

О Штирнере

- [Адлер Макс. Макс Штирнер и современный социализм](#)
- [Баш Виктор. Индивидуалистический анархист Макс Штирнер \(отрывки из книги\)](#)
- [Бронский Николай. Макс Штирнер \(Его жизнь и учение\)](#)
- [Бронский Николай. Призраки. \(Памяти М. Штирнера. 1806—1906\).](#)
- [Бернштейн Эдуард. Социальная доктрина анархизма \(выдержки\)](#)
- [Гольдшмидт Ауэрбах. Макс Штирнер, его жизнь и его дело](#)
- [Дитцен Эжен. Макс Штирнер и Иозеф Дитцген](#)
- [Койген Давид. К предыстории современной философии социализма в Германии](#)
- [Крейбиг Йозеф. История и критика этического скептицизма \(выдержки\)](#)
- [Кроненберг Макс. Современные философы \(портреты и характеристики\). Отрывок о Штирнере](#)
- [Кропоткин Петр. Современная наука и анархия \(выдержки о Штирнере\)](#)
- [Леви Альфред. Штирнер и Ницше](#)
- [Маккей Джон Генри. Макс Штирнеру \(«Единственный и его достояние: 1845 г.»\).](#)
- [Менил Жан. Штирнер, Ницше и анархизм](#)
- [Меринг Франц. Макс Штирнер \(выдержки из Истории германской социал-демократии\)](#)
- [Новгородцев Петр. Об общественном идеале](#)
- [Плеханов Георгий. Анархизм и социализм \(выдержки\)](#)
- [Реклэр Р. Предисловие к «Единственному и его собственности»](#)
- [Фаббри Луиджи. Индивидуализм Штирнера и течение анархизма](#)
- [Фейербах Людвиг. О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоянием»](#)
- [Фишер Куно. Абсолютный эгоизм, или духовное царство животных \(«Единственный и его собственность» Макса Штирнера\)](#)
- [Франк Сергей. Крушение кумиров](#)

- Франк Сергей. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии (Отрывок)
- Фромм Эрих. Человек для себя (отрывок о Штирнере)
- Фурньер Эжен. Эссе об индивидуализме
- Хилл Г. Философия морали
- Шпенглер Освальд. Закат Европы (выдержки о Штирнере)
- Штейнер Рудольф. Макс Штирнер

Адлер Макс. Макс Штирнер и современный социализм

Статья австрийского философа и социолога М. Адлера (1873 — 1937) напечатана в издававшейся в Вене «Рабочей газете», в номере за 25 - 26 октября 1906 г.

Рассматривая процесс разложения немецкой буржуазной идеологии, мы должны рядом с великими именами Маркса и Фейербаха, которые вывели немецкое мышление из этого крушения на новые пути и открыли новые многообещающие горизонты, дать место и тому до сих пор будто совершенно одинокому мыслителю, о жизни и деятельности которого вновь напомнило наступившее теперь столетие со дня его рождения. Этот мыслитель — Макс Штирнер. Присоединяя его имя к названным, мы точно обозначаем то место, которое принадлежит ему по праву, по его значению в истории эмансипации современного сознания и право на которое нельзя более у него оспаривать: это место — между Фейербахом и Марксом. Штирнер — в высшей степени значительное звено в той знаменательной борьбе за самопознание, которая свела его из парящей в облаках спекулятивной философии Гегеля на землю и привела через Фейербаха к Марксу.

По сравнению со Штирнером Фейербах, несомненно, преодоленная точка зрения, и его критика теологии является неполной, исследующей лишь часть всего феномена. Она должна была привести к идеологическому результату, ибо она оставила неприкосновенными все прочие, стоявшие вне религии, идеологические силы. Штирнер борется с ними, борется блестяще и глубоко со всякой и каждой идеологией, далеко оставляя позади себя фейербаховскую критику, которая со своим совершенно абстрактным и вовсе не проанализированным понятием родового человека как реальной основы этой идеологии сама еще принадлежит к области идеологии. Это свое отношение к Фейербаху понял сам Штирнер, понял с достойной изумления ясностью и выразил его в эпиграфе ко второму разделу своего труда.

