Сразу сделалось мне ясно до ужаса, как много времени было потрачено — как бесполезно, как произвольно было для моей задачи все мое существование филолога. Я стыдился этой *ложной* скромности... Десять лет за плечами, когда *питание* моего духа было совершенно приостановлено, когда я не научился ничему годному, когда я безумно многое забыл, корпя над хламом пыльной учености. Тщательно, с большими глазами пробираться среди античных стихотворцев — вот до чего я дошел! — С сожалением видел я себя вконец исхудавшим, вконец изголодавшимся: *реальностей* вовсе не было в моем знании, а «идеальности» ни черта не стоили! — Поистине, жгучая жажда охватила меня: с этих пор я действительно не занимался ничем другим, кроме физиологии, медицины и естественных наук... «Человеческое, слишком человеческое», этот памятник суровой самодисциплины, с помощью которой я внезапно положил конец всему привнесенному в меня «мошеничеству высшего порядка», «идеализму», «прекрасному чувству», «Богу» и прочим женственностям, — было во всем существенном написано в Сорренто» (W. 2, 1120, 1122). В этом признании таится ключ к разгадке, собственно адекватному восприятию не только «Человеческого, слишком человеческого», но и всех последующих сочинений Ницше. Надо помнить одно: речь идет не об отвлеченных идеях какого-то мировоззрения с видами на общезначимость (философия Ницше на кунофишеровский манер), а об интимнейших нюансах личной биографии, и оттого любая попытка «*обобщения*» грозит здесь самыми непоправимыми промахами: жуткое пугало ницшеанства, вот уже целое столетие терроризирующее гуманитарных «*пай-маль-*

чиков» культурных инкубаторов всех стран, оказывается в этом смысле не объективной интерпретацией, а клиническим симптомом, свидетельствующим о вполне объективных неполадках в умственном строе самих интерпретаторов,— своего рода бумерангом культуры, сияющей охранить себя от порчи и тем самым насылающей на себя порчу. Для академической философии, редуцирующей себя без остатка к сократическому «*ти эсти*», «*что есть*», и строго блюдущей правила обязательной (и уже обще-обязательной) каталогизации и инвентаризации, Ницше навсегда останется иррациональным корнем «*кто*», ускользающим от штамповок и оставляющим всякий раз — не без крупниц, а то и целых бочек соли — визитные карточки «*оскорбительно ясных*» рациональных шлаков, уместных разве что в проекции «*отдела кадров*»: «*имморалист*», «*атеист*», «*антихрист*», словом, некую коллекцию анкетных «*что*», вполне достаточных для безответственно-профессиональных интерпретаций и ни на что не годных по существу. Существо же — негативно фиксируемое в технике сплошных провокаций и самопровокаций — таково, что в отрыве от *индивидуального целого* (всей его *неповторимости*) бессмысленным оборачивается каждый рознично фетишизируемый общеобязательный штамп; коллекция кривых зеркал, или «*что*» Фридриха Ницше, вдребезги разбивается при соприкосновении с неделимой (буквально: индивидуальной) загадкой его «*кто*». «*Имморалист*» — да; но овеянный глорией такой необыкновенно яркой, нестерпимо живой моральной чистоты, которую след бы занять иному блюстителю полицейски осмысливаемого долга. «*Атеист*» и «*антихрист*» — да; но вот же, туринские торговки виноградом обнаружили несравненно большие способности по части строго феноменологической процедуры «*узрения*», нежели легион дипломированных философов («*профессоров*» как-никак!): они-то и узрели сквозь личину «*безбожника*» лик подлинно христианской распинаемой святости! «*Кто*» Ницше: музыкально выражаясь, единство «*темы*» в лабиринте «*вариаций*», его же собственными словами: «*больше поле битвы, чем человек*», — во всяком случае: *проблема*, и как проблема — проблема масок, и как проблема масок — проблема *физиогномики* масок. «*Шопенгауэрианец*», «*вагнерианец*», «*романтик*» — «*метафизикус*» старокоренного классического закала, вдохновенно разыгрывающий чужие роли за счет собственной и немой; не удивительно, что ледяной компресс, наложенный на перечисленные маски под учетливо-неучитливой семантикой титула «*Человеческое, слишком человеческое*», да еще и с посвящением Вольтеру, с явной гримасой оскала в сторону прежних идеалов — стало быть, «*Человеческое, слишком человеческое*», прочитываемое как «*Черта с два, или Как вам будет угодно!*», — сразу же получил толкование «*измены*» и «*отступничества*». Что же, собственно, произошло? Наличие масок предполагало непременный маскарад, виртуозную импровизацию притворств, рассчитанных на то, чтобы сбить с толку «*читающих бездельников*» («*Заратустра*») и спасти бережно несомую *чашу Грааля* от назойливых прикосновений. Этот переодетый под кондотьера *Парсифаль* полагал перехитрить самого Клингзора зычным цинизмом и рыками брани в адрес... общезначимого — по крайней мере «*байрейтски*» общезначимого — Парсифаля («*казус Ницше*» с прямыми видами уже на клинику: Парсифаль в этом случае оказывался... истекающим кровью *Амфортасом*). Скандал вокруг «*Человеческого, слишком человеческого*» и уже в катастрофическом нарастании вокруг всех последующих сочинений, ситуация изолганного (вплоть до демона-заступника национал-социализма) Ницше объясняется и разъясняется единственно в этом пункте: ключ к разъяснению я нахожу в акупунктурной зоне слова «*unzeitgemäß*» — «*несвоевременный*». Об этом свидетельствуют едва ли не все «*показания*» близких и случайных знакомых: атмосфера «*святости*» и «*праведности*» оведала

будущего «безбожника» с детских лет. Уже одному гимназическому товарищу, впрочем довольно скептическому во всем остальном, приходит в голову сравнение с «двенадцатилетним Иисусом в храме»; «маленький пастор» — это прозвище пристало к нему еще с самых первых классов школы («он мог декламировать библейские речения и церковные песнопения с таким выражением, что это почти исторгало слезы у слушателей»); удивительный факт: какой индикатор святости мог бы сравниться по точности с детским? — но вот же и сама точность: в присутствии этого подростка *нельзя было* осмелиться на грубое или сальное слово; сохранился рассказ: какой-то однокашник хлопает ладонью по рту и восклицает: «Нет, этого нельзя говорить при Ницше!» — «Что же он тебе сделает?» — «Ах, он смотрит на тебя так, что слово застрекает во рту». Ну так вот, с какого-то момента этому «праведнику» довелось-таки ощутить шок собственной неуместности, окрещенной им как «*несвоевременность*», — на фоне однозначно ненавистной и всегда бранной толкуемой «*современности*». Попасть из единственно уместной (в личном плане) монашеской кельи в университетскую аудиторию, да еще и в маске «*профессора*», — право, «*музыкант*», сидящий в Ницше (в сущности внутренний *sensor vitae*), должен был бы зажать уши от этого диссонанса. Критика «*святого*», начиная с «Человеческого, слишком человеческого» и до «Ессе Ното», предстает в таком освещении виртуозной техникой «*заметания следов*»; в контрапункте личной биографии эта техника обернулась отказом от профессуры и профессиональным скитальчеством, словно бы речь шла о преследовании и — еще раз — заметании следов (может быть, стоило бы в этой связи обратить внимание на семантические подвохи, сопровождающие у Ницше неожиданные поминания «*Сибири*»: сам Иисус в невообразимо искривленном и все же поддающемся реставрации смысловом интерьере «*Антихриста*» оказывается достойным «*Сибири*!»). Начиная с «Человеческого, слишком человеческого», поведенческий канон базельского экс-профессора транспарирует явными нотками психологии преступника, отказавшегося от постоянного местожительства (*Wir, Heimatlosen*) и предпочевшего ему регулярные переходы через Сен-Готард (в буквальном смысле: Верхний Энгадин — Италия); так называемое собрание сочинений Ницше расшифровывается здесь как непрерывная серия террористических актов, осуществляемых по всей Европе, — любопытно было бы сравнить специфику этого «*инкогнито*» с киркегоровской; пространственно локализованное «*инкогнито*» Киркегора, достигаемое фокусничеством многочисленных псевдонимов, оборачивается здесь просто ситуацией перманентного бегства. Анахронизм в годах пугал манией преследования: самым потрясающим открытием предстало, пожалуй, то, что «*святой*» в конце XIX в., стало быть в самом разгаре строительства «*хрустального дворца*», мог бы оказаться решительным «*идиотом*» — здесь, очевидно, пункт шока, испытанного при соприкосновении с Достоевским: в «*Идиоте*», замысленном как «роман о Христе», бывший профессор филологии панически вычитывал собственную жизнь (одновременно читывая ее в том же «*Антихристе*» в мучительно родной и оттого «*атеистически*») замечаемый образ Иисуса: пассаж, характеризующий Иисуса как «*идиота*» и вычеркнутый из первого издания сестрой в фарисейской заботе о псевдохристианской репутации «*брата*», прочитывается как прямая автобиографическая инкрустация в гносис Евангелий, имеющая, впрочем, точки опоры в традициях эсотики: от сказочного «*Иванушки-дурачка*» — все того же «*Парсифаля*», — транспарирующего мистериальным ликом «*Иоанна*», до, скажем, «*идиота*» в диалогах Николая Кузанского, посрамляющего «*мудрость мира сего*»). Позитивизм «Человеческого, слишком человеческого» предстает в этом плане неким искусственно сфабрикованным алиби пушкинского

«бедного рыцаря», заслоняющегося Дарвином, чтобы не прослыть... идиотом; воспринимать его в кунофишеровском ключе, стало быть в одном ряду с Контом, Спенсером, Дюрингом и т. д., значило бы разрушить сам этот ряд, который в данном случае выступает как реквизит масок, а вовсе не как мировоззренческое кредо. И когда позднее автор «Ессе Ното» в последнем пароксизме страха быть разоблаченным провозгласит, что он не хочет быть святым, а скорее шутом, то маска шутовства (в другом разрезе — самоуглубления, самоосвременивания) как раз и окажется своеобразно герменевтическим подспорьем, корректирующим позитивистское либретто «Человеческого, слишком человеческого».

Для настоящего издания использован русский перевод 1-го тома «Человеческого, слишком человеческого», сделанный С. Л. Франком и опубликованный в т. III Полного собрания сочинений Ницше (М., 1911). Перевод отредактирован и выправлен: устранены многие неточности, особенно досадные в связи с выдающимся философским именем переводчика; восполнены пропуски, допущенные скорее всего из цензурных соображений. Перевод сверялся не только по изданию Шлехты, странным и никак не вяжущимся с respectable маркой издательства образом содержащему ряд искажений (обнаружились два смысловых ляпсуса — см. ниже по ходу примечаний — и множество курсивных несоответствий), но и по старому изданию Петера Гаста.

¹ уныние, угрюмость (лат.).— 233.

² свирепая мать страстей (лат.).— 235.

³ досуг (лат.).— 238.

⁴ В Архиве Ницше сохранилось множество черновых набросков, относящихся к этому Предисловию. Приведем некоторые из них с целью более глубокого осмысления мировоззренческого кризиса, непосредственно предшествующего написанию «Человеческого, слишком человеческого»:

«Человеческое, слишком человеческое: этим заглавием воля намекает на великое *освобождение* — попытку одинокого скинуть с себя каждый предрассудок, говорящий *в угоду* человеку, и идти всеми теми путями, которые уводят на высоту, вполне достаточную для того, чтобы — пусть на одно лишь мгновение — взглянуть на человека *сверху вниз*. Не презирать презренное в человеке, но вопрошать до самого дна: не остается ли нечто достойное презрения в высшем и лучшем, во всем, чем гордился до сих пор человек, в самой этой гордости и в простодушной плоской убежденности его оценок; этот едва ли благонадежный вопрос был лишь *средством* среди всех прочих средств, к которым вынуждала меня *великая* обширная задача. Есть ли у кого желание сопутствовать мне на моем пути? Я не *советую* этого никому. — Но вы хотите этого? Так пойдем же!»

«Кто обладает алчностью высокой и привередливой души и лишь изредка накрывает *свой* стол и находит готовой *свою* пищу, тому грозит нынче немалая опасность. Поверженный в шумливую и плебейскую эпоху, с которой он не в силах хлебать из одной миски, он может с легкостью уморить себя голодом и жаждой либо — в случае если он решится-таки «попробовать» — *отвращением*. Таковой представляла опасность моей юности, ненасытной, тоскующей, одинокой юности; опасность достигла пика, когда я понял однажды, *какие* яства я вкушал и *к чему* соблазняли меня голод и жажда, буйствующие в моей душе. Это было летом 1876 г. Рассвирепев от ярости, оттолкнул я тогда от себя все столы, с которых до этого отведывал пищу, и поклялся себе

лучше уж жить случайно и скверно, лучше уж питаться, подобно зверю, травами и как попало, лучше уж вовсе не жить, чем разделять свои трапезы, как прежде, с «актерской братией», с «цирковыми наездниками духа» — подобные жесткие обороты позволял я себе тогда: ибо мне казалось, что я очутился среди цыган и музыкантов, среди сплошных Калиостро и поддельных людей и соучаствовал в их оболстительных пиршествах, клокоча от гнева, что мне приходилось любить там, где следовало бы презирать».

«Что же, собственно, случилось со мной тогда? Я не понимал себя, но инстинкт действовал как повеление. Должно быть, наше далекое прежнее предназначение распоряжается нами; долгое время изживаем мы одни загадки. Выборочный характер событий, вмешательства и внешние вождения, отталкивание приятнейшего, зачастую почтеннейшего — все это ужасает нас, как если бы временами из нас изнедрялся какой-то произвол, нечто капризное, сумасбродное, вулканическое. Но это всего лишь высший разум и предосторожность нашей будущей задачи. Не угодно ли — так вопрошал я себя с беспокойством — долгому предложению моей жизни быть прочитанным в *обратном порядке*? В прямом порядке, без всякого сомнения, читал я тогда лишь «слова, лишённые смысла».

Великое, непрерывно возрастающее *освобождение*, самовольное чужестранничество, «отчуждение», охлаждение, отрезвление — только это одно и было в те годы моей тоской. Я испытывал все, к чему до этого было вообще привязано мое сердце, я вращал все лучшее и любимейшее и всматривался в его изнанку, я противился всему, на чем доньше утонченно оттачивало себя человеческое искусство клеветы и поношения. Кое-что, остававшееся мне покуда чуждым, обходил я тогда с бережным, даже нежным любопытством, я учился более эластичному восприятию нашего времени и всего «современного». В целом это могло обернуться злоедей и злой игрой; я часто бывал от нее больным. Но решение мое оставалось неизменным, и даже больным умудрялся я делать превосходные мины при моей «игре», злобно обороняясь от каждой развязки, в которой могли бы принять участие болезнь, или одиночество, или изнуренность странничеством. «Вперед! — говорил я себе. — Завтра ты будешь здоров; сегодня же достаточно с тебя и того, чтобы притворяться здоровым». Тогда я прибрал к рукам все «пессимистическое» в себе; моим лекарством была *воля* к самому здоровью, комедия здоровья. То, что я ощущал и *желал* тогда как «здоровье», достаточно внятно и изменчески выражают следующие полжения: «крепкая, кроткая и в основе жизнерадостная душа, настроение, которое не должно было бы остерегаться козней и внезапных взрывов и в своих проявлениях было бы совершенно свободно от ворчащего тона и озлобленности — этих известных неприятных качеств старых собак и людей, которые долго сидели на цепи», — наиболее желательным состоянием казалось мне «свободное витание над людьми, обычаями, законами и привычными оценками» (см.: Человеческое, слишком человеческое, аф. 34. — К. С.). По существу, некая птичья свобода и птичья перспектива, нечто вроде любопытства и презрения одновременно, как это известно каждому, кто безучастно осматривает какую-либо чудовищную всячину, — таковым было наконец достигнутое новое состояние, которое мне пришлось долго выносить».

«Как это случается со всяким, друзья мои, кто долгое время слоняется по оклицам и на чужбине, путь мой перебежали некоторые редкие и небезопасные духи, прежде же всего один, с тех пор навевывающийся все снова и снова, — не кто иной, как сам бог Дионис: тот великий двурушник и соблазнитель, которому я некогда, как вам изве-

стно, со всем «человеческим благоговением» принес в жертву своего первенца,—то была настоящая чадающая жертва юности, в которой оказывалось больше дыму, чем огня!

Тем временем я подучился многому, слишком многому по части философии этого бога — и, должно быть, настанет еще для меня день, исполненный такой тишины и халкионического счастья, что уста мои изольются всем тем, что ведомо мне, — так что я расскажу вам, друзья мои, философию Диониса. Вполголоса, как и полагается, — ибо речь пойдет здесь о вещах таинственных, новых, проблематичных, даже жутких. Что, однако, Дионис является философом и что, стало быть, и боги философствуют, кажется мне довольно сомнительной и поразличному коварной новостью, которая, пожалуй, должна возбудить недоверие именно среди философов, — среди вас, друзья мои, лишь немногие столкнутся с нею, разве что если она не вовремя станет вам известной: ибо среди вас нынче, как мне сообщили под секретом, неохотно верят в богов!» (Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit 1882/83—1888. Bd 14. S. 383—392).— 238.

⁵ В середине 80-х гг. Ницше предполагал существенную переработку «Человеческого, слишком человеческого», которую за отсутствием времени так и не осуществил. Петер Гаст обнаружил среди бумаг Ницше три листка, относящиеся к этой нереализованной задаче и содержащие переработку первых трех афоризмов книги. Я воспроизвожу их здесь в параллельной последовательности, причем аф. 1 переработан с отмеченного места, а остальные два полностью. Уже по этим отрывкам можно составить ясное представление, какой обещала стать книга, ревизованная в стилистической ретроспективе 1886 г. (время написания «По ту сторону добра и зла»). Цитируется по изданию Гаста:

«Напротив, противоположная философия, самая юная и самая радикальная из всех доселе бывших, настоящая *философия становления*, которая нисколько не верит в какое-либо «в-себе» и, стало быть, отказывает в праве гражданства как понятию «бытие», так и понятию «явление», — такая антиметафизическая философия в отдельных, должно быть, случаях (и, вероятно, к аналогичному результату она придет во всех случаях) внушила мне, что эта постановка вопроса ложна, что *не существует никаких противоположностей*, в которые верила прежняя философия, совращенная языком и присущей ему прагматикой огрубления и упрощения, — короче, что необходимо прежде всего *химия основных понятий*, если допустить наличие этих последних. Для того чтобы раз навсегда покончить с такими грубыми и квадратными оппозициями, как «эгоистическое» и «неэгоистическое», «чувственность» и «духовность», «живое» и «мертвое», «истина» и «заблуждение», требуется микроскопическая психология и равным образом выучка во всякого рода оптике исторических перспектив, никогда еще не бывшей и находящейся *под запретом*. Философам, сообразным моей воле и пониманию, противостоела до сих пор *совесть* — моральные, религиозные и эстетические императивы говорили *нет* требуемой здесь методике исследования. Нужно прежде всего избавиться от этих императивов: *нужно вопреки своей совести ампутировать саму эту совесть...* История понятий и преобразования понятий под тиранией оценочных чувств — понимаете ли вы это? Кто обладает достаточной страстью и мужеством, чтобы следовать таким изысканиям? Нынче, когда сопротивление, оказываемое человеком истории своих истоков, его *нежелание* развить зрение для всякого рода *rudenda origo* (постыдное начало (лат.)). — К. С.) принадлежит, быть может, к пику *достигнутого* очеловечения, — не следует ли быть почти *бесчеловечным*, чтобы пробудить волю к зрению, поиску, открытию — именно в обратном направлении?»

