



В. С. СОЛОВЬЕВ

Идея сверхчеловека

В последней книжке московского философского журнала (январь—февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что «к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос» («Обзор книг», с. 48)¹.

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

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

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

Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты². Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые

угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез», — и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, — но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то, во всяком случае, менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своею дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, владеет не одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса³, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*la basse*

сору) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*, ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют средь тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

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

I

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

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

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

Различие между истиной и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совме-

щает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически — не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари»⁴, а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

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

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу

совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее время выдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

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

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

рый почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, *для биологии* не существенных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

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

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа несколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрываться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы»⁵, при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существа, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

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

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

«Человек» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти: *θεοί τε βροτοί*⁶. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных, — для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в *данных условиях*. И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необхо-

дима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

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

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

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых»⁷ (а не слишком ли это была бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот

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

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, — то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «*Я — сверхчеловек*», «*Мы — сверхчеловеки*». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля⁸ предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и к «некоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» — «Понял», — «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес, и ты, значит, — пес, так у пса со псом какой же будет разговор?»

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