Но если Штирнер пошел несравненно дальше Фейербаха, распространив критику его на всю область идеологического сознания, то пределы ее исторического значения указывались уже самим способом, каким он вел эту критику: ее субъективностью. Она привела к тому, что он — весь под влиянием познанной им идеологической иллюзорности в общественных отношениях людей — видел свою задачу не столько в критике идеологических форм, сколько — и это главным образом — в поистине сизифовом труде разрушения, уничтожения идеологического сознания. При этом, конечно, совершенно не могло возникнуть вопроса о том, какие реальные причины могли вызвать эту иллюзию, эту видимость. Он исходил из той основной идеи, что действительная критика идеологии может быть совершена только посредством революционизирования индивидуального сознания, — это являлось

единственной высшей точкой созерцания. Однако так как Штирнер не представлял себе ясно взаимоотношений отдельных индивидуальностей, единичных субъектов сознания (мы увидим ниже, что вместе с тем он эти взаимоотношения признавал), а потому и феномен общества отступал для него на второй план перед составляющими общество отдельными личностями, — то он не мог достичь той вершины созерцания, с которой идеология не представляется- пустой иллюзией, вместо которой появляется телесное, освобожденное от иллюзий «я».

Великая идея — в такой идеологии, несмотря на ее иллюзорность, есть реальное содержание, которое нужно не отвергать, а объяснить и определить как образовавшееся в данной социальной среде, то есть созданное при данном исторически обусловленном сознании выражение существующих жизненных интересов, могущих являться для отдельных личностей только в общественной форме,— эта великая основная идея Карла Маркса составляет тот решительный шаг, благодаря которому только можно было перейти от простой критики к действительному пониманию идеологии. Этого шага не мог сделать Штирнер, хотя того, как мы еще увидим, требовали все элементы его мышления. Поэтому Штирнер при всей гениальности разрешения своей проблемы и несмотря на свою, в результате часто совпадающую с Марксом критику идеологии, все же должен считаться лишь предшественником марксистского миропонимания.

Но Макс Штирнер был таким предшественником, что значительно более приближается к мышлению и миропониманию современного социализма, чем к какому-либо другому революционному направлению, в частности к анархизму, к которому его так часто, но ошибочно причисляют. Доказать все то, если это окажется верным, было бы лучшим способом восстановить память о нем среди нас. Нужно показать тесную связь между ним и пролетариатом, всемирно-исторической Лорье которого была посвящена книга Штирнера, а это посылает каждая страница книги, которая «написана кровью своего творца» (Меринг).

Значение Штирнера в истории человеческого духа вообще и для развития социалистического мировоззрения в частности, целиком покоится на его главном труде: «Единственный и его собственность». Ибо он не был человеком действия и безусловно был не ко времени в эпоху, которая так нуждалась еще в действии и активности в десятилетие брожения, закончившееся революцией сорок восьмого года. Да можно даже спросить, своевремен ли он теперь, когда все еще полно тяжелой борьбы за улучшение материальной культуры.

Лично Штирнер, конечно, и яче думал о своевременности своих стараний. Он был глубоко убежден в том, что указанное им средство, революционизирование сознания, должно быть не целью, а путем, что оно есть не следствие, а условие также и для материального переворота существующих общественных условий. И он вовсе уж не был так неправ. Ибо новое время нуждалось в новых идеях; отсюда и первоначально бурный успех Штирнера, который подействовал и на Энгельса, хотя позже он в совместной критике с Марксом и достиг понимания различия их мировоззрений. Ведь революционизирование сознания было лозунгом критической работы, с которым выступил и Маркс. Он так писал в «Немецко-французском ежегоднике»: «Нашим девизом должно быть реформирование сознания. Миру

должно быть показано, почему, собственно, он борется, и сознание должно быть усвоено, хочет он этого, или нет».

Но, что для Штирнера осталось лишь движением в сфере мышления, двигательный импульс к которому в конце концов мог быть найден только в воле «Единственного», то познается здесь в его исторической необходимости, а этим познаются и условия его возникновения и роста... Революционизирование сознания у Штирнера есть еще только требование, у Маркса же оно становится познанной в ее причинности исторической необходимостью. На место «я», в котором происходит этот процесс, выступает уже исторический процесс, вызывающий его, и то, что у Штирнера было только характером революционного «я», познается теперь как характер того класса, в жизненных интересах которого необходимо это революционизирование. Движение «Единственного» в сфере его мышления непосредственно превращается в движение масс, реализующих этого «Единственного» в каждом из составляющих ее индивидов.