«Наследственный недостаток философов. Философы все без исключения страдали до сих пор одинаковым недостатком: они мыслили неисторично, противоисторично. Они исходили из человека, которого являло им их время и окружение, охотнее всего из самих себя и даже только из себя; им казалось, что уже путем самоанализа они достигают цели — знания «человека». Их собственные оценочные чувства (или оценочные чувства их касты, расы, религии, здоровья) принимались ими за абсолютные мерки ценности; ничто не было им более чуждо и противно, чем бескорыстие собственно *научной* совести, которая наслаждается своей свободой в благожелательном презрении к личности, каждой личности, каждой личностной перспективе. Эти философы были прежде всего личностями; каждый из них даже ощущал про себя некое «Я есмь личность», словно бы некую *aeterna veritas* человека, «человека-в-себе». Из подобной неисторической оптики, развитой ими в отношении самих себя, проистекает величайшее множество их заблуждений — прежде всего основное заблуждение, сводящееся к тому, чтобы всюду искать «сущее», всюду предполагать сущее, всюду умалить значимость изменения, становления, противоречия. Даже под *гнетом* культуры, одержимой историзмом (каковой была немецкая культура на рубеже столетий), философам свойственно было выставлять себя по меньшей мере как *цель* всего становления, на которую с самого начала ориентируется все-что-ни-есть: комедия, разыгранная в свое время Гегелем перед замершей от удивления Европой».

3

«Оценка незаметных истин. Признаком более сильного и гордого вкуса (как бы легко этот признак ни производил обратного впечатления) является способность оценивать маленькие, незаметные, осторожные, найденные посредством строгого метода истины выше, чем те широкие, парящие, обволакивающие обобщения, к которым тяготеет потребность религиозной и художественной эпохи. Люди, оставшие по части интеллектуальной дисциплины или *вынужденные* в силу солидных оснований чураться ее (случай женщины), относятся к названным мелким достоверностям с какой-то усмешкой на устах; художнику, например, *ничего не говорит* какое-либо физиологическое открытие; это дает ему основание думать о нем с пренебрежением. Такие отстающие, которые при случае разыгрывают из себя судей (наша эпоха явила по этой части три примера большого стиля: Виктор Гюго для Франции, Карлейль для Англии, Рихард Вагнер для Германии), говорят об этом с иронией». — 239.

⁶ Имеется в виду Африкан Александрович Шпир (1837—1890) — немецкий философ русского происхождения (см. о нем: Steiner R. Das Karma des Materialismus. Dornach, 1961. I Vortrag; Румер И. Философия Шпира // Мысль и слово: Философский ежегодник / Под ред. Г. Шпета. I. М., 1917. С. 215—276). Ницше цитирует его сочинение «Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie» (2 Aufl. Bd 2. Leipzig, 1877. S. 68f.). — 250.

⁷ См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. § 36 / Пер. В. С. Соловьева. М., 1905. С. 99.— 252.

⁸ памятник вечнее меди (лат.) (Horat. Carm. III 30). — 253.

⁹ то, что свет именует добродетелью, есть по обыкновению лишь фантом, образованный нашими страстями, которому дают почетное наименование, чтобы безнаказанно делать что угодно (франц.). — 264.

- ¹⁰ «Психологические наблюдения», книга П. Рэ.— 264.
- ¹¹ Снова имеется в виду П. Рэ.— 265.
- ¹² быть, действовать (лат.).— 267.
- ¹³ См.: *La Rochefoucauld. Portrait de La Rochefoucauld par lui-même. Reflexions ou Sentences et Maximes morales/Ed. par J. Lafond. Gallimard, 1976. P. 224—25.— 272.*
- ¹⁴ постыдное (лат.).— 273.
- ¹⁵ знайте, что нет ничего более обычного, чем делать зло из удовольствия делать его (франц.) (*Mérimée P. Lettres à une Inconnue. T. 1. Paris, 1874. P. 8.*)— 273.
- ¹⁶ неделимое... делимое (лат.).— 277.
- ¹⁷ пережиток (англ.).— 279.
- ¹⁸ святая простота (лат.).— 280.
- ¹⁹ У Шлехты «качество» и «количество» переставлены местами, так что текст гласит: «не качеством переживаний, а их количеством». Контекст отрывка вынуждает отдать предпочтение редакции Гаста.— 281.
- ²⁰ Ницше обыгрывает здесь немецкую поговорку: «Aus der Not eine Tugend machen» — делать из нужды добродетель.— 282.
- ²¹ См.: *Геродот. История VII 39.— 284.*
- ²² В евангельском тексте: «Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лук. 14, 11).— 285.
- ²³ плаксивая мораль (франц.).— 286.
- ²⁴ См.: *Фукидид. История V 84—113.— 287.*
- ²⁵ каждый имеет право в меру значительности своей силы (лат.). *Спиноза. Богословско-политический трактат. Гл. II. § 8. Поправка Ницше: «сколь значительным кажется по своей силе».— 288.*
- ²⁶ *Адитон* — святилище для хранения ценностей в древнегреческом храме; здесь — тайное, сокровенное.— 292.
- ²⁷ Скорбь — знание, и тот, кто им богаче, Тот должен был в страданиях постигнуть, Что древо знания — не древо жизни. (Манфред I I. Пер. И. А. Бунина).— 300.
- ²⁸ зачем отягчаешь ты вечными заботами слабый дух? Отчего не прилечь под высоким платаном или под этой сосной (лат.) (*Horat. Satm. II 11.*)— 300.
- ²⁹ в аллегорическом смысле (лат.).— 300.
- ³⁰ согласие племен... людей... согласие всех мудрецов (лат.).— 302.
- ³¹ все мудрецы всех времен, улыбаясь и кивая, общим хором возглашают: безумно ждать исправления безумцев! Дети мудрости, считайте же глупцов именно глупцами, как и надлежит (нем.) (из стихотворения Гёте «Kophtisches Lied»).— 302.
- ³² *Леббок Д.* (1834—1913) — английский естествоиспытатель, археолог и политический писатель; последователь Дарвина. Указанное место приводится Ницше по немецкому изданию: *Lubbock J. Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden. Iena, 1875. S. 239.— 303.*
- ³³ См.: *Lichtenberg G. Ch. Gedanken und Maximen. Leipzig, 1871. S. 205.— 313.*
- ³⁴ кто полагает, что любит свою любовницу из любви к ней самой, тот глубоко заблуждается (франц.) (*La Rochefoucauld. Op. cit. P. 105.*)— 313.
- ³⁵ презирать свою презренность (лат.). Максима св. Бернарда. Источником для Ницше могло бы быть «Итальянское путешествие» Гёте, глава о Филиппо Нери (см.: *Goethe. Italienische Reise. Leipzig, 1923. S. 493.*)— 316.

- ³⁶ Из трагедии Кальдерона «Жизнь — это сон». — 319.
- ³⁷ См.: *Novalis. Briefe und Werke*. Bd 3. Berlin, 1943. S. 580.— 322.
- ³⁸ Имеется в виду восходящий к Оригену тройной метод толкования Библии: телесный (буквальный), душевный (аллегорический) и пневматический, т. е. духовный (мистериальный). — 322.
- ³⁹ *Симонид Кеосский* (ок. 556—ок. 468 до н. э.) — греческий поэт, мастер хоровой лирики и один из творцов эпиграммы. — 327.
- ⁴⁰ Имеется в виду Гегесий из Магнесии. *Азианский стиль* в риторике возник к началу III в. до н. э. в Малой Азии в противовес высокому аттическому стилю, культивируя чисто формальные эффекты и рафинированную отделку фразы. — 331.
- ⁴¹ чудо (лат.). — 332.
- ⁴² Из стихотворения Гёте «Zwischen beiden Welten». Ницше цитирует неточно; у Гёте: «Stern der schönsten Höhe». — 332.
- ⁴³ Из стихотворения Гёте «Trost in Tränen». — 332.
- ⁴⁴ Намек на герб Эхсила. — 336.
- ⁴⁵ к вящей славе искусств (лат.). — 337.
- ⁴⁶ Исправлять судьбу (франц.). — 338.
- ⁴⁷ Соната *B-dur* (op. 106) — так называемая «Die große Sonate für das Hammerklavier». — 338.
- ⁴⁸ до-диез, ре-бемоль; энгармонически равные звуки, имеющие различные обозначения. — 350.
- ⁴⁹ Стилистический прием, приписываемый сицилийскому софисту *Горгию* (ок. 483—ок. 375 до н. э.): членение предложения на равные части с контрапунктическим противопоставлением различных смысловых нюансов и звуковых повторов, так что к концу каждой части возникает некое подобие рифмы. — 353.
- ⁵⁰ Из письма Байрона к Меррею от 15 сентября 1817 г. В нем. пер.: *Byron. Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte*. Hrsg. von E. Ortlepp. Bd. 2. Stuttgart, s.a. S. 36.— 355.
- ⁵¹ Из письма Байрона к Меррею от 14 июля 1821 г. // *Ibid.* Bd 3. S. 139.— 355.
- ⁵² Из стихотворения Гёте «Der Bräutigam». — 356.
- ⁵³ Имеется в виду Пестум. — 357.
- ⁵⁴ Атрибутировать не удалось. — 359.
- ⁵⁵ постыдное (лат.). — 361.
- ⁵⁶ сильный ум (франц.). — 362.
- ⁵⁷ Ах, мой дорогой Зульцер, Вы недостаточно знаете эту проклятую расу, к которой мы принадлежим (франц.). — 372.
- ⁵⁸ Имеется в виду шестая глава сочинения «Шопенгауэр, как воспитатель». В рус. пер. С. Л. Франка: Полн. собр. соч. Т. II. М., 1909. С. 233 сл.— 374.
- ⁵⁹ См.: Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентинца, написанная им самим во Флоренции. М., 1958. С. 429.— 376.
- ⁶⁰ См.: *Фукидид*. История II 45.— 377.
- ⁶¹ Из трагедии Гёльдерлина «Смерть Эмпедокла». Первый вариант. Акт II. Сц. 4.— 377.
- ⁶² Фауст I 1851—1852.— 382.
- ⁶³ созерцательная жизнь (лат.). — 389.
- ⁶⁴ Цензор жизни (лат.). — 391.
- ⁶⁵ беспереможно (франц.). — 409.
- ⁶⁶ Цитата из Флориана (*Fables III 7*). — 413.
- ⁶⁷ Имеется в виду Пауль де Лагард. См.: *Lagarde P. de. Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs*. Göttingen, 1876. S. 44—45.— 420.
- ⁶⁸ У Шлехты опечатка: вместо *Ehrsucht* напечатано *Ehrfurcht*; исправлено по Гасту. — 421.
- ⁶⁹ См.: *Платон*. Федон 60 а.— 429.

⁷⁰ когда чернь принимается рассуждать, всё потеряно (франц.).— 430.

⁷¹ организованный беспорядок (франц.) (*Mérimée P. Lettres à une Inconnue. T. 2. P. 372.*)—437.

⁷² Раздавите гадину (франц.).—440.

⁷³ См.: *Фукидид. История II 35—46.*—447.

⁷⁴ Цитата из «Шопенгауэра, как воспитателя» (цит. соч., с. 182).— 452.

⁷⁵ Выдающаяся точка (лат.).—468.

⁷⁶ человеческая комедия (итал.).—469.

⁷⁷ Повод для войны (лат.).—472.

⁷⁸ война всех против всех (лат.).—478.

⁷⁹ Из дневника *Gёте*. Запись от 13 мая 1780 г. (*Goethe. Werke/Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. III. Bd. 1. Weimar, 1887—1919. S. 119.*)—481.

⁸⁰ У *Платона* это место выглядит так: «...ничто из человеческих дел не заслуживает особых страданий...» (Государство 604 с).—482.

⁸¹ верую, ибо абсурдно (лат.).—484.

⁸² Переводчик стихотворного эпилога обозначен инициалами С. Л.—490.

ВЕСЕЛАЯ НАУКА («LA GAYA SCIENZA»)

DIE FROENLICHE WISSENSCHAFT

«Веселая наука» была задумана первоначально как продолжение «Утренней зари», вышедшей в 1881 г.; к пяти книгам последней Ницше предполагал добавить еще пять книг. Рукопись (первых четырех книг) была в целом написана зимой 1881—1882 г. в Генуе; к этому же времени относится создание 63 стихотворений, объединенных названием «Шутка, хитрость и месть». В апреле того же года в Мессине возникло большинство стихотворений цикла «Песни принца Фогельфрай» (они были опубликованы под общим заглавием «Идиллии из Мессины» в ежемесичнике тогдашнего издателя Ницше Э. Шмейцнера в Хемнице); законченность и самостоятельность рукописи позволили издать ее отдельной книгой, которой Ницше в напоминание о провансальской «la gaya scienza», объединяющей певца, рыцаря и вольнодумца, дал название «Веселая наука». Книга (первые четыре книги, предваренные «прелюдием в рифмах») вышла в свет в конце августа 1882 г. в издательстве Э. Шмейцнера. Переиздавая зимой 1886—1887 г. в лейпцигском издательстве Э. В. Фрицша свои сочинения, Ницше счел нужным дополнить «Веселую науку» новой, пятой книгой («Мы, бесстрашные») и стихотворным приложением «Песен принца Фогельфрай», а также новым Предисловием.

С этого сочинения, а точнее, с первых четырех книг его, которые можно было бы назвать своеобразным *потенцированием и радикализацией* мировоззрительного горизонта «Человеческого, слишком человеческого» и «Утренней зари» до катастрофизма книг последнего сознательного семилетия, начинается новое—эпохальное—измерение ницшевской мысли. Симптоматична в этом отношении сама неоднородность корпуса: от четвертой книги («Sanctus Januarius») ближе до «Заратустры», чем до первой книги, а пятая книга выглядит уже и вовсе инкрустацией из «По ту сторону добра и зла». Эта раздвоенность текста, стояние его между эпикурейским садом «Человеческого, слишком человеческого» и Гефсиманским садом последних сочинений знаменует новые и решительные метаморфозы в душевном строе Ницше. Говоря символически: если в «Человеческом, слишком человеческом»

речь шла о своего рода психоаналитическом разоблачении юношеского идеализма с предоставлением роли главного консультанта Вольтеру, то здесь уже ревизии подвергается сам Вольтер. Иначе: Вольтер, взятый в союзники против испорченной вагнерианством «грандиозной греческой проблемы», и Вольтер в роли сделавшего свое дело мавра; характерен анонимный подарок, полученный Ницше из Парижа уже по выходе в свет «Человеческого, слишком человеческого»: бюст Вольтера с открыткой: «L'âme de Voltaire fait ses compliments à Frédéric Nietzsche» (Душа Вольтера шлет свои приветствия Фридриху Ницше). — что комплимент этот выглядел достаточно шатким, выяснилось в самом скором времени: речь шла о задачах, «которые и не мерещились Вольтеру» (Письмо к П. Гасту от 26 августа 1883 г. — Вр. 6, 436). Эта алхимия внутренних превращений приходится как раз на период создания «Веселой науки». Ницше называл ее комментарием к «Заратустре», написанным до текста; таков, можно сказать, ее «реалистический» аспект (ante rem), но позволительно учесть и «номиналистический» (post rem), где она оказывается своего рода комментарием к уже написанному тексту, собственно к «Человеческому, слишком человеческому», символически — все к тому же вольтерьянскому оскалу, сюрреалистически прорезавшемуся сквозь «лица необщее выражение» недавнего Зигфрида и вагнеровского «верного Личарды». Крайне любопытный Янус комментаторского искусства: Вольтер в тональности «Человеческого, слишком человеческого» — некий наемник свободомыслия, гид, вводящий неискушенного отпрыска лучших традиций люциферически окрашенной духовности в едкую семантику мировоззренчески осмысленной поговорки: «Il n'y a pas de héros pour le valet de chambre» (Нет героя для лакея), — можно было бы охарактеризовать эту семантику злобной карикатурой на Сент-Бёва из дневников Гонкуров (кстати, не без удовольствия воспроизводимой самим Ницше. — Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit 1882/83—1888. Bd 14. S. 187—188): «Сент-Бёв увидел однажды первого Императора. Это случилось в Булони: последний был занят тем, что справлял малую нужду. Не в этой ли чуточку позе он привык с тех пор видеть и оценивать всех великих людей?» Модуляция в тональность «Веселой науки» прокидывала уже мост от подобной подглядывающей оптики «человеческого, слишком человеческого» к провидческой оптике «сверхчеловеческого», в идеале — «слишком сверхчеловеческого»; сама раздвоенность книги бесошибочно фиксирует перевал, существенный для всего ницшевского мировоззрения: от «человеческого, слишком человеческого» к «сверхчеловеческому, слишком сверхчеловеческому» — в сущности, от вольтерьянски-сент-бёвской парадигмы первого «слишком» к крестным мукам второго. Вольтер в тональности «Веселой науки» — вполне «скелет», фигурирующий уже не в посвящении, а дрожащий в тюренновском эпитафье к пятой книге: жалкое подобие вчерашнего вольнодумца, полагавшего, что можно стяжать себе свободную мысль одной только веселостью подглядывания в «слишком человеческое», — дезертир Голгофы и уже не более чем «великолепная остроумная сапайль» (Письмо к П. Гасту от 24 ноября 1887 г. — Вр. 8, 204), от которой если что и осталось впрок, так это ряд навыков необыкновенного (почти хлестаковского) легкомыслия, терапевтически необходимого для хоть какой-то нейтрализации смертельного глубокомыслия и врожденной невеселости автора «Веселой науки».