Таким образом, основная мысль Штирнера - революционизирование сознания как средство для революционизирования общества — не ложна. Но она верна только наполовину: по отношению к познанию социальной жизни и вытекающей из него практики она и есть та предварительная истина, о которой мы говорили раньше, но не отбрасываемая марксизмом, а приведенная наконец в ее настоящую, объективную связь...

...Смысл «Единственного» будет виден только тогда, когда понят будет смысл другого основного понятия у Штирнера — смысл «призрака», «духа», разложением, уничтожением которого является «Единственный». «Призрак» — это идеология вообще, против которой Штирнер борется с неслыханной до тех пор остротой психологического анализа. Он показывает нам, как всюду и везде идеологические силы держат современного человека в своей власти; религия, право, нравственность — только различные направления владычества духа, которое в целой системе идей, идеальной ценности установило настоящую иерархию, заставляющую собственные желания человека подчиняться ее заветам. Хотя человечество борется вот уже почти два тысячелетия за то, чтобы подчинить себе дух и уже немало «священного» удалось развенчать, но даже когда ему удастся найти дух человечества, любовь, гуманность в себе самом, а не, как прежде, в потустороннем, то и тогда еще дух останется священным. Вот почему, например, и вера в то, что нравственность или право уже не имеют божественной природы, а представляют божественное в человеке, составляют его настоящее существо,— и эта вера есть опять-таки только религия. Не святое уничтожено, а прежние носители святого; переменились только властители. Как и раньше, так и теперь, человек остается закованным в оковы духа и ограничивается тем, что позволяет ему дух.

Только возврат к нашей «самости» выведет нас из этого призрачного мира идеологических сил в реальную жизнь. Перед мощью и интересами телесного индивидуума рассеиваются сразу всякие привидения, даже если бы он сначала открыл во всех их явлениях только себя. Как только за всеми «священными» представлениями о праве и морали будут открыты голые интересы силы и снята личина с эгоистических людей, облачившихся в пышные одежды духа, для того чтобы иметь вид высших людей,— тогда будет свергнута власть духа. Тогда только станут друг против друга собственные интересы, одинаково «мирские»,

но и одинаково значительные. Старая вера в то, что нравственные и Правовые понятия имеют якобы не зависимое от подобных интересов и ценное в себе существование, познается как «призрак», «привидение», которое довольно уже дурачило людей, как «одержимость», от которой наконец выздоравливаешь. Право, которому так долго дозволяли предписывать нормы собственного бытия, обнаруживается теперь как сила, могущая утверждать себя. Сколько я имею силы, столько же и права. Кто просит, тот, значит, не имеет силы, а потому не имеет и права. Право не может быть даровано, оно должно быть взято. «Чернь», привыкшая подчиняться, должна наконец сама раздобыть себе то, что ей надо. Только тогда перестанет она быть «чернью», когда начнет дело захвата. Следовательно, не мечтания под обессиливающим влиянием идеологических представлений ведут к цели, а единственно борьба. Пусть каждый употребит силу против того, кто ее хочет у него ограничить; кому это не нравится — пусть защищается. Я уступаю только более сильной мощи, которая может меня подчинить себе, не подчиняя духовно.

Таким образом, благодаря энергичному повороту сознания внезапно выступает полный сил индивидуум, до сих пор блуждавший в абстрактности идей. Этим добыто первое определение для понимания «Единственного». Его нельзя понимать ни как уединенного, изолированного, ни как единственного в своем роде, в смысле сверхчеловека. Его единственность есть единственность центра по отношению к точкам периферии; воля, чувствование и мышление, обременявшие в идее «я» как еще нечто чуждое, принимаются в его индивидуальную единственность, чтобы быть признанными как часть ее. «Единственный», следовательно, даже не является необходимым противником всеобщности - он только не хочет более быть ее жертвой. Как господин и собственник своих идей, он хочет распоряжаться ими так, чтобы они не исказили более его жизнь.

Ложное истолкование «Единственного» как изолированного или исключительного человека создало неясность и в отношении другого понятия, неразрывного с первым, на долю которого вообще выпало давать повод к самым грубым заблуждениям. Речь идет о понятии эгоизма.