Со всем этим или, точнее, за всем этим смутно, но в самой смутности непреложно прорисовываются контуры более глубокого ракурса ницшевского мировоззрения как такового — ракурса *политики*, становящегося, казалось бы, уже общим местом в современном ницшеведении (от классической работы Пьера Клосовски «Nietzsche et le cercle vicieux» до исследований Ж. Делёза и Ж. Деррида), но продол-

жающего все еще предлагать новые вопросы и загадки. Речь идет не о философии политики Ницше, в духе, скажем, национал-реалистических интерпретаций Альфреда Боймлера (см.: *Baumler A. Nietzsche, der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931*), а о философии Ницше как своего рода политике, хотя, разумеется, обе темы нераздельно связаны друг с другом и даже вполне допустимо говорить о первой как о секуляризированной экстраполяции второй. Очевидность этого ракурса фиксируется в специфике ряда факторов: 1. Уже само предприятие Ницше, начиная с «Рождения трагедии», было не чем иным, как объявлением войны, сначала сократически-еврипидовской рассудочности, а по мере набирания скорости — европейской морали и культуре вообще. 2. Милитаристический глоссарий занимает едва ли не ведущее место в объеме всей ницшевской лексики; вольно или невольно, но, когда он оказывается в эцентре своей проблематики, язык подчиняется уже правилам не *artis poeticae*, но *artis militaris* (это выражено в прямом требовании стилистики: «Предпочтение отдавать словам военным». — *Nachgelassene Fragmente 1885—1887. Kritische Studienausgabe. Bd 12. S. 401*). 3. Воображаемая геометрия философии Ницше — геометрия плацдарма в статусе тотальной мобилизации и перманентных военных действий, воплощенная гераклитовская философема «*распри*», принятая за норму существования. Каждое из этих трех положений настолько явно подтверждается всем корпусом вышедшего из-под пера Ницше, что приводить доказательства не имеет смысла; но здесь-то и скрывается ключ к тому, что было названо ракурсом политики; здесь-то и переносится его философия из традиционно умозрительного измерения в измерение политическое — в словах юноши Ницше: «Политика нынче орган мышления вообще» (Письмо к К. фон Герсдорфу от 16 февраля 1868 г. — *Br. 2, 258*) — и Ницше-смертника, танцующего на краю бездны: «Только с меня начинается на земле *большая политика*» (*W. 2, 1153*), раздвоенное жало намека вонзается разом в оба смысла, буквальный и фигуральный: в политику в смысле Бисмарка и в политику самой мысли, которой в преддверии неслыханных крушений и катастроф впору бы уже не высиживать благополучные отвлеченности, а вращать в конкретику планетарных судеб и, значит, настаиваться не на спекулятивной блажи в садах Академа или Ликейя, а на трезвой выучке все той же, к примеру, бисмарковской школы. Вот это-то и было действительным прозрением Кассандры в условиях обреченной Трои (либеральной Европы) и легковерных троянцев (европейцев), настолько радующийся «деревянному коню», что готовых высмеять любое предостережение. Через считанные десятилетия «конь» обернется всадником из Апокалипсиса, и тогда политический ангажемент философии станет темой чуть ли не бульварных листков; о нем вскричат Шпенглер, Карл Маннгейм и сколько еще, но момент, как теперь уже привидится нам, будет упущен. Что, однако, мысль эта никак не вписывалась в самодовольный менталитет Нового времени, не говорит еще ни о чем, кроме того, что она не вписывалась именно в этот образ мышления; в более ранних разрезах европейской истории, не одержимых пока respectableм демоном рационализма, она могла выглядеть естественной и даже быть нормой восприятия. Было бы нелепостью искать морфологическое средство между кабинетной дипломатией XIX в., в лице, скажем, Бисмарка или Дизраели, и религиозно-мистическими углублениями позднего Шеллинга или Баадера; но было бы не меньшей нелепостью не искать этого средства между, скажем, гвельфско-гибеллинскими распрями Средневековья и одновременными спорами вокруг аверроистского движения в стенах Парижского университета. В мировоззрительном строе Средневековья переход от чистой умозрительной мысли в сферу политики (в сферу, беря шире, чего угодно — *quod libet*) не

только прост, но и в каком-то смысле обычен, до того обычен, что будущим, свободным от позитивистической прививки историкам придется еще решать, чему в большей степени принадлежит жизнь и судьба последнего великого Штауфена, Фридриха II,— политической истории или истории культуры. Новое время, не ведающее иной страсти, кроме страсти к демаркации, классификации, таксономизации, пролегло здесь почти неодолимым водоразделом и ведомственным разделением функций, рационально фундированной этикой профессионального призвания (по Максу Веберу), где каждый занимается «своим» делом, находя «неэтичным» вмешиваться в «чужие» дела, даже — что, пожалуй, поразительнее всего — в пределах одного и того же сознания: ценителям «поэтов» Гёте, Тютчева или Сен-Жон Перса ни за что не пришло бы в голову ценить в них «политиков» и «дипломатов», и едва ли достойное соперничество В. фон Гумбольдта князю Меттерниху на Венском конгрессе навело бы на мысль о творце сравнительного языкознания. Ситуация Ницше — сплошное нарушение этого рода профессиональной «этики»; несостоявшийся профессор состоялся в нем профессиональным воином («он был,— говорит о нем Христиан Моргенштерн,— мудрецом из касты воинов, а не жрецов».— *Morgenstern Ch. Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen//Gesammelte Werke: In einem Band. München, 1977. S. 389*), и в этом смысле предпринятая им милитаризация самой философии была не идеологическим отражением хищнических интересов и т. п. (трафарет, пущенный в оборот Дьердем Лукачем), а почти инстинктивной реакцией на идеологизацию и сциентизацию политики как таковой: точка, в которой скрестились оба ракурса — философии политики и философии как политики. Апокалиптическое видение истории ближайших двух столетий как восхождения нигилизма, крушения всех ценностей, экологических катастроф, одичания психики, растворения политики в духовности, кошмарных войн планетарного размаха, ведущихся во имя основополагающих философских учений, вынуждало его бить в набат и предпочесть гипнотическим хроматизмам Тристана невыносимую какофонию всех разом включенных аварийных сигналов; я рискнул бы даже прояснить в этой связи более глубинную семантику ницшевской брани и оскорбительной неразборчивости в выражениях, столь часто шокирующей «воспитанный» читательский слух. Но допустим же, что слова «идиот», «кретин», «осел» или «индюк» (ассортимент здесь необыкновенно богатый), действительно неуместны в любой другой позиции, вполне уместны на поле брани (где, добавим, было бы более чем странным — не браниться); в конце концов лексика подчиняется не только правилам салонной поэтики, но и правилам поэтики катастрофы, и требовать от задыхающегося, чтобы он следил за выражениями и демонстрировал мастерство по части евфемизмов, такой же нонсенс, как отредактировать ветхозаветных пророков (с их не меньшим ассортиментом брани) в духе эстетичности классицизма и заставить их выражаться с учтивостью героев Расина. Когда Ницше говорит о переоценке всех ценностей, это значит у него одно: европейская культура достигла порога, за которым прежние ценности не будут уже иметь никакой силы,— наступает тяжелейший этап духовной девальвации, где в роли девальватора выступит само *Ничто* и где *ничем* окажутся бывшие нравственные, религиозные, научные, социальные твердьи: «Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, о каких никогда еще не грезили... все формы власти старого общества взлетят в воздух» (*W. 2, 1152—1153*). *Futurum* в этом отрывке звучит для имеющих уши как свершившийся факт: *alea jacta est*, жребий брошен, ибо истина *уже* вступила в борьбу с ложью тысячелетий, и только притупленностью европейского восприятия мож-

но было бы объяснить роковую слепоту, не позволяющую видеть эту уже объявленную, уже разразившуюся, уже необратимую войну, в которой насмерть сшиблись ложь тысячелетий и полуживой пенсионер, проводящий по состоянию здоровья лето в швейцарских Альпах, а зиму на итальянской Ривьере и прозванный хозяйками пансионеров «il piccolo Santo», «маленьким святым». Ставим точку. Сумасшествие Ницше, где ложь тысячелетий не погнушалась поглумиться над уже поверженным, обогнав ситуацию и подменив действительную патографию бульварной сенсацией венерического заболевания (тут срывали куш не только газетчики, но и благополучно великий сочинитель трагической истории доктора Фаустуса), более чем понятно именно в этой диспозиции. По крайней мере, так называемая мегаломания. Но если мегаломания сходила с рук, скажем, Наполеону, более того, естественнейшим образом вписывалась в учебники истории, то разве не трижды естественной пристало бы ей выглянуть здесь, где каждая написанная книга оборачивалась такой метафизической победой, по сравнению с которой физические Маренго, Аустерлицы и Ваграмы представляли все еще игрой оловянных солдатиков! Между тем «*действительность*» протекала как ни в чем не бывало: военные лавры доставались победителям битв при Садова и Седане; в центре внимания оказывались Бисмарк и карликовые склоки европейского партикуляризма; характерно в этом отношении проследить метаморфозу отношений Ницше к Бисмарку, от юношеского энтузиазма через холодный скептицизм до «шума и ярости» последней осени,—при всей парадоксальности оценки трудно усмотреть здесь что-либо иное, чем *профессиональную ревность*. В свое время издатель Шмейцнер переслал Бисмарку экземпляр «Человеческого, слишком человеческого» — при живейшем внимании Ницше, рассчитывавшего на большой эффект. Эффекта не вышло никакого: Бисмарк учтиво поблагодарил за книгу и посетовал на то, что немецкий текст, набранный латинским шрифтом, столь же утомителен для глаза, как французский текст, набранный немецким шрифтом. Спустя десятилетие в прямой контакт вступил уже сам автор. Вот черновики двух писем, датированных началом декабря 1888 г. и адресованных Бисмарку и Вильгельму II: «Его светлости князю Бисмарку. Я оказываю честь первому государственному мужу эпохи, оповещая его о моей вражде пересылкой *первого* экземпляра «Ессе Ното». Прилагаю второй экземпляр: вручить сей молодому немецкому кайзеру было бы единственной просьбой, которую я когда-либо вознамерился бы поднести князю Бисмарку. Подпись: *Антихрист* Фридрих Ницше. Фромантен». И другое: «Сим я оказываю кайзеру немцев величайшую честь, которая может выпасть на его долю,—я пересылаю ему первый экземпляр сочинения, в котором решается судьба человечества. Здесь начинается мгновение глубочайшего самоосмысления — последствия будут невероятными, они будут просто ужасными; в настоящий же момент установлен паритет всех сил. К счастью также *великое решение*, новый *путь*, *знание цели*... Подпись: Фридрих Ницше» (Вг. 8, 504). Пожалуй, наиболее неожиданный резонанс этих писем — поверх всякого рода плоских психиатрических гипотез — заключается в том, что автор их впервые прямым, незашифрованным текстом *выдал себя* и разоблачил свое инкогнито: инкогнито политика и суверена, ведущего истребительную войну в измерении платоновского «умного места» под прикрытием целого реквизита масок, в том числе и маски отрицателя названного «места» (в целях, должно быть, профилактического маневра — оградить событие от назойливого внимания философских и прочего рода зевак). Кто бы иначе разгадал в этом изысканно учтивом, скромном до робости Herr Professor Nietzsche (скромность которого Вагнер — вспомним — оценивал в сто тысяч марок) беспощадного вершителя судеб Европы и планеты!

Но именно от этого саморазоблачения и могла бы оттолкнуться мысль к противоположному полюсу самооблачения, или собственно к проблеме ницшевской политики как таковой. Факт незашифрованного текста накануне рокового финала вынуждает признать в прочих текстах Ницше своего рода *шифрограммы*, ключ к прочтению которых и исчерпывает, строго говоря, все задачи ницшеведения. Трудности и недоразумения коренятся в неадекватной читательской установке на эти тексты; если пришлось бы выводить наикратчайшую формулу непонимания Ницше, то лучшим подспорьем для нее было бы увидеть в нем «*поэта*» — среди всех предрассудков вокруг Ницше этот оказался, пожалуй, наиболее живучим. Волшебный стереотип, после которого следует «уф» облегчения: поэты — вспомним излюбленный рефрен Заратустры — много лгут... Что Заратустра и сам поэт, не подлежит сомнению, как не подлежит сомнению и то, что он горазд при случае и без случая отколотить в себе поэта; вообще в распределении культурных ролей Нового времени и на фоне научной монополизации истины с поэзией приключилась скверная история: стало возможным использовать ее как средство в целях умаления или очернения истины, причем — что сквернее всего — под душистым флером комплимента и даже восторга. Вот, к примеру, клише суждения: «Вы рассуждаете об этой проблеме так поэтично, что сразу видно — Вы поэт», в подтексте: «Но поэты много лгут, а поскольку речь идет об истине, то дайте уж нам, простым прозаичным смертным, справиться с нею на логико-методологический лад». Этот иезуитский прием действовал (все еще действует) почти безотказно; Гёте-естествоиспытатель, творец органики и учения о цвете, приходил от него в такую ярость, что готов был, казалось бы, послать в себе поэта ко всем чертям — лишь бы избавиться от этого наваждения. В случае Ницше могло бы показаться, что его даже устраивает такая игра — в целях более сохранного инкогнито (переодетый под поэта — *канонир*); но если обратить внимание на коллекцию визитных карточек, оставленных им повсюду, то первое, что бросится в глаза, — это нарочитая отрицательность, негативность самохарактеристик, как бы невольное имитирующая стиль апофатического богословия: я — ни то, ни другое, ни третье: имморалист, безбожник, безымянный, безродный, бесстрашный — сплошное ускользание от «*кто же*», — антиосел, ни даже человек; в последних письмах апофатика перерастает уже в прямой эпатаж: Цезарь, Феникс, Антихрист, Дионис, Распятый — ни одного «человеческого, слишком человеческого» словечка среди каскада сверхчеловеческого имесловия; вдруг — знакомое уже нам признание в частном письме — «*поле битвы*»; мы же скользим дальше, дегустируя только «*поэзию*» и промаргивая «*правду*» (которая, ну да, прозаична!). Правда — *поле битвы*: в этой метафоре — буквально и фигурально — весь Ницше, одинокий воитель, разыгрывающий в лицах всю табель об армейских рангах, от «*главнокомандующего*» до, если угодно, «*маркитантки*», и начертавший на своем незримом знамени гордый девиз из Сенеки: «*Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus*» (Довольно с меня и немногих, довольно с меня и одного, довольно с меня и ни одного. — *Seneca. Ad Luc. 7, 11*; ср.: *Nietzsche. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit 1882/83 — 1888. Bd 14. S. 352*).

В свете сказанного общепринятое деление творчества Ницше на три периода могло бы получить иное объяснение. Период первый, охватывающий «Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления»: первая проба боя и выискивание себе союзников («Общество несвоевременцев»). Период второй (от «Человеческого, слишком человеческого» до включительно первых четырех книг «Веселой науки»): разочарование в союзниках, испытание одиночеством, перемена тактики, выработка нового плана военных действий. Период третий (все последующие

книги, за вычетом, пожалуй, «Заратустры», который в целом не подлежит никакому ранжиру): тотальная война. В этом новом раскладе «Веселой науке» принадлежит, очевидно, исключительное место как самой *открытой* и вместе самой *секретной* из всех книг Ницше, к тому же самой *срединной* («средиземноморской»), так как соединяющей в себе период тактической подготовки (первые четыре книги) с периодом эпиграфом из *маршала* Тюренна). Можно было бы рискнуть воспроизвести на собственннй страх и риск некоторые из секретов этой новой тактики, иначе, подобрать ключ к шифрограмме «Веселой науки»: 1. Разрыв с Вагнером (единственной надеждой на «*мы вдвоем*») и сближение с П. Рэ, холодным умником и эпатёром,— приходится это повторить — никак не укладывались в плоские версии байрейтских идеологов и Лу Андреас-Саломе; просто, разочаровавшись в таком, как Вагнер, нельзя было уже не прийти к последнему выводу: союзников не ожидают и не выбирают, их себе *делают*, причем кого попало и как попало, в зависимости от требований момента. 2. Это значило: прочь ложный аристократизм кабинетной политики; настоящая политика делается уже не в политике, и, когда автор «Ессе Ното» называет себя «последним аполитичным немцем», это следует читать: первым политичным европейцем; порой легче сговориться с вульгарнейшим материалистом, чем с возвышенным чистоплюем; не беда, если тебя при случае сочтут дарвинистом, когда ты загнишь в дарвинистический вырезвитель иного любителя спиритуальности,— при случае тебе удастся загнать куда нужно и самого Дарвина. 3. Поскольку театр военных действий охватывал тысячелетия, союзники вербовались как из числа *живых*, так и из числа *мертвых*; Пауль Рэ — подставное лицо — очевидно, представлял интерес не сам по себе, а как отдаленное подобие более значительной фигуры прошлого, скажем аббата Галиани («*mein verstorbener Freund*», «мой умерший друг», говорит о нем Ницше; было бы крайне желательным, для пользы понимания, воспринимать эти слова в буквальном смысле). 4. Измена метафизическим идеалам и братание с позитивизмом оказывались всего лишь идеологической завесой, за которой имела место передислокация сил и перемена тактики. Тактика «Несвоевременных размышлений» еще наполеоновская: «*On s'engage, et puis on voit*» (Сначала ввязываешься, а там видно будет); преимущества этой тактики в условиях средневропейской метрической геометрии оборачивались дефектами в условиях, скажем, российской векториальной геометрии — ввязываться со всеми шансами на успех можно было в обратимых и упруго-рикошетных пространственных клочках *городской* европейской географии; в необратимом и нерезонирующем пространственном вакууме России это значило — навсегда завязнуть. Наполеон — первоклассный образец для подражания там, где речь шла о Давиде Штраусе и европейском филистерстве,— становился опасным в растяжке линии фронта до «человеческого, слишком человеческого»; здесь предпочтение отдавалось тактике Баркляя де Толли: *reculer pour mieux sauter* (отступление для лучшего прыжка). 5. Ницше среднего периода — сплошное эшелонированное отступление и тактика выжженной земли. Первые пробы привить себе *нигилин* и жесточайшая реакция организма, изнеженного в метафизически-артистическом сибаритстве. «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря» — капитуляция юношеского идеал-героизма и военная переподготовка. Реорганизация армии и переход от классического мольтеквского типа к иррегулярным ситуативным комбинациям. 6. Непременнейшие условия переподготовки: армия должна быть *веселой* и *танцующей*. Петь на поле боя — не в этом ли таилось фатальное превосходство кромвелевских *ironsides*, распевających псалмы под свирепыми атаками кавалеров?