Как известно, вследствие вышеизложенного процесса превращения идеологии в интересы силы, Штирнер назвал основу человеческих действий эгоизмом. Отношение людей друг к другу определяется не доброжелательностью, любовью или справедливостью, а единственно эгоизмом. Только до сих пор господствовал ограниченный эгоизм, лицемерный, несвободный эгоизм, ибо люди не хотели сознаться в нем; они не поняли, что это — их натура. Но освобождение от гнета господства духа достигается тем именно, что все священные интересы превращаются в интересы эгоистические. Только тогда стану я действительным собственником самого себя, когда буду делать все только ради себя и не забуду себя, отдаваясь чуждым потребностям.

Этот эгоизм Штирнера - самое большое препятствие на пути к уразумению его, и большинство, сталкиваясь с ним, спотыкалось и переставало идти вперед по этому столь кремнистому пути. Одни на все лады возмущаются «аморальностью» Штирнера, проповедовавшего самый грубый эгоизм. Любуясь своей собственной нравственной чистотой, они преподносят столь закосневшему Штирнеру ряд трогательных примеров самопожертвования и возмущенно спрашивают, забыл ли он о бескорыстии любви. Другие

«научно» устанавливают, что выводы из штирнеровского эгоизма сами себя уничтожают, так как безудержное самоутверждение разрушает всякое общество, и т. д.

Но что такое в действительности штирнеровский эгоизм, если не принимают на веру банальностей, подобно вышеупомянутым? С самого начала надо заметить, что понимание эгоизма как своекорыстия, будучи вполне мещанским, ниже уровня штирнеровского рассмотрения. Пока не поймут, что как раз самое оригинальное в его точке зрения и есть то, что благороднейшие поступки любви к ближнему так же входят в его понятие эгоизма, как и самые узкосердечные поступки ничтожнейшего себялюбия, до тех пор не сумеют понять и его разрушение морали священного. В том-то и заключается критическая работа его психологической точки зрения, что все действия и поступки делаются одинаково ценными или одинаково неценными перед «я», ибо их нужно понимать как средства достижения его целей, в то время как эти последние опять-таки отражают их творца. Низкий, мелкий эгоизм подразумевает низкие цели. Чем шире кругозор эгоиста, тем крупнее и его цели. Полагают ли в действительности, спрашивает Штирнер, что эгоист не может чувствовать горячего участия к своему ближнему? Но ведь тогда он был бы одним интересом беднее. Только проникнутый старыми представлениями не видит, что и бескорыстие, и самопожертвование — только два вида самоудовлетворения.

Такое понимание эгоизма вовсе не является извращением понятия или игрой слов. Мне кажется, что заслуга критики Штирнера как раз и заключается в том, что мы наконец можем понять, что эгоизм абсолютно не годится в качестве основания для этической оценки. В эгоизме Штирнер схватывает действительное существенное свойство психической природы, то есть общий способ ее практического проявления, на почве которого только могут найти место различия этической оценки вообще. Даже такая этика, которая различает добро и зло совершенно не с точки зрения социальной пользы или вреда, а исключительно с точки зрения долга, начертанного категорическим императивом, не найдет противоречия в том, что все действия эгоистичны, ибо эгоизм определяет их причинную законность, а не их этическую ценность. Нужно только, что, конечно, затруднительно ввиду тысячелетней привычки, серьезно попытаться радикально отделить каждую моральную идейную ассоциацию от понятия эгоизма. И в этом состояла великая попытка Штирнера. Поэтому нельзя понимать так, что он принимает эгоизм за характерный элемент действия вообще. Эгоизм так же мало тождествен своекорыстию, как и сознанию исключительного самоудовлетворения действиями. Его надо понимать только как неотъемлемый элемент наших действий, то есть как сознание о действии, о его эгоистической природе. Сознание самого действующего лица не должно быть непременно тоже возбуждено, пока оно не дает себе отчета о самом себе.

Если мы запомним теперь это понятие эгоизма, вмещающее все содержание морали, то нам станет ясно, каким образом может эгоист уничтожить «призрак» и реализовать «Единственного». Ибо теперь индивидуум действительно стоит, как «Единственный»; он не следует более лежащим вне его ценностям, а воспринимает все, что его определяет, как указание и, таким образом, чувствует себя самостоятельным. Опять-таки «Единственный» есть не изолированная, а поступающая в согласии с собой личность, укрепленное в себе единство.