Правило устава номер один: «Ни одна вещь не удастся, если в ней не принимает участия задор» (W. 2, 941). Танцевать перед несметными полчищами, верить в танцующего Бога, быть, как Заратустра, легким, машущим крыльями, готовым лететь, манящим всех птиц, проворным, блаженно-легко-готовым, любящим прыжки и вперед и в сторону — через города и страны, то здесь, то там, в динамическом фокусе всевропейской всюдности, заманивая противника, скажем, в местечко Верхний Энгадин и спустя мгновение нанося удар из, скажем, Генуи, а главное, никогда не задерживаться на месте, гнать себя .о всякого рода насиженности, чтобы сохранять форму и... защищаться от головной боли (терапия Юлия Цезаря, по Плутарху), — историки отметят все это как вклад принца Фогельфрай в сокровищницу военного искусства.

7. Один пример ницшевского ведения боя: маленькое сочинение «Сумерки идолов», по сути все та же «Веселая наука» in praxi. Предисловие — краткое воззвание к войскам, своего рода «*quarante siècles vous regardent du haut de ces pyramides*» (сорок веков взирают на вас с высоты этих пирамид). Потом молниеносная стрельба из луков — или артподготовка, на вкус, — раздела «Изречения и стрелы». Вслед за этим ритуальный акт единоборства («Проблема Сократа») и уже не стихающая серия атак, причудливо комбинирующих классическую батальную топикку (*testudo* раздела «Четыре великих заблуждения») с маргинальными капризами самой закоренелой партизанщины (робингудовские засады в разделе «Чего недостает немцам») — «веселость в нас — самое непостижимое». Мобилизован не только европейский опыт, но и азиатский: раздел «Набеги несвоевременного» — содрогающий конский топот с комями взрыхленной, взлетающей земли на фоне тяжелых и кажущихся неприступными европейских бургов, настоящая деструкция маркированного европейского пространства смертоубийственным агеометризмом скифско-гуннско-монгольских табунов, казалось бы перенявших повадки гончих псов и загоняющих дичь «*белых братьев*». «Антихрист» и особенно финал «Ессе Ното» предвосхитят уже будущую тактику *безрезервных боев* Роммеля в Северной Африке — «*Das Werk auf eine Katastrophe hin bauen*», битва в расчете на *катастрофу*; строго говоря, хотя и разбитый наголову, он не ошибался, ибо только такой расчет и давал единственный шанс на победу в схватке с ложью тысячелетий (в раскатах ближайшего будущего — вспомним оценку лорда Кромера — с «*Антантой*»).

Следующие несколько отрывков из материалов к «Веселой науке» лучше всего, пожалуй, передают состояние последней бессонницы этого изготовившегося к окончательному бою воина:

«Дух, закаленный бедами и победами, которому покорение, авантюра, опасность, даже боль стали потребностью; привыкание к острому разреженному воздуху, к зимним вылазкам, ко льду и горам во всяком смысле; некий род утонченной злобы и вконец распоясавшейся мести, ибо мстью и является, мстью, наступающей самое жизнь, когда изможденный страдалец берет жизнь под свою протекцию...»

«Увеселение накануне большого предприятия, для которого уже чувствуешь себя вконец окрепшим: подобно Будде, отдавшемуся в течение 10 дней мирским развлечениям, после того как он нашел свою главную мысль.

Поголовная насмешка над всяким нынешним морализированием. Подготовка к *наивно-иронической стойке Заратустры перед всеми священными вещами* (наивная форма превосходства: *игра со святым*)).

«О непонимании «*веселости*». Временное расслабление от длительной напряженности, озорство духа, благословляющего себя и изготавливающегося к долгим и страшным решениям. «*Дурак*» в обличии «*науки*»».

«...Из этой «веселой науки» не поняли ровным счетом ничего: даже заглавия, о провансальском смысле которого забыли многие ученые».

«И не надейтесь, что я призову вас к подобному риску! Или хотя бы к подобному одиночеству. Ибо идущий своими стезями не встречает никого: тому причиной «свои стези». Никто не поспевает ему здесь на «помощь», и со всем, что сулят ему опасность, случай, злоба и ненастье, ему приходится справиться самому. Этот путь предназначен как раз для него, вкупе с его вспыхивающей по случаю досадой на это жесткое, беспощадное «предназначение»: как иначе объяснить то, что даже его добрые друзья не всегда видят и знают, где он, собственно, бредет, куда его, собственно, влечет,—и спрашивают себя подчас: как? идет ли он вообще? есть ли у него путь?..»

— Прежде чем я попытаюсь кивком указать на пройденный мною путь тем, кто до сих пор — вопреки всему — оставались ко мне благожелательными, нужно сказать, на каких путях меня порою тщились искать и даже находить. Признаюсь, меня по обыкновению путают с другими; я был бы крайне признателен тому, кто вздумал бы защитить и оградить меня от сей путаницы. Но, как сказано, приходится самому поспевать себе на помощь: к чему же еще было бы идти «своими стезями»?» (*Nachgelassene Fragmente 1885—1887. Kritische Studienausgabe. Bd 12. S. 146, 149—150, 159.*)

Перевод «Веселой науки» сделан К. А. Свасьяном.

¹ начинается трагедия... начинается пародия (лат.).— 493.

² Разговорный немецкий оборот: «jemandem aus einem U ein X vormachen» — водить кого-либо за нос.— 495.

³ Жительница Элевсина, развеселившая Деметру непристойной болтовней и телодвижениями. Слово βαυβώ еще и теперь имеет оскорбительное значение в новогреческом языке, обозначая старух, весело проводивших свою молодость (см.: *Новосадский Н. И.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887. С. 30, 130). *Баубо* еще раз фигурирует на страницах «Веселой науки» в аф. 337 и в стихотворении «На Юге» в «Песнях принца Фогельфрай».— 497.

⁴ Заглавие «Шутка, хитрость и месть» позаимствовано Ницше из одноименного зингшпиля Гёте (1790). Петер Гаст в 1880 г. переложил эти прелюдии в рифмах на музыку.— 498.

⁵ Шутливая латынь, что-то вроде: Идивомояси-Идивосвояси. Стихотворение варьирует излюбленную Ницше строку Гёте: «Sei ein Mann und folge mir nicht nach» из стихотворения «Zu den Leiden des jungen Werthers».— 499.

⁶ Эрвин Роде видел в этом стихотворении саморазоблачение Ницше (см.: *Heckel K. Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre. Leipzig, 1922. S. 93.*)— 504.

⁷ Сенека и вся эта клика (лат.).— 505.

⁸ во-первых, писать, во-вторых, философствовать (лат.).— 505.

⁹ Се, Человек (лат.). Евангельское восклицание Пилата о Христе (Иоан. 19,5). Ницше озаглавил так свою автобиографию.— 511.

¹⁰ В архиве Ницше сохранилось множество стихотворений, относящихся — по форме, замыслу, да и времени написания — к «Шутке, хитрости и мести». Таков, в частности, цикл черновых набросков, озаглавленный: «500 надписей на столе и стене. Дурацкой рукой для дураков» (ср. стихотворение «Дурак в отчаянье» из «Песен принца Фогельфрай»). Цикл снабжен эпиграфом, помеченным 1884 г.:

Осторожно: яд!

Кому здесь не до смеха, тот пусть захлопнет том!
Добычею «лукавого» без смеха станет он.

Вот выборочно несколько стихотворений, не включенных Ницше в «Шутку, хитрость и месть», но в полной мере принадлежащих этой «Прелюдии в рифмах»:

Уметь находить свое общество

Остричь средь остряков — вот суцая находка:
Кто щекотать горазд, тот падок до щекотки.

Из бочки Диогена

«Нужду бесплатно справить — мне не чинят преград:
Вот отчего богатству я предпочел свой зад».

Жизненные правила

Чтоб жизнь как следует прожить,
Ты должен выше жизни быть!
Учись же возвышаться
И сверху вниз — вперяться!

*

В порыве чистом миг урви
Себе на размышленье;
Прикинь: на килограмм любви
Чуть-чуть самопрезренья.

Коню и то гордец не простит
Упряжки, в которой тот его мчит.

Как каждый, кто тянет счастливый билет,
Ты говорил: «Случайностей нет!»

«Добро и зло лишь предрассудки Божьи»,—
Змея сказала и взмолилась все же.

Тимон говорит

«Не будь столь щедр: лишь псам пристало
Ср... каждый миг и где попало!»
(Пер. К. А. Свасьяна).— 512.

¹¹ сочетание противоречивых вещей (лат.) (*Horat. Epist. I 12*).— 516.

¹² Оба заковыченных выражения из Гёте: «Эгмонт». Акт 3, песенка Клэрхен.— 523.

¹³ Распорядок дня для короля (франц.).— 531.

¹⁴ Сокровенная история (лат.). Афоризм скликается с изречением Ф. Шлегеля: «Историк — это пророк, обращенный вспясть».— 538.

¹⁵ Рукоплещите, друзья, комедия окончена (лат.) (*Sueton. Augustus 90, 1*).— 539.

¹⁶ какой художник погибает! (лат.) (*Sueton. Nero 49, 1*).— 539.

¹⁷ какой зритель погибает! (лат.).— 539.

¹⁸ вот это смешно, вот это нелепо (лат.).— 540.

¹⁹ Важное понятие ницшевской философии морали. Ввиду особого значения, которое оно имеет в поздних сочинениях Ницше, более всего в «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогии морали», привожу полностью аф. 9 «Утренней зари», разъясняющий это понятие:

«**Понятие нравственности нравов.** Сравнительно с образом жизни, свойственным человечеству на протяжении тысячелетий, мы, нынешние люди, живем в весьма безнравственное время: сила нравов удивительно ослабла, а чувство нравственности настолько истончилось и возвыси-

лось, что в равной мере может быть названо чем-то улетающим. Оттого нам, запоздалым потомкам, все труднее вникать в происхождение морали; наше понимание, буде мы вопреки всему обретаем его, прилипает к языку и не хочет оторваться от него: настолько грубо оно звучит! Или — настолько оно кажется клеветническим наветом на нравственность! Так, к примеру, обстоит с *основным тезисом*: нравственность есть не что иное (стало быть, *не больше!*), как послушание перед нравами, какого бы рода они ни были; нравы же суть *обычный* способ действия и оценки. В вещах, где не повелевает традиция, нет никакой нравственности, и чем менее обусловлена жизнь традицией, тем больше суживается круг нравственности. Свободный человек безнравствен, поскольку он *хочет* во всем зависеть от самого себя, а не от какой-либо традиции: во всех первоначальных состояниях человечества «злое» совпадает с «индивидуальным», «свободным», «произвольным», «необычным», «непредусмотренным», «не поддающимся исключению». Масштаб таких состояний всегда оставался в силе: если поступок совершался *не* потому, что так велела традиция, но из других мотивов (скажем, в личных корыстных целях), и даже из мотивов, которые в свое время сами положили начало традиции, то он назывался безнравственным и выглядел таковым даже для совершившего его, ибо в основе его лежало отнюдь не послушание перед традицией. Что такое традиция? Высший авторитет, которому повинуются не оттого, что он велит нам *полезное*, а оттого, что он вообще *велит*. — Чем же отличается это чувство, испытываемое перед традицией, от чувства страха вообще? Страх, наличествующий здесь, есть страх перед высшим интеллектом, который здесь повелевает, — перед непонятной, неопределенной силой, перед чем-то большим, чем просто личное, — таков момент *суеверия* в этом страхе. — Поначалу все воспитание и попечение о здоровье, брак, врачевание, полеводство, война, речь и молчание, общение принадлежали совокупно с богами к области нравственного: последняя требовала, чтобы соблюдали предписания, *не думая о себе* как об индивидах. Итак, поначалу все было нравами, и тот, кто хотел возвыситься над ними, должен был стать законодателем и врачевателем, некоего рода полубогом: это значит, он должен был *делать нравы* — страшное, опасное для жизни занятие! — Кто же оказывается наиболее нравственным? *Во-первых*, тот, кто чаще всего исполняет закон, — стало быть, подобно браминам, всегда и везде, ежесекундно блюдет сознание закона, *постоянно* избрета ситуации, где можно было бы исполнять его. *Во-вторых*, тот, кто исполняет его и в труднейших случаях. Наиболее нравственным оказывается тот, кто приносит больше всего *жертв* нравам: какие же жертвы суть величайшие? Сообразно ответу на этот вопрос возникают многие и различные морали; но важнейшим различием остается все же то, которое отделяет моральность *чаще всего* исполняемую от моральности *труднее всего* исполняемой. Не будем обманываться на счет той морали, которая считает признаком нравственности труднейшее исполнение нравов! Самопреодоление стимулируется *не* сулимыми им индивиду полезными последствиями, но чтобы, вопреки всякой индивидуальной прихоти и выгоде, вызвать к жизни господствующий нрав, традицию: отдельная особь должна жертвовать собою — этого требует нравственность нравов! — Напротив, моралисты, которые, идя путем *Сократа*, рекомендуют индивиду мораль самообладания и воздержания, как его доподлиннейшую выгоду, как интимнейший ключ к личному счастью, *составляют сами исключение* — и если нам это предстает иначе, то оттого, что мы воспитаны в атмосфере их затяжного воздействия: все они идут новым путем, сопровождаемые чрезвычайным неодобрением со стороны всех приверженцев нравственности нравов, — они отторгаются от общины, как безнравственные лю-

ди, и оказываются в глубочайшем смысле злыми. Таким представал добродетельному римлянину старого закала каждый *христианин*, который «паки и паки пекся о своем *собственном* блаженстве»,—именно злым.—Всюду, где существует община и, следовательно, некая нравственность нравов, царит также мысль, что кара за оскорбление нравов падает прежде всего на общину: та сверхъестественная кара, обнаружение и предел которой столь трудно поддаются пониманию и выведываются с таким суеверным страхом. Община может побуждать отдельного человека, чтобы он выправил ущерб, причиненный его поступком кому-либо или самой общине, она может также отомстить отдельному человеку за то, что из-за него, как бы вследствие сего поступка, над общиной сгустились тучи божественной ярости,—но при всем том она воспринимает вину отдельного лица прежде всего как *свою* вину и несет за нее наказание, как *свое* наказание: «нравы стали мягче, раз возможны такие поступки»—так сетует в душе своей каждый. Всякое индивидуальное деяние, всякий индивидуальный образ мыслей вызывает трепет; не поддается никакому исчислению, что именно должны были выстрадать через это на протяжении всей истории более редкие, более изысканные, более самобытные умы, воспринимавшиеся всегда как злые и опасные и даже *сами воспринимавшие себя таковыми*. Под господством нравственности нравов оригинальность любого рода стяжала себе нечистую совесть; оттого и поныне небо, простирающееся над лучшими из людей, более мрачно, чем ему следовало быть» (W. I, 1019—1021).—543.

²⁰ Герой авантюристического романа А. Р. Лесажа (1668—1747).—558.

²¹ Анекдот, рассказанный Лагарпом. Есть мнение, что названным «землемером» был не кто иной, как знаменитый математик Роберваль (см.: *Hoefer F. Histoire des Mathématiques depuis leurs origines jusqu'au commencement du XIX-ième siècle*. Paris, 1886. P. 439).—562.

²² Важная вещь—замолчать (лат.) (*Martial*. Epigr. IV 80,6).—562.

²³ ярость души (лат.).—564.

²⁴ Весь нижеследующий отрывок относится к Вагнеру. Ницше воспроизвел его с некоторыми изменениями в сочинении 1888 г. «*Nietzsche contra Wagner*».—566.

²⁵ новая жизнь (итал.).—568.

²⁶ Воображаемые беседы (англ.). *Лендор У. С.* (1775—1864), английский поэт, писавший на английском и латинском языках; автор трагедии «*Count Julian*» (1812), оцененной Суинберном как величайшее произведение английской литературы между «Самсоном-Агонистом» Мильтона и «Раскованным Прометеем» Шелли; с 1824 по 1846 г. отдельными частями издавал отмеченную Ницше книгу, представляющую собой переработку диалогов Лукиана.—569.

²⁷ Ах, мой друг... я уйду наконец из этого мира, где сердце должно разбиться либо окаменеть (франц.).—571.

²⁸ «Юлий Цезарь». Акт IV. Сц. 2. Пер. М. Зенкевича.—572.

²⁹ Из стихотворения Гёте «*Zu den Leiden des jungen Werthers*» (ср. прим. 32 к с. 205 и прим. 5 к с. 499).—575.

³⁰ Ссылка на издание Шлехты: I 431; в рус. пер. Т. Гейликмана: Полн. собр. соч. Т. II. С. 400.—575.

³¹ для употребления дофинов (лат.).—577.

³² Из стихотворения Гёте «*Der Sänger*».—577.

³³ любовь-удовольствие... любовь-тщеславие (франц.).—591.

³⁴ Необыкновенная важность этого отрывка, ставшего, кстати сказать, предметом глубокой интерпретации у Хайдеггера (в статье «*Nietzsches Wort Gott ist tot*».—*Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt a.M.,

1950. S. 193 ff.), вынуждает еще раз поднять вопрос о специфике ницшевской философии, особенно на фоне прилипших к ней неисчислимых кривотолков. Недоразумения возникают уже с первой попытки оценить провозвестие «*смерти Бога*» с диаметрально противоположных, но мировоззренчески стабильных позиций, скажем, ортодоксального христианства и столь же ортодоксального атеизма. Нет сомнения, что для ортодоксального христианина речь может идти здесь лишь о безоговорочном атеизме, но, с другой стороны, трудно представить себе атеиста, который был бы способен безоговорочно принять такой атеизм. Непроизвольно напрашивается еще одна параллель из Достоевского: странная порода атеиста в ключе признания: «*Меня всю жизнь Бог мучил*» (Кириллов в «Бесах»); можно было бы осмелиться на рискованное предположение — не был ли культурный «*аутсайд*» из европейской университетско-академической топки в ситуацию поволенного бродяжничества, в сущности, лишь поиском новой топки, смогшей бы вместить новое слово, то самое, которое умещалось уже не в традиционном жанре «*трактатов*», а разве что в «*трактирах*» романов Достоевского? «Петербургская модель», мимоходом и между прочим мелькающая на страницах «*Веселой науки*» (аф. 347), модель «*веры в неверие вплоть до мученичества за нее*», оказывалась не такой уж фантастичной и в условиях итальянской Ривьеры; достаточно вслушаться в страстность, с которой самоутверждается здесь вереница оглушительных богохульств, чтобы раз навсегда усомниться в уместности каких бы то ни было штампов. Атеизм Ницше — не просвещенческая прихоть, ни того менее «*научное*» убеждение, а своего рода непреложность измерительного прибора: стрелка сейсмографа, фиксирующая глубинную ситуацию эпохи, иначе — *преступный* диагноз, повлекший за собою *наказание* ничуть не повинного в нем диагностика. «Бог мертв» — это значит: человек вступил наконец в пору совершеннолетия, т. е. свободы и предоступленности самому себе — словами апостола: «Наследник, доколе ни детства, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего. Он подчинен попечителям и домоправителям до срока» (Гал. 4, 1—2); это значит: всякая попытка строить на прежней почве и прежнем фундаменте, выдавая реминисценции вчерашнего дня за реалии сегодняшнего, является ложной оптикой и мошенничеством, страхом перед вновь открывшейся экзистенцией и судорожным цеплянием за призрак недавнего и всячески гальванизируемого Опекуна, который — «*мертв*»; нетрудно догадаться, что в радикально домысленных конвенциях этого *стояния в свободе* (еще раз апостольское «*стойте в свободе*» — Гал. 5,1) сознанию открываются «*ужасные истины*», для заушения которых в скором времени потребуются ни больше ни меньше как вмешательство «*Антанты*» (см. во вступительной статье о признаниях лорда Кромера и др.). Например, предпочтение «*русских нигилистов*» «английским утилитаристам», предпочтение вообще «*нигилизма*» любого рода ценностям: вере, научности, морали — словом, то самое, от чего, как от ядовитого жала, вскричат и будут долго еще кричать привратники карточных домиков европейской культуры: «*ницшеанство*». В конце концов чувствительнейший сейсмограф, предрекающий серию чудовищных толчков и разрушений — «*восхождение нигилизма как историю ближайших двух столетий*»; ну чем же не басенный сюжет — сваливать вину за толчки и разрушения на собственно сейсмограф! Крайне важной представляется, по меньшей мере, двузначность тезиса о «*смерти Бога*» и проистекающего отсюда «*нигилизма*»; если сравнить ницшевские тексты с заминированным полем — пароксическая метафора «Я не человек, я динамит» говорит как раз об этом, — то осторожность и сосредоточенность прочтения предстают требованием элементарной добросовестности. Еще раз: «*смерть Бога*» и «*восхождение нигилизма*» оказываются

ся здесь лишь диагнозом и прогнозом; вакханалия стилистических гримас, шумно сопровождающая самого диа- и прогностика (в сущности, менад, растерзывающих этого «лучшего артиста языка»), вся причудливость стилистической оркестровки, предпочитающей барабанные соло как раз в тематических приближениях «самого тихого часа» («Заратустра»), не должна сбивать с толку: нигилизм Ницше, выступающий «объективно» как диагноз и прогноз европейской культуры, «субъективно» оборачивается актом решительной самопрививки, самоидентификации, добровольно усвоенной болезнью, для амортизации которой и потребовалась «Веселая наука», как озорная мина при отчаянно-скверной игре. Скажем так: рискованнейшее *манхейство*, вбирающее в себя Ничто, отождествляющее себя с Ничто, распинаящее себя на Ничто, чтобы в нулевом градусе смысла и в самый миг полного опустошения ввести в бой демиургические резервы и индивидуально воссоздать в опыте общезначимую и постолько ложную, и постолько мертвую мистерию библейского миротворения. Провозвестие «безумного человека» в этом отрывке есть, таким образом, не только провозвестие смерти, но и провозвестие жизни, где смерть предстает смертью общезначимого, а жизнь — жизнью индивидуального, и где познание, равное творчеству, оказывается сознательно поволенным *онтогенезом* и уже «*Воскресением*» уткнувшегося в нигилизм дряхлого ветхого *филогенеза*. Эта стадия творчества осталась у Ницше нереализованной; он успел обмолвиться о ней символами вроде «*страны детей*». Реальность сомкнулась на Голгофе («*der Gekreuzigte!*»), но того, что должно было воскреснуть после этой Голгофы, не могло уже остановить никакое фарисейство и фетишизм набальзамированного прекраснотушия! — 592.

³⁵ Вечная память Богу (лат.). — 593.

³⁶ Букв.: я емь драгоценность в царстве Лотоса. Древнейшая медитативная формула, воспроизводящая в космическом звучании силу человеческого Я. — 595.

³⁷ оскорбление божественного величества (лат.). — 597.

³⁸ Слова Филины из «Годов учения Вильгельма Мейстера» Гёте, кн. 4, гл. 9 (*Гёте И. В. Соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1978. С. 190. Ср. Т. 3. С. 530.*) — 599.

³⁹ *Септуагинта* — греческий перевод Ветхого Завета, приписываемый 72 еврейским ученым (по 72 народам мира). *Ульфила*, или Вульфила (311 — 381), епископ арианских вестготов и первый христианский посвященный Европы, перевел Библию на готский изобретенными им для этого письменами; оригинал хранится в Упсальской библиотеке. — 601.

⁴⁰ *Horat. Epist. III 191 (Liber de Arte Poetica).* — 604.

⁴¹ лгать (лат.), от *mens* — ум, мышление. — 605.

⁴² Монархи причисляются к выскочкам (франц.); фраза приписывается Талейрану. — 608.

⁴³ Делается согласно правилу (лат.). — 609.

⁴⁴ Строка из Горация: «*Nic niger est, hunc tu caveto*» — «Вот этот черен, остерегайся» (*Serm. I 4,85*). — 612.

⁴⁵ Каждому свое (лат.). — 618.

⁴⁶ с позволения сказать (лат.). — 621.

⁴⁷ С точки зрения вечности (лат.). — 622.

⁴⁸ Стихотворный эпиграф к четвертой книге был написан летом 1882 г. вместе с другим стихотворением, озаглавленным поначалу «*Sanctus Januarius*». В архиве Ницше оно сохранилось под названием «Веселая наука».

Веселая наука

Книга? Нет: что толку в книгах!
В этих шлаках мертвых мигов!
Только прошлое их сводня:
Здесь же вечное Сегодня.

Книга? Нет: что толку в книгах!
В саркофагах мертвых мигов!
Это — воля, обещанье,
Это — всех мостов сжиганье,
Бриз внезапный, снятый якорь,
Шум колес, одна атака;
В белом дыме пушек грохот,
Чудища морского хохот!

(Пер. К. А. Свасьяна).— 624.

⁴⁹ любовь к судьбе (лат.).— 624.

⁵⁰ Афоризм посвящен Рихарду Вагнеру.— 626.

⁵¹ Выше (лат.).— 628.

⁵² Один из многочисленных у Ницше шедевров городской портретики. Ср. с этой зарисовкой Генуи изумительный набросок Венеции в коротком афоризме из наследия: «Сто глубоких одиночеств образуют воедино город Венецию — оттого ее волшебство» (*Schriften und Entwürfe* 1876—1880. S. 413). Эрнст Бертрам посвятил этой теме многие прекрасные страницы своей книги о Ницше (см.: *Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. 9 Aufl. Bonn, 1985. Главы «Веймар», «Венеция», «Портофино»).— 632.

⁵³ Ср. схожие мысли в «Переписке» аббата Галиани (кстати, одной из любимейших книг Ницше): «Мораль сохранилась у людей, потому что о ней мало говорили, и никогда дидактически: всегда красноречиво или поэтично. Если иезуитам вздумается свести ее к системе, они ее ужасно обезобразят. По существу, добродетель — это энтузиазм» (*Correspondance inédite de l'abbé Galiani*. T. 2. Paris, 1818. P. 437). Ницше цитирует последнюю фразу в «По ту сторону добра и зла» (аф. 288).— 633.

⁵⁴ *Meister Eckhart. Predigten und Schriften*. Frankfurt; Hamburg, 1956. S. 195. В рус. пер.: *Мейстер Экхарт*. Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 133.— 633.

⁵⁵ созерцательная сила... творческая сила (лат.).— 638.

⁵⁶ Имеется в виду древняя шутка из гомеровских гимнов, которую обмениваются Гомер и молодые рыбаки с острова Хиос: Гомер: «Рыбаки-аркадцы, какой улов?» — Рыбаки: «Все, что выловили, бросили, а то, что не выловили, уносим». Ср. у Гераклита: «Обмануты люди в познании видимого, подобно Гомеру. А он был всех эллинов мудрее! Именно, провели и его мальчики, убивая вшей и приговаривая: все, что увидели и взяли, — кинули, а чего не видим и не берем — это носим» (фр. 56. Пер. В. О. Нилендера).— 639.

⁵⁷ мнение, взгляд (лат.).— 640.

⁵⁸ Ср. у Нибура (еще один автор из ницшевского круга чтения) это восходящее к Аристотелю различие «этоса» и «пафоса»: «Все человеческие состояния отдельных людей и совокупности людей двойки: они предстают в том, что называется ἦθος и πάθος» (*Niebuhr B. G. Vorträge über römische Alterthümer*. Berlin, 1858. S.2).— 645.

⁵⁹ Посередине жизни (лат.).— 647.

⁶⁰ когда даже мудрецов жажда славы покидает в самую последнюю очередь (лат.) (*Tacitus. Hist. IV 6*).— 651.

⁶¹ Не смеяться, не плакать, не клясть, а понимать (лат.) (Спиноза. Политический трактат I 4).— 651.

⁶² Любопытная аналогия с Садом, уместная, впрочем, лишь в том случае, если понимать под «садизмом» не заштемпелеванную психиатрическую мифологию, а динамический и непременно переходный мировоззрительный этап в контексте индивидуации: «Жалкие твари, краткосрочно копошащиеся на поверхности этой грязи, где одна половина стада должна преследовать другую! О человек, тебе ли судить о том, что добро и что зло? Тщедушной ли особи твоего рода означать границы природы, решать, что ей можно, провозглашать, чего ей нельзя! Ты, в чьих глазах и самое ничтожное из ее действий все еще нуждается в разъяснении, ты, не умеющий объяснить и наиболее легкое из явлений, определи мне происхождение законов движения, законов тяготения, изложи мне сущность материи: инертна она или нет? Если она не движется, каким образом природа, никогда не пребывающая в покое, могла сотворить нечто всегда в ней существующее, а если она движется, если она есть достоверная и законная причина вечных порождений и изменений, скажи мне, что есть жизнь, и докажи мне, что есть смерть; скажи мне, что такое воздух, порассуждай о его различных состояниях, втолкуй мне, почему я нахожу раковины на горных вершинах и руины на морском дне. Ты, кто решаешь, есть ли данная вещь преступление или нет, ты, что посылаешь на виселицу в Париже за то, что в Конго стоило бы короны, сосредоточь мои мысли на ходе звезд, на их суспензии, силе их притяжения, их подвижности, их сущности, их периодичности, докажи мне скорее Ньютона, чем Декарта, и скорее Коперника, чем Тихо Браге, объясни мне только, отчего камень, брошенный в воздух, падает с высоты, да, дай мне ощутить это столь простое действие, и я прошу тебе то, что ты моралист, когда ты получишь будешь разбираться в физике» (Sade. Lettres choisies. Paris, 1963. P. 97—98).— 655.

⁶³ Жизнь — женщина (лат.).— 659.

⁶⁴ Возникновение концепции «вечного возвращения», намеченной в этом афоризме, Ницше относит к августу 1881 г. «Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурлея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (W. 2, 1128). Ницше придавал ей колоссальное значение и считал ее центральной для всей своей философии, несколько не смущаясь многочисленными историко-философскими параллелями от древних орфиков и пифагорейцев до... новейших позитивистских учений. Рудольф Штейнер, работавший в свое время в архиве Ницше и изучивший материал наследия вплоть до маргиналий в книгах из личной библиотеки Ницше, подчеркивает не *мистический*, а *естественнонаучный* генезис этой идеи. Сохранился ницшевский экземпляр книги Е. Дюринга «Курс философии» (*Dühring E. Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig, 1875), испещренный многочисленными пометками Ницше. Дюринг высказывает здесь мысль, что вселенная *могла бы* быть представлена в каждое мгновение как комбинация элементарных частиц и что мировой процесс *был бы* в таком случае неким калейдоскопом всех возможных подобных комбинаций. Но если допустить, что число комбинаций *конечно* и что, стало быть, оно неизбежно исчерпывается, тогда придется допустить и то, что с завершением последней комбинации вновь возвращается первая, придавая мировому процессу характер циклических повторений одного и того же. Позитивист Дюринг отвергает эту гипотезу как невозможную; число комбинаций вселенной, по его мнению, *бесконечно* (притом не в канторовском, т. е. именно *конечно-бесконечном* смысле, а в смысле *дурной бесконечности*), и, следовательно,

о повторении не может быть речи. Мысль эта глубоко запала в душу Ницше, и, когда он впоследствии торжественно оглашал ее как новое провозвестие человечества, речь шла не о реминисценциях орфических интуиций, а о своеобразном *противообразе* позитивистски ориентированного естествознания (летом 1881 г. в черновых набросках к ненаписанной книге «Die Wiederkunft des Gleichen» Ницше разрабатывал проблему как раз в таком ключе). «Ницше,— писал Р. Штейнер,— исходил из созерцания духа в мифической форме. Аполлон и Дионис — таковы были переживаемые им духообразы. Процесс человеческой духовной истории казался ему как бы взаимодействием или борьбой между Аполлоном и Дионисом. Но он доводил ее только до мифического представления этих духообразов. В созерцание действительной духовной сущности он не проникал. Он стремился к природе от мифа духа. Аполлон должен был представлять в душе Ницше материальное по модели естествознания; Дионис должен был действовать как силы природы. Но здесь и померкла красота Аполлона; здесь мировая эмоция Диониса была парализована природной закономерностью. Гёте *обрел* дух в природной действительности; Ницше *утратил* миф духа в грезе о природе, в которой он пребывал... «Повторяющиеся земные жизни» сумеречно мерцали в подсознании Ницше. Они ведут человеческую жизнь через развитие человечества к этапам жизни, в которых судьба, господствующая на духообразующих путях, приводит человека не к повторению одного и того же переживания, но к многообразному прохождению через поток миров. Ницше был связан путами природо-воззрения. Его душу ворожила перспектива естественнонаучной обработки повторных земных жизней... Испытать *эту* жизнь еще бесчисленное количество раз — вот что стояло перед его душой, заслоняя перспективу освобождающих опытов, которая должна постигать подобную трагиду в дальнейшем развитии необывающей жизни» (Steiner R. Mein Lebensgang. Stuttgart, 1975. S. 178—186).— 660.

⁶⁵ Этот афоризм предваряет предисловие к «Так говорил Заратустра».— 660.

⁶⁶ Скелет, ты дрожишь? Ты дрожал бы сильнее, если бы знал, куда я тебя веду. Тюренн (франц.).— 662.

⁶⁷ Здесь: хитроумцы, плуты (греч.).— 664.

⁶⁸ настоящая истина (франц.).— 668.

⁶⁹ безрассудная (франц.).— 670.

⁷⁰ разум (франц.).— 670.

⁷¹ религиозных людей (лат.).— 671.

⁷² дисциплина воли (лат.).— 673.

⁷³ Гернгутеры — протестантская секта последователей чешских братьев.— 673.

⁷⁴ сила инерции (лат.).— 674.

⁷⁵ Гречонок-скоморох (лат.).— 678.

⁷⁶ Банзен Ю. Ф. А. (1830—1881) — немецкий философ, ученик и последователь Шопенгауэра, комбинировавший его волонтаризм с диалектической метафизикой.— 682.

⁷⁷ психологических изяществ (лат.).— 682.

⁷⁸ Майнлендер Ф. (1841—1876) — немецкий философ, автор нашумевшей в свое время «Философии спасения» (Die Philosophie der Erlösung. 3 Aufl. Frankfurt, 1894), проповедовавшей в духе Э. фон Гартмана необходимость универсального самоуничтожения.— 682.

⁷⁹ Здесь: с точки зрения породы (лат.).— 683.

⁸⁰ Фауст I 1283.— 690.

⁸¹ в науках и искусствах (лат.).— 692.

⁸² Этот афоризм, а также аф. 370 с некоторыми изменениями были включены в сочинение «Nietzsche contra Wagner».— 693.

⁸³ личное ... собственное (лат.).— 697.

⁸⁴ интеллектуальная любовь к Богу (лат.).— 699.

⁸⁵ Может быть, совершенным стихотворным аналогом этого магического отрывка являются следующие строки О. Мандельштама:

Есть иволги в лесах, и гласных долгота —
В тонических стихах единственная мера.
Но только раз в году бывает разлита
В природе длительность, как в метрике Гомера.

Как бы цезурою зияет этот день,
Уже с утра покой и трудные длинноты,
Волы на пастбище, и золотая лень
Из тростника извлечь богатство целой ноты.— 702.

⁸⁶ Днем и ночью высиживая птенцов (лат.).— 706.

⁸⁷ Реминисценция из гимна «К радости» Шиллера — Бетховена.— 709.

⁸⁸ Из баллады Л. Уланда «Des Sängers Fluch».— 709.

⁸⁹ Целительная рифма (лат.).— 716.

⁹⁰ По-видимому, имеется в виду медный бык Фалариса, акрагантского тирана; в чрево быка помещали обреченных на смерть и потом раскаляли его, пока бык не начинал «мычать».— 716.

⁹¹ Диакритический знак французского языка.— 717.

⁹² Комментарий Ницше 1886 г. к этому стихотворению: «Пусть только кто-нибудь посмеет вообразить себе, что в один прекрасный день внезапно и обеими ногами впрыгиваешь в такое отважное состояние души, свидетельством или подобием которого может быть только что спетая танцевальная песнь (подобная отважная и исключительная веселость меньше всего свойственна мне). Прежде чем учишься танцевать на этот лад, должно научиться основательно ходить и бегать. И даже умение стоять на собственных ногах есть нечто, к чему, как мне кажется, призваны лишь немногие. Ко времени, когда впервые отваживаешься положиться на собственные конечности, отказываясь от помочей и перил, в дни, исполненные первозданной юной силы и всех позывов собственной весны, подвергаешься наихудшим опасностям и часто ступаешь робко, малодушно, словно некий беглец, словно некий ссыльный, с дрожащей совестью и со страшным недоверием к своему пути» (Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit 1882/83 — 1888. Bd 14. S. 406).— 719.