Здесь вступает третье штирнеровское понятие, дающее этому отношению очень определенное название и завершающее смысл «Единственного» - понятие своеобразия. Только своеобразие освещает индивидуализм Штирнера правильным све- » том. Не о безудержном самоутверждении, не о безграничном владычестве «я» идет у него речь. Наоборот, тех, кто сделали из этой «безудержности» принцип, чтобы доказать этим свою мнимую свободу, тех назвал он «настоящими» филистерами... Штирнер говорит, что стремится не столько к свободе, сколько к своеобразию. А своеобразие значит прежде всего быть по своему образу в мышлении и чувствовании, то есть самостоятельным в своей духовной сущности; но тогда принадлежать себе, быть собою - значит не только вырабатывать характер, но и вывести его из идеологической ограниченности, из-за которой всякая выработка характера до сих пор искалечивалась. Словом, своеобразие есть не что иное, как выработка собственной индивидуальности в такой форме, в которой все соединяющее людей не налагается на них принуждением, а устанавливается ими самими.

Перед этим понятием своеобразия исчезает и толкование «Единственного» как солипсизма. Но сам Штирнер всюду в своей книге так ясно выразил, что «Единственный» есть требование, обращенное ко всякому и каждому, что следует удивляться, как этого не понимали и как хотели в нем видеть предшественника аристократического сверхчеловека Ницше. Его учение насквозь демократично, и вся его страсть на стороне пролетариата, так что опять-таки поразительно, как некоторые критики, введенные в заблуждение индивидуалистическими понятиями, хотели сделать из него апологета буржуазной конкуренции. В подобной классификации по чисто внешнему признаку Штирнер невыносимо опошлен. Вся его книга наполнена пламенными обращениями к современникам, в особенности к рабочим, призывами к революционизированию сознания. «Будьте эгоистами»,— так гласит категорический императив Штирнера. Он соответствовал бы собственному смыслу произведения, и сколько недоразумений предотвратил бы он, если бы назвал его так: «Миллионы единственных и их собственность».

Теперь ясно, что следует отвечать на замечание, что первое противоречие в штирнеровском учении заключается в том, что он его опубликовал. То же и относительно столь распространенного мнения, что союз эгоистов, которым заканчивает Штирнер, есть самое яркое опровержение его собственных воззрений. Если этот упрек произносится социал-демократами, то они сами над собою смеются и сами не знают, в какой степени. Ибо что же представляет собой союз Штирнера, как не гениальную, провозглашенную со страстью убеждения формулу того, что еще не было в истории,— формулу соединения пролетариата, проникнутого классовым сознанием? Все примеры в его книге показывают, что под людьми, которые осуществляют его Единственного, он постоянно подразумевал пролетариат, и общий характер Единственного как действительного освободителя всех интересов пролетариата уже показывает его резко враждебное отношение к буржуазии, носителнице идеологии, от которой нужно освободиться. Рабочие всюду являются у него пионерами его идей. Государство покоится на рабстве труда. Если труд сделается свободным, то государство сокрушено.

Вот, значит, какой союз по сердцу Штирнеру! Но еще раньше именно последовательность его эгоистов требовала того, чтобы они соединялись там, где у них общие интересы. С их стороны было бы противоречием поступать иначе. Теперь ясно, что понятия Штирнера

действительно приводят к тому образу мыслей, который стал духовным достоянием современного пролетариата со времен учения Карла Маркса? Понятия классового сознания и классовой борьбы нигде не выражены в книге Штирнера, что объясняется индивидуалистической формой, обращением его к сознанию. Но на всех страницах его книги эти понятия ждут только слов для выражения, слов, которые нашел лишь Маркс; и ведь его понятие эгоизма, с вытекающим из него сведением идеологии к действующим в ней интересам, есть основное понятие материалистического объяснения истории. Союз Штирнера, задуманный в маленьких размерах, осуществлен в партии сознательного пролетариата; наконец, он означает после уничтожения классовых различий самое свободное общество...

Теперь мы сумеем осветить и штирнеровское отношение к коммунизму, ибо каждому будет ясно, что он высмеивал как нищенство, так и труженичество. Ведь он, как мы уже упоминали, не только не является принципиальным противником коммунизма, но даже сам является его представителем. Та же последовательность, которая приводит его к союзу, заставляет его признать коммунизм, поскольку он является делом союза, то есть поскольку он может выражать действительные интересы общества. А дальше этого не идет и современный социализм...

Штирнеровская критика вообще простирается только на внутреннее, на сознание о вещах, а не на сами вещи. Таким образом, он нападает не на коммунизм, а на остающуюся и при нем психику, которая сохраняет и в коммунистическом обществе дух зависимости: как раньше все ожидалось от государства, так теперь — от общества. Тут — полемика против понятия общества как "нового господина", стоящего выше нас, ибо в действительности оно должно быть творением осознанных общих интересов. И нельзя сказать, чтобы эта критика понятия общества, которое понималось еще совершенно абстрактно, как высшее единство, без всякого отношения к экономической структуре, определяющей его историческое сложение, была лишней для того времени или что она будто бы лишняя и теперь. Критическое же уничтожение понятий государства и общества у Штирнера является (с известным ограничением, относящимся к его ниже разобранному позитивизму) только психологическим *pendant** (Соответствующее другому; равное чему-нибудь (фр.) - Ред.) к социологической работе Маркса.

Насмешки над «трудовым» обществом коммунизма также вытекают из той же критики сознания. С этим пунктом, полагаю я, именно современный социализм вполне и совершенно согласится. Эта полемика Штирнера направлена против декламации о достоинстве труда и праве на труд... С освобождением от рабской формы труда должна пасть и идеология труда, соответствующая только такому классовому обществу, в котором труд — нечто ценное в себе, добродетель, святое призвание...

Если Штирнер остановился на полпути, уничтожил идеологию, но не познал ее реальное основание в жизненных общественных отношениях, то виною этому не только его односторонний интерес к одной лишь области сознания. Причина лежит глубже — в характере всего его основного взгляда на идеологию. Штирнер является представителем известного рода практического позитивизма. Уже его понимание истории, которое позволяет ему видеть в духовном развитии три стадии: ребенка, юноши и взрослого,

напоминает контовский закон о трех эпохах развития: от фетишизма — через метафизику — к позитивизму. К нему стремится и Штирнер, но требование позитивного понимания, которое применялось Контом лишь к теоретической области, у Штирнера получает значение и для области практической. И его постигает та же судьба, что и теоретический позитивизм... Штирнер думал, что посредством критики идеологических форм правовых и моральных понятий он уничтожает сами понятия и вытравляет их из наших практических воззрений. Как и теоретический позитивист, Штирнер не понял, что в содержании практических понятий проявляется наша социальная природа. Социальное... не есть для него проблема, а лишь «призрак», метафизика. В этом — слабая сторона «Единственного»... Но это ничуть не уменьшает исторического величия его попытки духовного освобождения и ее непреходящего значения, ибо мы еще не так свободны, чтобы работы мышления не ставили более перед нами выдвинутых им задач. И пролетариат по самому своему историческому положению призван их разрешить.

Баш Виктор.

Индивидуалистический анархист Макс Штирнер (отрывки из книги)

Объемистая книга французского философа В. Баша вышла в Париже в 1904 г., здесь приводятся некоторые ее главы.

ИССЛЕДОВАНИЕ «ЕДИНСТВЕННОГО И ЕГО СОБСТВЕННОСТИ»

Трудно дать «сущность» учения Штирнера. Овладеть мыслью Штирнера, резюмировать ее в нескольких словах почти невозможно, столь капризна она, столько ходов, уклонов, изгибов в ней. Первое знакомство с этой книгой смущает, и разобраться сразу в ней — в этом странном произведении — не легко, ибо Штирнер не потрудился дать нам сведения об архитектуре своей постройки, не снабдил нас ни малейшей путеводной нитью. Внешнее разделение книги по главам несколько облегчает ее чтение. С первой до последней страницы проходит единственная мысль, но она расчленяется на бесконечные вены и артерии, и в каждой из них течет такая богатая ферментами кровь, что пытаешься описать каждую из них. В развитии книги нет никакого движения вперед, и повторения бесчисленны. Она — как водопад, который пытается пробить себе дорогу через груды утесов: кажется, будто он перелетает пространство, так бурен его поток, столько волн и пены он поднимает; но в действительности он ничуть не подвигается вперед; он с яростью бросается на каждый камень по дороге, взлетает и вновь падает и борется все с теми же препятствиями,— и вся его сила уходит целиком на эту борьбу. Нужно иметь настоящее интеллектуальное мужество, чтобы не остановиться перед этой причудливостью, скажем лучше, перед этим отсутствием композиции. Сначала кажется, будто имеешь дело с собранием очерков, набросков, поставленных друг возле друга, с массой афоризмов, более обширных, чем афоризмы Ницше, но столь же независимых друг от друга и столь же пестрых. Но если вы прочтете эту книгу раз, другой, если вы постепенно интимно сблизитесь с каждой из ее частей и обозрите их сразу, тогда фрагменты сплетутся друг с другом в одно целое и мысль Штирнера встанет перед вами во всем ее единстве, во всей ее силе и во всей ее глубине.