ЗЛАЯ МУДРОСТЬ. АФОРИЗМЫ И ИЗРЕЧЕНИЯ

VÖSE WEISHEIT. APHORISMEN UND SPRÜCHE

Афоризмы, собранные под этим названием, датируются 1882—1885 гг., т. е. время их появления охватывает период от завершения «Веселой науки» до окончательного написания «Так говорил Заратустра». Речь шла об издании отдельной «книги сентенций» в объеме приблизительно 600 афоризмов, которые должны были in pace содержать квинтэссенцию ницшевской философии; сюда входил не только новый материал, но и подборка отдельных отрывков из обоих томов «Человеческого, слишком человеческого», «Утренней зари» и «Веселой науки». К середине 1883 г. появляются варианты названия книги: «В открытом море», «Молчаливая речь», «По ту сторону добра и зла» (!) и, наконец, «Злая мудрость». Сохранился даже листок с предполагаемым французским эпиграфом: «Il sait goûter sa vie en paresseux sensé qui

pond sur ses plaisirs. *Duc de Nevers*» («Он умеет наслаждаться жизнью, как рассудительный ленивец, высиживающий свои удовольствия. *Герцог Неверский*»). Замысел, впрочем, остался неосуществленным; работа над «Заратустрой» и уже после над «По ту сторону добра и зла» превратила собранный материал в сырье к названным книгам (достаточно сказать, что почти весь раздел «Афоризмы и интермедии» в «По ту сторону добра и зла» в готовом виде «заимствован» из «Злой мудрости»).

Сохранившиеся материалы были опубликованы в 12-м томе Naumann-Ausgabe (S. 355—422) в редакторском варианте Фрица Кёгеля. Последний исключил из них все афоризмы, повторяющиеся в опубликованных книгах Ницше, сократив таким образом объем издания почти вдвое. В общей панораме ницшевского мировоззрения эта «ненаписанная книга» (как, впрочем, и «Веселая наука» в переходе ее от четвертой к пятой книге) занимает довольно своеобразное место и представляет немалый интерес; речь идет, по существу, о некоем переходном, переломном этапе мысли Ницше, уже достаточно окрепшей от «детской болезни» артистического пессимизма и еще не погрузившейся в катастрофический реализм последнего периода. Читателю предоставлена возможность проследить перипетии становления этой мысли вплоть до стилистических исканий и превращений — не на готовом материале, а как бы в процессе растирания красок.

Перевод «Злой мудрости» выполнен К. А. Свасьяном по упомянутому уже 12-му тому Naumann-Ausgabe. Ф. Кёгель снабдил свое издание богатым указателем «параллельных мест», позволяющим не только устанавливать связь между мыслями, но и зачастую взаимно комментировать их. Эти паралипомены частично приведены в нижеследующих примечаниях; переводы сделаны лишь из тех работ Ницше, которые не входят в настоящий двухтомник.

¹ Ср. в черновых набросках к «Заратустре»: ««Ты страшен мне, ибо тебя берет смех там, где мы боремся за жизнь,— ты выглядишь как некто, кто уверен в своей жизни». — «В своей жизни или в своей смерти», — сказал Заратустра» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885, Bd 12. S. 261*). — 721.

² Ср. аф. 114 «Утренней зари»: «*О познании страдальца*. Состояние больных людей, которые долго и ужасно мучились своими страданиями и рассудок которых тем не менее остается незамутненным, представляет некоторый интерес для познания — не говоря уже ничего о тех интеллектуальных благодеяниях, которые приносит с собою каждое глубокое одиночество, каждая внезапная и дозволенная свобода от всякого рода обязанностей и привычек. Глубоко страдающий человек с ужасающим хладнокровием разглядывает вещи из своего состояния: перед взором его исчезают все те мелкие лживые фокусы, в которых по обыкновению плещутся вещи, когда на них смотрят глазами здорового человека; даже сам он предстает себе без пуха и цвета. Допустим, что прежде он жил какими-то опасными причудами; это высшее отрезвление болью служит средством — и, должно быть, единственным средством — вырвать его из них. (Возможно, что с этим столкнулся основатель христианства на кресте: ибо горчайшие из всех слов: «Боже мой, для чего Ты Меня оставил!», взятые во всей глубине, как и следует их брать, содержат свидетельство общего разочарования и просветления относительно грезы своей жизни; в момент высочайшей муки он стал ясновидящим в отношении самого себя, подобно тому как рассказывает это поэт о бедном умирающем Дон-Кихоте.) Чудовищное напряжение интеллекта, сиющегося тягаться с болью, приводит к тому, что все, на что он теперь взирает, освещается новым

светом, и несказанная привлекательность, которую вызывают к жизни все новые освещения, бывает зачастую достаточно сильна, чтобы дать отпор всем приманкам самоубийства и явить последующую жизнь страдальца как нечто в высшей степени желанное. С презрением вспоминает он уютный, теплый мир, окутанный туманами, в котором бродит ничтоже сумняшеся здоровый человек; с презрением вспоминает он благороднейшие и любимейшие иллюзии, которыми он прежде водил себя самого за нос; ему доставляет какое-то наслаждение накликать себе это презрение как бы из самой преисподней и причинить таким образом душе горчайшее страдание: этим противовесом удерживает он физическую боль — он чувствует, что нынче ему необходим как раз этот противовес! В жутком ясновидении своего существа восклицает он самому себе: «Будь однажды собственным своим обвинителем и палачом, прими однажды страдание как предписанную тебе тобою же кару! Наслаждайся своим преимуществом судьи; больше: наслаждайся своим соизволением, своим тираническим произволом! Будь выше своей жизни, как и своего страдания; смотри свысока на все, что имеет основания, и на все бездонное!» Наша гордость встает на дыбы, как никогда еще; на ее стороне против такого тирана, как боль, и против всех нашептываний боли, которыми эта последняя силится выудить из нас свидетельств, порочащие жизнь, несравненная привлекательность задачи — взять против тирана как раз *сторону* жизни. В этом состоянии злобно обороняешься от всякого пессимизма, дабы он не предстал *следствием* нашего состояния и не унижил нас, как побежденных. Равным образом никогда еще соблазн проявлять справедливость в суждениях не достигал такой силы, как нынче, ибо нынче в этом триумфе, празднуемом над нами самими и над раздражительнейшим из всех состояний, простительной выглядела бы любая несправедливость суждения; но мы не хотим приносить извинений — как раз теперь хотим мы показать, что можем существовать «без вины». Мы охвачены форменной судорогой спеси. — И вот опускаются первые сумерки смягчения, выздоровления — и почти тотчас же начинаем мы обороняться от засилья нашей спеси: мы именуем себя в ней глупыми и тщеславными — словно бы нам довелось пережить нечто, что было уникальным! Мы унижаем без малейшей благодарности всесильную гордость, с помощью которой нам только и удавалось сносить боль, и запальчиво требуем противоядия от гордости: нам хочется отчужденности и обезличенности, после того как боль слишком насильственным и продолжительным образом вколачивала нас в *личное*. «Долой, долой эту гордость! — восклицаем мы. — Она была болезнью и к тому же судорогой!» Мы снова смотрим на людей и природу более требовательным взором: с щемящей душу улыбкой вспоминаем мы, что знаем теперь о них кое-что по-новому и иначе, чем прежде; что упала некая завеса, — но это так *услаждает* нас: снова видеть *приглушенные огоньки жизни* и выходить из ужасающей трезвой ясности, в которой мы, будучи страдальцами, видели и прощали взором вещи. Мы не гневемся, если снова начинают разгрызаться фокусы здоровья, — мы всматриваемся во все, точно преобразованные, кротко и все еще устало. В этом состоянии нельзя без слез слушать музыку» (W. I, 1088—1089).— 721.

³ Ср. во «Фрагментах к Дионисовым дифирамбам»: «Берегись предостерегать бесстрашного! Ради самого предостережения он ринется еще в каждую пропасть» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1881—1885. Bd 12. S. 341).— 722.

⁴ Ср. аф. 38 «Странника и его тени»: «Угрызение совести — такая же глупость, как попытка собаки разгрызть камень» (W. I, 897).— 722.

⁵ Ср. набросок, относящийся к лету 1881 г. и включенный в матери-

алы к ненаписанной книге «Возвращение того же»: «Если исследователь приходит к необыкновенным результатам (как Мейер), то это еще *не* является доказательством необыкновенной способности: его талант *случайно* задействовал в точке, где было предуготовлено открытие. Стань Мейер по случаю филологом, он с таким же остроумием стяжал бы себе имя, но ничто не позволило бы растрезвонить о нем как о «гении». — Не результаты доказывают наличие познавательного гения, ни даже метод, так как о последнем во все времена существуют различные учения, полные притязаний. Но несметное количество в особенности неоднородного опыта, овладение большими массами и унификация, по-новому рассмотренное старое и т. д.» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1881—1885. Bd 12. S. 87).— 727.

⁶ Ср. аф. 466 «Утренней зари»: «*Убытки в славе*. Какое преимущество: мочь говорить с людьми в качестве незнакомца! «Половину нашей добродетели» отнимают у нас боги, лишая нас *incognito* и делая нас прославленными» (*W. I, 1236*).— 728.

⁷ Ср. набросок в материалах к «Утренней заре»: «Я знаю человека, который так изнежен слабым сквознячком своей «свободы», что при одной мысли о принадлежности к какой-либо партии его бросает в холодный пот—будь это даже его собственная партия» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1876—1880. Bd 11. S. 404). Ср. также аф. 233 «Смешанных мнений и изречений»: «*Презирающим «стадное человечество»*. Кто рассматривает людей как стадо и убегает от них со всей доступной ему быстротой, того они наверняка настигнут и забодают» (*W. I, 830*).— 728.

⁸ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Я не хочу *повторения* жизни. Как вынес я ее? Трудясь. Что дает мне выдержать ее вид? Взгляд на сверхчеловека, *утверждающего* жизнь. Я и сам пытался утверждать ее—ах!» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1881—1885. Bd 12. S. 198). Ср. еще: «Мне боязно среди людей; меня мучила жажда среди людей, и ничто не утоляло меня. Тогда ушел я в одиночество и сотворил сверхчеловека. И, сотворив его, я разгладил ему великую завесу становления и дал полдню светиться вокруг него» (*ibid.*, S. 213).— 728.

⁹ Ср. набросок в материалах к «Утренней заре»: «Новая мысль восхищает меня, я все больше отучаюсь от ощущения, что она исходит от меня или от кого-то другого. Как глупо—быть здесь ревнивым! И все-таки, какая ужасная история помрачения истинного у этой ревности!» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1876—1880. Bd 11. S. 203). Ср. следующие отрывки там же: ««Не укради!»—Но где прекращается собственность? Мысль, импульс, точка зрения, выражение образа, вид здания, человека—разве все это не собственность? А мы непрерывно обкрадываем все. Мы уворовываем в себя все вещи и все солнца—все существующее, все некогда случившееся *продолжаем* мы лелеять *для самих себя*. Мы не думаем при этом о других; каждый *отдельный* индивид заботится о том, что он может урвать для самого себя» (*ibid.*, S. 394). «Честность в отношении собственности вынуждает нас сказать, что и сами мы целиком наворованы и что ощущения наши слишком притуплены и грубы по этой части. Человеку свойственна ложная гордость в отношении материала и красок, но он может *написать новую картину*, к восторгу знатоков,—тем самым он *снова заглаживает свое посягание на имущества мира*.—Понимать наше существование так, что мы должны свершить для него нечто,—понимать его *не как вину*, а как аванс и задолженность!—Мы питаемся всем; справедливость требует, чтобы мы возвращали нечто на пропитание всем» (*ibid.*, S. 394—395).— 729.

¹⁰ Ср. аф. 510 «Утренней зари»: «*Бежать своих добродетелей*. Что проку в мыслителе, раз он не умеет при случае бежать своих собствен-

ных добродетелей! Ему ведь следует быть «не только моральным существом!»» (W. I, 1251).— 729.

¹¹ Ср. аф. 90 «Смешанных мнений и изречений»: «*Чистое и чистая совесть*. Вы полагаете, все чистое во все времена имело чистую совесть? — Наука — стало быть, непременно нечто очень чистое — вступила в мир без таковой и начисто лишенная всякого пафоса, скорее, украдкой, окольными путями, шествуя, точно некая преступница, с открытой или принаряженной головой и всегда, по меньшей мере, с *настроением* контрабандистки. Чистой всегда и всегда предшествует в качестве предварительной ступени — не противоположности — дурная совесть: ибо все чистое было однажды новым, следовательно, необычным, противящимся нравам, *безнравственным* и подтачивало сердце счастливого открывателя, как червь» (W. I, 770—771).— 729.

¹² Ср. аф. 253 «Утренней зари»: «*Очевидность*. Скверно! Скверно! Что требует самых основательных, самых упорных доказательств, так это очевидность. Ибо слишком многим недостает глаз, чтобы видеть ее. Но это так докучно!» (W. I, 1175).— 730.

¹³ Ср. аф. 264 «Смешанных мнений и изречений»: «*Охлаждение*. Перегрев сердца связан по обыкновению с болезнью головы и суждения. Кто на время дорожит здоровьем последних, тот, следовательно, должен знать, что именно надобно ему охладить: не заботясь о будущем своего сердца! Ибо, будучи вообще способным к нагреванию, станешь снова теплым и переживешь еще свое лето» (W. I, 836).— 730.

¹⁴ В оригинале: «Das Herz ist es, das begeistert: und der Geist ist es, der beherzt und kalt in der Gefahr macht. Oh über die Sprache!»; перевод «beherzt» как «сердит» вынужден, чтобы сохранить игру слов.— 730.

¹⁵ Ср. черновой набросок к «Веселой науке»: «Весь этот мир, сотворенный нами, о, как мы его *любили!* Все чувства, испытываемые поэтами к их собственному творению, — ничто по сравнению с неисчислимыми изливаниями счастья, которое охватывало людей в незапамятные времена, когда они *открывали* природу» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1881—1885. Bd 12. S. 144).— 730.

¹⁶ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «О, уж этот диковинный и жестокий Бог, которого вы славите как «любовь»! Когда возник Бог, была ли вся любовь менее божественной?» (*ibid.*, S. 299.).— 733.

¹⁷ Ср. черновой набросок к «Веселой науке»: «Если мы не сотворим себе из *смерти Бога* грандиозного *отречения* и непрерывной *победы над собою*, то нам придется *нести убытки*» (*ibid.*, S. 162).— 734.

¹⁸ Ср. аф. 333 «Утренней зари»: ««*Человечность*». Мы не считаем животных моральными существами. Но думаете ли вы, что животные считают нас моральными существами? — Умей животное говорить, оно сказало бы: «Человечность — это предрассудок, которым, по крайней мере, не страдаем мы, животные»» (W. I, 1199).— 735.

¹⁹ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Поскольку нынче больше, чем когда-либо, значимы индивидуальные масштабы, то и *несправедливости* стало больше, чем когда-либо. Историческое чувство — моральное противодействие. Причинение зла суждениями нынче величайшее из существующих еще зверств. *Всеобщей* морали уже не существует; по меньшей мере, она становится все слабее, как и вера в нее среди мыслителей.

Нет недостатка в людях, живущих *без морали*, так как они больше не нуждаются в ней (подобно тем, кто живет без врача, лекарств, мучительных процедур, так как они здоровы и обладают соответствующими привычками). Жить морально сознательно — предполагает сплошную ошибочность вкупе с ее гнетом и последствиями, и это значит: мы не нашли еще условий нашего существования и все еще ищем их. Для индивида, *поскольку он не принадлежит к категории*

мыслителей, мораль представляет *ограниченный* интерес: покуда у него нехорошо, нестабильно на душе, он размышляет над причинами и ищет моральных причин, так как прочие ему, малообразованному, неизвестны. *Втихнуть* ошибки своего телосложения, своего характера в моральность, взвалить на себя *вину* за свою болезнь—это морально» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 232). Ср. в материалах к «Веселой науке»: «Мораль есть занятие тех, кто не в состоянии отделаться от нее: оттого она принадлежит в их случае к «условиям существования». Условий существования нельзя опровергнуть: их можно только — *не иметь*» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Bd 12. S. 134).— 735.

²⁰ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Как только мы намереваемся определить цель человека, мы оговариваем само понятие человека. Но существуют лишь индивиды; из известных *до сих пор* можно лишь таким путем извлечь понятие, что при этом отдирается *индивидуальное*,—стало быть, установить цель человека значило бы: задержать индивидов в их индивидуальном становлении и велеть им — стать *общими*. Не надлежало ли, напротив, каждому индивиду, благодаря своим индивидуальнейшим признакам, стать попыткой достижения *более высокого вида, чем человек?* Моей моралью было бы: все больше *лишать* человека его общего характера и специализировать его, делать его на одну степень непонятнее для других (и тем самым делать его предметом переживаний, удивления, поучения для них)» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 237—238).— 736.

²¹ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Поскольку еще *приходится* действовать, стало быть, поскольку еще *повелевается*, синтез (снятие морального человека) остается неосуществленным. *Не иначе могут* порывы повелевающего разума прорваться *сквозь* цель, как наслаждаясь собою в деяниях. *Сама воля должна быть преодолена* — чувство свободы творится уже не из противоположности принуждения! *Становиться природой!*» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Bd 12. S. 216).— 736.

²² Ср. аф. 81 «Странника и его тени»: «*Мирская справедливость*. Можно перевернуть мирскую справедливость вверх дном — с помощью учения о полной безответственности и безвинности каждого; и попытка в этом направлении была уже сделана как раз на почве противоположного учения о полной ответственности и виновности каждого. То был основатель христианства, кому хотелось упразднить мирскую справедливость и устранить из мира суд и кару. Ибо он понимал всякую вину как «грех», т. е. как преступление перед *Богом*, а не как преступление перед миром; с другой стороны, он считал каждого человека по последней мерке и почти во всяком отношении грешником. Но виновные не должны быть судьями себе подобных: так решила его справедливость. *Все* судьи, представляющие мирскую справедливость, были, таким образом, в его глазах столь же виновными, как и осужденные ими, а выражение невинности в их лицах казалось ему верхом ханжества и фарисейства. Кроме того, он смотрел на мотивы поступков, а не на следствия и считал достаточно дальновидной лишь одну-единственную оценку мотивов: самого себя (или, как он выражался: Бога)» (W. I, 912—913).— 737.