Первое впечатление, производимое «Единственным», после того, как вполне поймешь,— это впечатление эстетическое. Кажется, будто присутствуешь при опустошении, крушении миров, при всеобщем катаклизме, гибели человечества. Все устои нравственного, политического и социального мира, который составлял вашу жизнь, рушатся... Нет более обязанностей, нет более добродетелей, нет более права, нет государства, нет более ничего, что поддерживало, охраняло, служило гарантией спокойной жизни! Человек, освобожденный от всяких оков, религии, от лицемерия законодательства, от всей лжи морали, поднимается во всей циничной обнаженности своего первобытного инстинкта. Одним ударом мы перенесены из современного общества, этого парка с ровными аллеями, расчетливо насаженными деревьями, мудро подрезанными, и с его молчаливыми и разодетыми посетителями, в глубь джунглей, даже без того «закона джунглей», перед которым склоняются, по Киплингу, блуждающие в них хищники. И перед этими развалинами всего того, что мы считали солидным, постоянным и вечным, мы испытываем чувство мрачной безнадежности, которая леденила кровь путешественника из «машины времени», когда он заглянул в потрескавшиеся дворцы, где высасываются еще с трудом узнаваемые завоевания цивилизации.

Но мы не должны остановиться на этом эстетическом впечатлении. Единственный — нечто иное, чем поэма идей. В нем есть философия или, по крайней мере, опыт философии, и эта философия может привлечь к себе, может завоевать много утонченных умов, прежде всего художников и литераторов. Если мы припомним главные положения Штирнера, то мы не можем не поразиться неоспоримому сходству с идеями, которые проповедуют некоторые из наиболее великих умов нашей эпохи. Не Ибсен ли говорит, что каждое общество в своей интимнейшей сущности может жить только во лжи и лицемерии, что как только человек соединяется с другим человеком, то, какова бы ни была его личность, он отказывается от своей главной, от своей единственной прерогативы: от свободного распоряжения самим собой; что государство есть проклятие, тяготеющее над личностью, от которого надо освободиться! А имя Ибсена вызывает имя причудливого датского эссеиста Серена Киркегора¹²⁹, возвестившего, что каждый из нас несет в себе «душу гиганта», что каждая индивидуальность божественного порядка и что есть лишь один абсолют — Я в его абсолютной ценности. И мы припоминаем в то же время, с каким религиозным рвением Эмерсон¹³⁰ и Карлейль¹³¹ воодушевлялись героическим «я», с какой замечательной метафизической фантазией Ренан¹³² защищал дело аристократического индивидуализма, какими великолепными диалектическими средствами Прудон сломил понятие государства, наконец, с каким чудесным лирическим энтузиазмом Ницше проповедовал религию «я».

Итак, в идеях, которые защищал Штирнер, есть нечто большее, чем «художественная жилка». Они соответствуют реальным и глубоким влечениям современной души, влечениям, которые он воплотил в плоть и кровь более радикально, чем даже сам Ницше. Если и он тоже в своем роде поэт, то поэзия его покоится всецело на общей базе, из которой он исходит. Выставив свою гипотезу, он попытался дать ей психологический и нравственный фундамент всякого анархического индивидуализма. Исследуем же его теперь.