²³ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «До сих пор существовали прославители человека и очернители его, те и другие, однако, с *моральной* точки зрения. *Ларошфуко* и христиане находили человека *безобразным*: но это есть моральное суждение, а другого попросту не *знали*. Мы причисляем его к природе, которая ни зла, ни добра, и находим его не всегда безобразным там, где к нему чувствовали отвращение те моралисты, и не всегда прекрасным там, где они его прославляли.

Что есть здесь прекрасное и безобразное? Нечто усложненно-целесообразное, что сбивает с пути и обводит вокруг пальца наш рассудок, при всем том какое-то фокусничество; дальше — способность выражения и сила самого выражения. Большая кривая его планов и идеалов. Его история. Его манера опьянять себя. Это животное — сущая учеба без конца. В природе нет грязного пятна, лишь мы наложили его на нее. Слишком поверхностно трактовали мы эту «грязь». Нужны глаза нидерландцев, чтобы и здесь открыть красоту» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 410—411.*)— 737.

²⁴ См.: *La Rochefoucauld. Op. cit. P. 73.*— 737..

²⁵ Ср. аф. 357 «Утренней зари»: «*Моральные мухи-кусачки.* Моралистам, которым недостает любви к познанию и которые знают только наслаждение от причинения боли, свойственны дух и скука провинциалов; их столь же жестокое, как и никчемное, удовольствие заключается в том, чтобы разглядывать пальцы соседа и незаметным образом так воткнуть иголку, чтобы он укололся сам. В них сохраняются остатки дурных привычек подростков, которые не могут прийти в хорошее настроение без чего-то вроде охоты и надругательства над живым и мертвым» (*W. I, 1205.*)— 739..

²⁶ Ср. аф. 101 «Утренней зари»: «*Сомнительно.* Принять веру просто потому, что она отвечает нравам,— это же значит: быть бесчестным, быть трусливым, быть ленивым! — И значит, бесчестность, трусость, лень — предпосылки нравственности?» (*W. I, 1075.*)— 742.

²⁷ Ср. аф. 56 «Странника и его тени»: «*Быть честным в отношении честности.* Некто, открыто демонстрирующий свою честность в отношении самого себя, мнит под конец себя и в самом деле чем-то вроде: ибо он слишком уж хорошо знает, почему он честен — в силу того же основания, по которому кто-то другой предпочитает наигранность и притворство» (*W. I, 763.*)— 742.

²⁸ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Что вы сострадательны, это я допускаю: жить без сострадания — значит быть большим душой и телом. Но нужно обладать большим умом, чтобы *посметь* быть сострадательным! Ибо ваше сострадание вредно для вас» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Bd 12. S. 226.*)— 744.

²⁹ Ср. аф. 113 «Утренней зари»: «*Стремление отличиться.* Стремление отличиться всегда нацелено на ближнего и ищет узнать, каково у него на душе, — но сочувствие и осведомленность, необходимые для удовлетворения этого влечения, крайне далеки от того, чтобы быть безобидными, сострадательными или благосклонными. Мы хотим, напротив, ощутить или догадаться, как именно ближний *сносит* нас во внешнем или внутреннем плане: каким образом он теряет власть над собою и поддается впечатлению, которое производит на него наша рука или просто наш взгляд; и даже в том случае, когда стремящийся отличиться производит и хотел произвести радостное, окрыляющее или просветляющее впечатление, он все-таки наслаждается этим успехом не в той мере, в какой он породовал, окрылил, развеселил ближнего, а в какой он *запечатлел* себя в чужой душе, изменил ее формы и возобладал ею по собственному усмотрению. Стремление отличиться есть стремление возобладать ближним, все равно — косвенным путем и только в чувствах или даже в грезах. Существует целая градация этого тайно взыскуемого возобладания, и ее полный перечень почти совпал бы с историей культуры, от первых карикатурных еще ростков варварства до гримасы переутонченности и болезненной идеальности. Стремление отличиться причиняет *ближнему* — чтобы огласить лишь некоторые ступени этой затаянной лестницы — муки, потом удары, потом ужас, потом полное страха удивление, потом изумление, потом зависть, потом восторг, потом окрыленность, потом радость, потом веселость,

потом смех, потом высмеивание, потом издевку, потом надругательство, потом удары без разбора, потом истязание: здесь, на самом конце лестницы, стоит *аскет* и мученик; он испытывает высочайшее наслаждение от того, что сам несет как следствие своего влечения отличиться то именно, что его отражение, *варвар*, причиняет другому на начальных ступенях лестницы, желая отличиться от него и перед ним. Триумф аскета над самим собою, его обращенный при этом вовнутрь взгляд, который видит человека расщепленным на страдальца и соглядатая и впредь всматривается только во внешний мир, словно для того, чтобы собирать в нем хворост для собственного костра, эта последняя трагедия стремления отличиться с одним лишь действующим лицом, обугливающимся в самом себе,— вот достойный финал, загаданный самим началом: оба раза неизречимое счастье при *виде пыток!* В самом деле, должно быть, нигде на земле не было большего счастья, помысленного как полнокровное чувство власти, чем в душах суевренных аскетов. Брамины выражают это в истории короля Вишвамитры, который тысячетелными *тищаниями в покаянии* выработал такую силу, что вознамерился воздвигнуть новое *небо*. Мне сдается, что во всем этом роде внутренних переживаний мы представляем собою нынче грубых новичков и бредущих на ощупь отгадчиков загадок: четырьмя тысячелетиями раньше были лучше осведомлены об этих нечестивых утонченностях самонаслаждения. Должно быть, и сотворение мира представлялось какому-то индийскому мечтателю некой аскетической процедурой, осуществленной Богом над самим собой! Должно быть, и сам Бог хотел загнать себя в приведенную в движение природу как в некий аппарат для пыток, дабы вдвойне ощутить при этом свое блаженство и свою власть! И если допустить, что это был как раз Бог любви: какое наслаждение для такого Бога — сотворить *страждущих* людей, истинно по-божески и по-сверхчеловечески претерпевать неумную муку при виде их и тиранизировать таким образом самого себя! И допустив даже, что это был не только Бог любви, но и Бог святости и безгреховности: какие подозрения о горячечных бредах божественного аскета должны шевелиться в душе, если он сотворяет грехи и грешников и вечное осуждение и уготавливает под небом своим и престолом чудовищное место вечной юдоли и вечных стенаний! — Нельзя вполне исключить того, что и души Павла, Данте, Кальвина и им подобных проникли однажды в жуткие тайны подобного сладострастия власти; и можно при виде этих душ задаться вопросом: да, действительно ли круг в стремлении отличиться в конце концов замыкается на аскете? Нельзя ли было бы еще раз пробежать этот круг с самого начала с твердым настроением аскета и в то же время сострадающего Бога? И так, причинять другим боль, чтобы тем самым причинять боль *себе*, чтобы через это снова торжествовать над собой и своим состраданием и блаженствовать от предельной власти! — Прошу прощения за несдержанность в осмыслении всего, что могло оказаться возможным в душевной несдержанности властолюбивой прихоти на земле!» (W. I, 1085—1087).— 745.

³⁰ Ср. аф. 18 «Утренней зари»: «*Мораль добровольного страдания*. Какое наслаждение оказывается в период войны наиболее сильным у людей, принадлежащих к тем маленьким, постоянно подвергающимся опасности общинам, где царит строжайшая нравственность? Стало быть, у сильных, мстительных, враждебных, коварных, подозрительных, готовых к самому страшному и очерстевших в лишениях и нравственности душ? Наслаждение *жестокостью*; и это столь же верно, сколь верно и то, что в этих состояниях к *добродетели* такой души причисляется также изобретательность и ненасытимость по части жестокости. Община услаждается содеянными жестокостями и страшивает

с себя на время угрюмость постоянного страха и осторожности. Жестокость принадлежит к древнейшему праздничному настроению человечества. Следовательно, и *богов* воображают себе услаждающимися и празднично настроенными там, где их потчуют зрелищем жестокости,— таким образом вкрадывается в мир представление о том, что *добровольное страдание*, свободно поволенная мука есть нечто вполне осмысленное и значимое. Постепенно обычай формирует в общине практику, своеобразную этому представлению; отныне всякий избыток хорошего самочувствия возбуждает подозрение, а все тяжело болезненные состояния — уверенность; говорят себе: боги, должно быть, взирают на нас немилостиво из-за счастья и милостиво из-за нашего страдания — отнюдь не сострадательно! Ибо сострадание считается чем-то презренным и недостойным сильной, внушающей страх души, — но они взирают на нас милостиво, поскольку развлекаются тем самым и «делаются беспечными»: ибо жестокий наслаждается сильнейшим зудом чувства власти. Так, в понятие «самого нравственного человека» общины входит добродетель частого страдания, лишения, сурового образа жизни, жестокого самоистязания — повторим это снова и снова — *не* как средство дисциплины, самообладания, взыскания индивидуального счастья, а как добродетель, которая создает общине хорошую репутацию у злых богов и точно фимиам некой непрерывной примирительной жертвы воскуривается им на алтаре. Все духовные водители народов, которые были в состоянии оживить нечто в косном, ужасном омуте их нравов, нуждались, кроме безумия, в добровольной муке, дабы обрести веру, — чаще всего и прежде всего, как правило, веру в самих себя! Чем больше ступал их дух по новым стезям и, стало быть, мучился угрызениями совести и страхами, тем жесточе бешенствовали они против собственной плоти, собственных прихотей и собственного здоровья, — как бы предлагая божеству, озлобленному, должно быть, из-за запущенных и подавленных обычаев и новых целей, некий суррогат удовольствия. И не вздумайте слишком быстро поверить в то, что нынче мы полностью избавились от подобной логики чувства! Пусть наиболее героические души посовещаются с собою по этому поводу! Каждый крохотный шаг на ниве свободного мышления, лично выпестованной жизни с давних пор завоевывался духовными и телесными муками: не только продвижение вперед, нет! прежде всего сама поступь, движение, изменение нуждались в неисчислимых мучениках — в долгой веренице нащупывающих пути и основополагающих тысячелетий, о которых, разумеется, и не думают, разглаголящая, как водится, о «мировой истории», этом смехотворно маленьком отрезке человеческого существования; но даже и в этой так называемой мировой истории, которая, в сущности, есть шум вокруг последних новостей, не существует более значительной темы, чем древнейшая трагедия мучеников, *тицивишихся сдвинуть с места болото*. Ничто не куплено более дорогой ценой, чем та малость человеческого разума и чувства свободы, которая нынче составляет нашу гордость. Но именно эта гордость и лишает нас почти возможности сопереживать чудовищный временной отрезок «нравственности нравов», которая предлежит мировой истории как *осуществительная и решающая основная история, сформировавшая характер человечества*: когда действительными были — страдание как добродетель, жестокость как добродетель, притворство как добродетель, месть как добродетель, отрицание разума как добродетель, напротив, хорошее самочувствие как опасность, любознательность как опасность, радость как опасность, сострадание как опасность, жалость со стороны как оскорбление, труд как оскорбление, безумие как дар Божий, изменение как нечто безнравственное и чреватое погибелью! — Вы думаете, все это изменилось и человечество должно было сменить свой характер? О, вы,

знатоки человеков, узнайте-ка получше самих себя!» (W. 1, 1026—1027).— 745.

³¹ Ср. аф. 401 «Утренней зари»: «*Опаснейшее отучивание*. Начинаешь с того, что отучиваешься любить других, и кончаешь тем, что не находишь больше в себе ничего достойного любви» (W. 1, 1214).— 746.

³² Ср. аф. 235 «Странника и его тени»: «*Общительная натура*. «Я не перевариваю себя,— сказал некто, желая объяснить свою тягу к обществу.— Желудок общества покрепче моего, он вынесет меня»» (W. 1, 970).— 746.

³³ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Даже *деградация, упадок*, в случае отдельных людей и всего человечества, должны порождать свои *идеалы*: и всегда будут верить в то, что *идут вперед!* Идеал «обезьяна» мог бы когда-нибудь стоять перед человечеством— как цель» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Bd 12. S. 201).— 746.

³⁴ Ср. аф. 274 «Смешанных мнений и изречений»: «*Женщина исполняет, мужчина предвещает*. Через женщину природа показывает, с чем она до сих пор справилась, работая над человеческим образом; через мужчину показывает она, что ей пришлось при этом преодолевать, но и то, что она *затекает* еще сделать с человеком.— Совершенная женщина во всякое время есть праздность Творца в каждый седьмой день культуры, отдых, обретаемый художником в его произведении» (W. 1, 838).— 747.

³⁵ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Допустим, что нашей культуре привелось бы нуждаться в благочестии. Она не смогла бы породить его из себя. Для этого будет недоставать последней внутренней решимости и умиротворенности. Умов, более, чем когда-либо, воинственных и охочих до авантюры! Поэтам еще предстоит открыть возможности жизни, в их распоряжении *звездные миры*, а не какая-нибудь Аркадия и долина Кампаньи: возможно бесконечно смелое фантазирование, опирающееся на знания о развитии животных. Вся наша поэзия представляет собою нечто столь мелкобуржуазно-земное; еще отсутствует великая возможность высших людей. Лишь со смертью религии *открытия в божественном* смогут вновь изобиловать» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 227—228).— 747.

³⁶ Ср. аф. 140 «Смешанных мнений и изречений»: «*Держать язык за зубами*. Автору следует держать язык за зубами, когда его произведение раскрывает рот» (W. 1, 790).— 748.

³⁷ Ср. аф. 129 «Смешанных мнений и изречений»: «*Читатели сентенций*. Самыми скверными читателями сентенций оказываются друзья их автора, в случае если они усердствуют в обратном гадании от общего к особенному, которому сентенция обязана своим возникновением: ибо этой привычкой совать свой нос во все кастрюли они сводят на нет все старания автора, так что теперь им вместо философского настроения и поучения в лучшем или худшем случае выпадает на долю в качестве выигрыша не что иное, как удовлетворение пошлого любопытства» (W. 1, 787).— 748.

³⁸ Ср. аф. 124 «Странника и его тени»: «*Идея Фауста*. Маленькая белошвейка поддается соблазну и делается несчастной; злодей— великий ученый, имеющий за плечами все четыре факультета. Может ли, однако, здесь обойтись без нечистого? Нет, конечно, нет! Без подмоги всамделишного черта великому ученому не удалось бы сие осуществить.— Неужели этому и в самом деле суждено было стать величайшей немецкой «трагической мыслью», как принято говорить среди немцев?— Для Гёте, однако, названная мысль была еще и слишком страшна; его кроткое сердце не могло не поместить маленькую белошвейку,

«добрую душу, лишь однажды забывшуюся», после ее насильственной смерти в окружение святых; и даже великого ученого путем злой шутки, сыгранной с чертом в решающий момент, доставил он в нужное время на небо, его, «доброе малое» с «темным порывом»,— там, на небеси, любящие наново обретают друг друга.— Гёте сказал однажды, что для подлинно трагического природа его была слишком примирительной» (W. 1, 927).— 749.

³⁹ Ср. аф. 239 «Утренней зари»: «*Намек моралистам*. Наши музыканты сделали великое открытие: в их искусстве возможно и *безобразие, вызывающее интерес!* Так, точно опьяненные, бросаются они в этот разверзшийся океан безобразного, и никогда еще делать музыку не было столь легким занятием. Лишь теперь приобрели общий темный фон, на котором и крохотная полоска света прекрасной музыки получает блеск золота и изумруда; лишь теперь осмеливаются разъярять и возмущать слушателя, держать его в постоянном напряжении, *чтобы* после, погружая его на мгновение в покой, даровать ему чувство блаженства,— от чего выигрывает только его оценка музыки. Открыли контраст: только теперь возможны — и общедоступны — сильнейшие эффекты: никто не спрашивает нынче о хорошей музыке. Но вам впору поторопиться! Каждому искусству, которому удалось это открытие, отведен лишь короткий срок.— О, если бы у наших мыслителей были уши, чтобы вслушаться в души наших музыкантов с помощью их музыки! Сколь долго приходится ждать, пока снова обнаружится повод поимать с поличным искренних людей на месте преступления и в полном неведении относительно содеянного! Ибо нашим музыкантам недостает и малейшего чутья относительно того, что они перелагают в музыку свою собственную историю, историю обезображивания души. Некогда хороший музыкант едва ли не ради своего искусства должен был стать хорошим человеком.— А нынче!» (W. 1, 1170—1171).— 750.

⁴⁰ Ср. аф. 110 «Странника и его тени»: «*Письменный стиль и речевой стиль*. Искусство писать требует прежде всего *суррогатов* для способов выражения, которые свойственны лишь говорящему: стало быть, для жестов, акцентов, тонов, взглядов. Оттого письменный стиль представляет собою нечто совершенно иное, чем речевой стиль, и нечто гораздо более трудное: он хочет с меньшим количеством средств быть столь же понятным, как и последний. Демосфен произносил свои речи иначе, чем мы их читаем: сначала он перерабатывал их для чтения.— Речи Цицерона с этой же целью должны были быть прежде демосфенизированы: теперь в них намного больше римского форума, чем в состоянии выдержать читатель» (W. 1, 922).— 751.

⁴¹ Ср. аф. 116 «Странника и его тени»: «*Читать вслух*. Умение читать вслух предполагает умение *исполнять*: нужно всюду применять бледные краски, но определять степень бледности в точных пропорциях к полностью и густо окрашенному оригиналу, всегда предносящемуся взору и дирижирующему,— т. е. сообразно *исполнению* той же партии. Следует, таким образом, овладеть этим оригиналом» (W. 1, 923—924).— 751.

⁴² Ср. черновой набросок к «Веселой науке»: «За периодический стиль, как за одеяние, хватаются все, кто не намерен продемонстрировать свою наготу,— оттого ли, что они бесформенны, оттого ли, что привыкли слишком стыдиться себя. Их мысли пугливы и неуклюжи без покрывающей их оболочки—та голика грации, на которую они способны, обнаруживается лишь тогда, когда складки периода придают им мужество и веру в собственное достоинство. Давайте вынесем и даже одобрим в них это: попросим лишь эти запутавшиеся в складках вешалки не делать из себя никакого закона морали и красоты: периодический стиль есть и остается паллиативом» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881—1885. Bd 12. S. 148*).— 752.

⁴³ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Учреждения как *последствия* великих личностей и как средства *захоронения* и *укоренения* великих личностей — пока, наконец, не появятся плоды. Все, что обычно есть мораль, стало здесь любовью» (ibid., S. 217).— 753.

⁴⁴ Ср. аф. 287 «Смешанных мнений и изречений»: «*Источник большой любви*. Откуда возникает внезапная страсть мужчины к женщине, глубокая, сокровенная? Только из чувственности меньше всего; но если мужчина обнаруживает одновременно в каком-либо существе слабость, беспомощность и к тому же высокомерие, то в нем происходит нечто такое, словно его душа стремилась бы излиться через край: он чувствует себя в одно и то же мгновение растроганным и оскорбленным. Из этой точки пробивается источник большой любви» (W. I, 841).— 756.

⁴⁵ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Натуры, не думающие вообще о себе, в особенности же не склонные подмечать в себе известные вещи (скажем, женщины — деятельность желудка, не говоря уже о половом влечении), — толкуют явления иначе и не *желают* видеть и признавать в них простое основание. Так, их страсть требует чего-то мечтательного и для себя самой мистического; они уступают ей гораздо раньше и порывистей, чем следовало бы, так как думают о ней идеалистически. Что знают незамужние женщины о неутоленном половом влечении в обуревающей их страсти к искусству и некоторым его течениям, или в сострадании, или в том, как слепо они отдаются какой-то мысли!» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 251—252).— 756.

⁴⁶ Ср. аф. 95 «Смешанных мнений и изречений»: ««*Любовь*». Тончайшая уловка, которою христианство превосходит прочие религии, заключается в одном слове: оно говорит о *любви*. Так стало оно *лирической* религией (тогда как в обоих своих других творениях *семитизм* подарил мир героически-эпическими религиями). В слове «любовь» заключено нечто столь многозначное, возбуждающее, напоминающее, обнадеживающее, что даже самый отставший в развитии интеллект и ледяное сердце ощущает еще нечто от сверкания этого слова. Умнейшая женщина и пошлейший мужчина думают при этом о сравнительно бескорыстнейших мгновениях их совместной жизни, даже если Эрос в их случае и не взлетел особенно высоко; и те бесчисленные люди, которые *недостигаются* любви — от родителей, детей или возлюбленных, — в особенности же люди, обладающие сублимированной половой чувствительностью, нашли в христианстве свою находку» (W. I, 772).— 756.

⁴⁷ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Мужчины заключают брак, чтобы приобрести чувство власти; женщины тоже (чтобы быть независимыми). Но и те и другие заблуждаются. Любовь не служит основанием для брака, скорее, контроснованием: глубокое чувство скрывает себя» (Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1876—1880. Bd 11. S. 370).— 758.

⁴⁸ Ср. черновой набросок к «Утренней заре»: «Чуждость многих людей обусловлена тем, что они всегда мыслят о своем существовании в головах других, что значит: они принимают всерьез свои действия, а не то, что действует, — самих себя. Наши действия, однако, зависят от того, на что должно быть оказано действие, и, следовательно, не подлежат нашей власти. Отсюда такое количество беспокойства и *досяды*» (ibid., S. 384).— 759.

⁴⁹ Ср. аф. 64 «Смешанных мнений и изречений»: «*Жестокосердный из тщеславия*. Поскольку справедливость часто служит ширмой для слабости, справедливые, но слабые люди подчас из тщеславия прибегают к симуляции и ведут себя подчеркнуто несправедливо и черство, чтобы оставить за собою впечатление силы» (W. I, 765).— 761.

⁵⁰ Ср. заключительную часть предисловия к «Утренней заре»: «Однако напоследок: к чему было нам столь громко и с таким усердием говорить о том, кто мы такие, чего мы желаем и не желаем? Взглянем на это холоднее, отдаленнее, умнее, выше, выскажем это, как тому и подобает быть сказанным среди нас, столь тихо, чтобы все пропустили его мимо ушей, чтобы все пропустили *нас* мимо ушей! Прежде всего скажем это *медленно*... Это предисловие запаздывает, но не очень уж,— что, в сущности, значат каких-нибудь пять, шесть лет? Книге вроде этой, проблеме вроде этой некуда торопиться; мы оба к тому же дружны с *lento*, я, как и моя книга. Не зря сподобился стать филологом, должно быть, все еще продолжаешь им быть, учителем медленного чтения,— наконец, и писать начинаешь медленно. Это принадлежит нынче не только к моим привычкам, но и к моему вкусу—возможно, злomu вкусу?— не писать больше ничего, что не довело бы до отчаяния всякого рода человека, которому «некогда». Филология и есть как раз то почтенное искусство, которое требует от своего почитателя прежде всего одного: отойти в сторону, не торопиться, успокоиться, стать медленным—словно некое ювелирное искусство и знание *слова*, которое справляется с исключительно тонкой, осторожной работой и ничего не достигает, если оно не достигает чего-то *lento*. Но оттого именно и нужна она сегодня больше, чем когда-либо; именно этим сильнее всего привлекает она нас и чарует в самый разгар эпохи «труда», хочется сказать: спешки, неприличной и взопревшей приткности,— эпохи, которая тщится одинаково «покончить» со всем, включая и каждую старую и новую книгу: сама филология не столь легко дает покончить с собою, она учит *хорошо* читать, т. е. читать медленно, глубоко, с оглядкой назад и вперед, с задними мыслями при оставленных открытыми дверях, чуткими пальцами и глазами... Мои терпеливые друзья, эта книга желает себе только совершенного читателя и филолога: *читаетесь* хорошо читать меня!—» (W. I, 1016).— 762.

⁵¹ «Продавать себя ухитряется та, которой не удалось отдаться» (франц.).— 763.

⁵² Ср. черновой набросок к «Смешанным мнениям и изречениям»: «Никогда не общаться с тем, кто не умеет слушать, но демонстрирует себя и осенившие его мысли, полагая таким образом вести разговор. Это отличительный признак эгоиста, будь он даже весьма одарен» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1876—1880. Bd 11. S. 151).— 764.

⁵³ Ср. аф. 242 «Странника и его тени»: «*Искусство извиняться*. Когда кто-то извиняется перед нами, он должен делать это весьма умело: иначе мы сами предстаем себе виновными и испытываем неприятное чувство» (W. I, 972).— 764.

⁵⁴ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Они все лишены характера: какая польза была им от этого! То, что они должны были украсть себе таковой» (*Nietzsche. Schriften und Entwürfe* 1881—1885. Bd 12. S. 275).— 764.

⁵⁵ Ср. черновой набросок к «Заратустре»: «Берегись кошек: они никогда не отдают, они даже не отплачивают—они лишь ощериваются и мурлычут при этом» (*ibid.*, S. 227).— 766.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август Гай Октавий (Гай Юлий Цезарь Октавиан) 539
 Августин Аврелий (Блаженный) 686
 Агафон 111
 Алкивиад 106
 Алкей 562
 Альфьери Витторио 568
 Анаксагор 105
 Анаксимандр 378
 Аристон Хиосский 589
 Аристотель 77, 79, 111, 146, 347, 379, 381, 536, 557, 561
 Аристофан 97, 106, 123, 309
 Архилох 72—74, 76, 77, 562

 Байрон Джордж Гордон Ноуэл 300, 355, 424
 Банзен Юлиус 682
 Бах Иоганн Себастьян 135, 352
 Беллини Винченцо 558
 Бераольд де Вервиль 591
 Бернини Джованни Лоренцо 331
 Бетховен Людвиг ван 62, 77, 135, 148, 201, 327, 328, 338, 577
 Бисмарк Отто Эдуард Леопольд фон Шёнхаузен 435, 679
 Буркхардт Якоб 175
 Бэкон Фрэнсис 189
 Бер Карл Максимович 382

 Вагнер Вильгельм Рихард 50, 52, 57, 82, 117, 118, 135, 233, 561, 574, 575, 693, 694, 696, 725, 751
 Ваккернагель Вильгельм 208
 Вергилий Марон Публий 133
 Винкельман Иоганн Иоахим 136
 Вольтер (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) 256, 354, 368, 430, 440, 540, 570, 575, 576, 727

 Гартман Эдуард фон 214—216, 218, 220—222, 682
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 210, 214, 574, 680, 681
 Геллерт Кристиан Фюрхтеготт 109
 Гельвеций Клод Адриан 570
 Гёльдерлин Иоганн Кристиан Фридрих 203, 377
 Гераклит Эфесский 99, 135, 155, 189, 229

 Гервинус Георг Готфрид 141, 147
 Гесиод 205, 336, 412
 Гёте Иоганн Вольфганг 90, 102, 127, 136, 138, 146, 159, 160, 165, 169, 175, 188, 204, 205, 211, 212, 216, 302, 303, 309, 332, 353—356, 382, 388, 481, 485, 569, 571, 577, 679, 697, 710, 725, 727
 Гиббон Эдуард 223
 Гольцендорф Франц фон 200
 Гомер 63, 68, 72, 76, 77, 85, 88, 107, 113, 270, 309, 330, 347, 380, 499, 523, 565, 639
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) 300, 562, 604
 Готшед Иоганн Кристоф 223
 Грильпарцер Франц 184, 195
 Гус Ян 367

 Дамон 564
 Данте Алигьери 133, 568, 571, 749
 Дарвин Чарлз Роберт 680
 Декарт Рене 105, 189, 680
 Демокрит 189, 247, 379
 Демосфен 220, 342, 379
 Диоген Синопский 438
 Диоген Лаэций 203
 Дюрер Альбрехт 138
 Дюринг Евгений 733, 768

 Еврипид 73, 93, 96—107, 111, 123—125, 336

 Иисус Христос, Сын Божий 271, 448, 673

 Каллимах 562
 Кальвин Жан 293
 Кальдерон, Кальдерон де ла Барка Энао де ла Барреда-и-Рианьо Педро 319
 Кант Иммануил 54, 128, 135, 251, 252, 571, 611, 654, 680, 695
 Карлейль Томас 571
 Катон Старший (Цензор) Марк Порций 543
 Кеплер Иоганн 329
 Колумб Христофор 171
 Кондильяк Этьенн Бонно де 695
 Корнель Пьер 562
 Кромвель Оливер 644

Ксеркс 284

Ламарк Жан Батист Пьер Антуан де Моне 573

Ларошфуко Франсуа де 263, 264, 272, 273, 313, 591, 737

Леббок Джон 303

Лев X (папа римский) 591

Лейбниц Готфрид Вильгельм 674, 679, 680

Лендор Уолтер Сэвидж 569

Леопарди Джакомо 167, 569, 571

Лессинг Готхольд Эфраим 100, 114, 353, 354

Лихтенберг Георг Кристоф 313

Лукиан 96

Лукреций, Тит Лукреций Кар 59

Людовик XIV (король французский) 544, 598, 610

Лютер Мартин 152, 178, 256, 367, 571, 595, 601, 602, 683, 684

Мадзини Джузеппе 519

Майнлендер Филипп 682

Макиавелли Никколо ди Бернардо 359

Марциал Марк Валерий 562

Менандр 97

Мериме Проспер 273, 437, 569

Микеланджело Буонарроти 353

Мирабо Оноре Габриель де Рикети 437, 570

Монтень Мишель де 339, 531, 571, 578

Монтескье Шарль Луи де Секонда 576

Моцарт Вольфганг Амадей 201

Мурильо Бартоломе Эстебан 352

Мюрат Иоахим 607

Наполеон I (Наполеон Бонапарт) 127, 334, 443, 607, 627, 688, 689

Нерон Клавдий Цезарь 539

Нибур Бартольд Георг 166, 175

Новалис (наст. имя Фридрих фон Харденберг) 332

Ньютон Исаак 205, 540, 706

Павел (апостол) 598, 599, 673

Палестрина Джованни Пьерлуиджи да 130, 352

Паскаль Блез 389

Парменид 378

Перикл 51, 107, 377, 425, 447, 678

Петрарка Франческо 256

Пиндар 77, 107, 223, 379

Пифагор 98, 172, 378, 602, 672

Платон 22, 52, 94, 105, 106, 108—110, 112, 225, 272, 294, 334, 348, 378, 379, 446, 447, 482, 528, 568, 602, 665, 672, 699, 727, 749

Плутарх 199, 264, 389

Полибий 169

Проперций Секст 562

Рамлер Карл Вильгельм 223

Расин Жан 578

Рафаэль (Раффаэлло Санти) 69, 211, 311, 331, 353, 644

Россини Джоакино 558, 561

Рубенс Питер Пауэл 697

Руссо Жан Жак 68, 354, 440, 478, 568, 763

Савонарола Джироламо 207

Свифт Джонатан 196, 270, 275

Сенека Луций Анней 389, 505, 591

Сервантес Сааведра Мигель де 15, 16

Сервет Мигель 293

Симонид Кеосский 327

Сократ 49, 102, 106—117, 123, 126, 127, 294, 310, 379, 407, 428, 429, 538, 539, 649, 659, 660

Солон 378

Софокл 79, 89, 91, 99, 101, 105, 107, 110, 111, 124, 125, 278, 526, 561, 562

Спенсер Герберт 699

Спиноза Бенедикт (Барух) 329, 448, 540, 574, 651, 652, 698, 699

Стендаль (наст. имя Анри Мари Бейль) 570, 763

Сьейес Эмманюэль Жозеф 571

Тацит Публий Корнелий 651

Терпандр 77, 564

Тиберий Клавдий Нерон 539

Thiers (Тьер Адольф) 198

Turgot (Тюрэнн Анри де Ла Тур д'Овернь) 662

Ульфила (Вульфила) 601

Фалес 379

Феокрит 562

Фидий 107

Филемон 97

Филст 562

Филон 189

Фонтенель Бернар Ле Бовье де 517, 569, 576

- Фридрих Великий, Фридрих II (король прусский) 372
Фукидид 51, 287, 379, 447
- Хафиз (Хафиз Ширази) Шамседдин 697
- Цезарь Гай Юлий 171
Цельнер Иоганн Карл Фридрих 196
- Челлини Бенвенуто 376
- Шамфор Никола Себастьян Рок 570, 571
Шекспир Уильям 63, 122, 147, 148, 184, 188, 278, 309, 331, 332, 338, 339, 353—355, 571, 572
Шиллер Иоганн Фридрих 67, 72, 81, 84, 133, 136, 138, 147, 168, 186, 195, 339, 353, 354
Шлегель Август Вильгельм 79, 80
Шлейермахер Фридрих 214, 312
Шопенгауэр Артур 53, 54, 60, 61, 74, 75, 117, 118, 120, 128, 136, 138, 170, 217, 252, 256, 267, 277, 294, 301, 366, 367, 374, 384, 571—575, 594, 601, 603, 680—683, 696
- Штейнбах Эмиль фон 175
Штраус Давид Фридрих 214
- Эзоп 112
Эккерман Иоганн Петер 127, 211
Экхарт Мейстер 633
Эмерсон Ралф Уолдо 569
Эмпедокл 319, 378, 564, 602
Эпиктет 389, 591
Эпикур 49, 52, 280, 543, 625, 696
Эразм Роттердамский Дезидерий (наст. имя Герхард Герхардс) 256
Эсхил 79, 90, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 105, 107, 111, 157, 309, 330, 336, 379, 515
- Юм Дэвид 166, 680, 695
- Ян Отто 135

СОДЕРЖАНИЕ

К. А. Свасьян. ФРИДРИХ НИЦШЕ: МУЧЕНИК ПОЗНАНИЯ ..	5
РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ, ИЛИ ЭЛЛИНСТВО И ПЕССИ- МИЗМ. Пер. Г. А. Рачинского	47
Опыт самокритики	48
Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Ри- харду Вагнеру	57
О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ ИСТОРИИ ДЛЯ ЖИЗНИ. Пер. Я. Бер- мана	158
Предисловие	159
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ. Книга для свободных умов. Пер. С. Л. Франка	231
Предисловие	232
Отдел первый: о первых и последних вещах	239
Отдел второй: к истории моральных чувств	263
Отдел третий: религиозная жизнь	299
Отдел четвертый: из души художников и писателей	324
Отдел пятый: признаки высшей и низшей культуры	358
Отдел шестой: человек в общении	395
Отдел седьмой: женщина и дитя	415
Отдел восьмой: взгляд на государство	430
Отдел девятый: человек наедине с собой	453
Среди друзей. Эпилог	490
ВЕСЕЛАЯ НАУКА (la gaia scienza). Пер. К. А. Свасьяна	491
Предисловие ко второму изданию	492
«Шутка, хитрость и месть». Прелюдия в немецких рифмах Первая книга	498
Вторая книга	513
Третья книга	550
Четвертая книга. Sanctus Januarius	582
Пятая книга. Мы, бесстрашные	624
Приложение. Песни принца Фогельфрай	662
Приложение. Песни принца Фогельфрай	710
ЗЛАЯ МУДРОСТЬ. Афоризмы и изречения. Пер. К. А. Свасья- на	720
1. Мыслитель наедине с собой	720
2. О познании	721
3. После смерти Бога	729
4. О морали	733
5. Искусство и художник	735
6. Мужчина и женщина	747
7. Человеческая всячина	753
7. Человеческая всячина	758
ПРИМЕЧАНИЯ	769
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	828

Ницше Ф.

Н 70 Сочинения в 2 т. Т. 1/Сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем.—М.: Мысль, 1996.—829, [2] с., 1 л. портр.—(Филос. наследие).

ISBN 5-244-00853-6

ISBN 5-244-00854-4

Двухтомник Фридриха Ницше первоначально был запланирован в Библиотеке «Философское наследие», но «философские» дискуссии вокруг слова «наследие» вытеснили Ницше за рамки Библиотеки — теперь он обретает законное место в ней.

ББК 87.3

Научно-исследовательское издание

Фридрих Ницше

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 1

Редактор *Л. В. Литвинова*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *Г. М. Чеховский*

Технический редактор *Л. В. Барышева*

Корректоры *Т. М. Шпиленко, С. С. Новицкая*

ЛР № 010150 от 25.12.91

Подписано в печать 30.09.96. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага типогр. № 2. Гарнитура «Таймс». Высокая печать. Усл. печ. л. 43,68. Усл. кр.-отт. 44,10. Уч.-изд. л. 50,11. Тираж 5000 экз. Заказ № 2837.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Отпечатано с готовых диапозитивов в Государственном ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Московском предприятии «Первая Образцовая типография» Комитета Российской Федерации по печати. 113054, Москва, Валовая, 28.