Чтобы судить о Штирнере, нужно прежде всего как следует представить себе его в соответствующий ему исторический момент и в интеллектуальной среде, из которой он насильно вышел, но которая тем не менее оказала на него глубокое влияние* С первого

взгляда, без сомнения, та отчаянная битва, которую он дает Духу, может показаться странной и почти ребяческой. Даже спрашиваешь себя, не овладела ли и им одна из тех *idees fixes*, которые он так быстро умел находить и вскрывать у других; не является ли Единственный даже торжеством призрака и одержимости? Но если понять Штирнера в действительности — как анти-Гегеля — то все его ожесточение против Идеи, против Мысли, против Духа не покажется более ни тщетным, ни безумным. Было необходимо дать эту битву. Было необходимо окончательно и решительно возмутиться против чудовища диалектики, угрожавшего поглотить всю природу, все человечество, предъявлявшего претензии построить априори все феномены жизни и все исторические явления вместо того, чтобы их изучать, приложившего все старания к тому, чтобы свести человека всецело к одной только логике, и кончившего отрицанием всякой самостоятельности человека и его воли. Было естественно, что перед лицом абстрактной, безыменной, неответственной идеи поднялся действительный и конкретный индивидуум, выставил непреклонное «я» во всей непостижимой тайне своего единства. Без сомнения, не один только Штирнер предпринял этот бунт против гегельянства. Но из всех противников «учителя» (Гегеля) он — наиболее энергичный, наиболее ярый, его логическая острота идет дальше всех, и его психологическая дальнзоркость глубже всех.

Штирнер есть анти-Гегель; это надо постоянно иметь в виду, читая его или произнося о нем суждение.

ПСИХОЛОГИЯ ШТИРНЕРА

Возьмите теперь противоположность построения Гегеля, исходите не из бытия в себе, а из отдельного, конкретного, единственного индивидуума, не отправляйтесь более от океана к капле, а остановитесь около этой капли, поймите, что только она действительно существует и что все остальное лишь гипотеза, поймите, что как бы ничтожен ни казался этот атом перед лицом великого Все, однако для него, через посредство него существует великое Все, и что в него вливается высшая мощь, ибо, если только он не погрузился в небытие, ничто не может с ним сравниться, ничто не может сломить его, господствовать над ним, отвергнуть его,— поймите все это и вы будете иметь точку зрения Штирнера. Не говорите, что в основе это кантовская концепция: у Канта «я», дающее вещам их форму, есть универсальное «я», «я» — «мы» Гегеля, и нравственно поступающее «я» есть «я», очищенное от своих частных желаний и влечений, ставшее чистой волей, практическим разумом, таким же универсальным, как и разум тебретический. Не говорите, что это — учение Фихте: «я», из которого Фихте выводит универсум, есть, как он сам непрестанно повторяет, чистое «я» или «я» абсолютное, а не индивидуальное, не личность, оно рядом с другими личностями, не «яреального сознания». Штирнер не раз настаивал на радикальном различии между его исходной точкой и фихтевской. «Когда Фихте говорит: «Я есть Все», то кажется, будто это вполне совпадает с моими положениями. Но «я» не есть все, оно разрушает все, и лишь саморазлагающееся «я», не «я» бытия, а конечное «я», есть действительное «я». Фихте говорит об абсолютном «я», я же говорю о себе, о «я» преходящем».

Спросим себя между тем, что такое в действительности это «я», конечное и преходящее. «Я» Штирнера есть, пользуясь выразительной формулой Фихте, «я» реального сознания, индивидуум в его единственности. В то время как Кант и все английские и французские

индивидуалисты XVIII века считались только с общечеловеческими качествами личности, качествами, которые сближают ее с другими личностями, Штирнер считается только с теми качествами, которые удаляют ее от них, которые свойственны только ей, которых она ни с кем не разделяет. Каждый человек образует закрытый и полный микрокосм. Без сомнения, элементы, образующие его, одни и те же у всех людей: каждое тело сделано из того же вещества, и душа имеет те же чувства и мысли. Но человека от человека отличает способ группировки этих элементов, их пропорция, их взаимная ценность, словом, их форма. Чем выше поднимаемся мы по лестнице существ, тем более увеличивается это различие. Если Лейбниц мог утверждать, что в природе нет двух одинаковых листьев, то насколько же это более верно в применении к человеку: нет двух личностей истинно похожих друг на друга, как по структуре физической, так и психической. Причина этой все увеличивающейся дифференциации кроется во множественности и огромной сложности частей, совокупность которых образует человеческое тело и душу. Это истины, которые благодаря эволюционному учению стали так ясны, что нет надобности на них останавливаться. Достаточно только заметить, что одна из заслуг Штирнера заключается в том, что перед лицом философских систем, видевших лишь то, что соединяет и делает сходными существа, он настаивал на том, что их отличает, разделяет и делает из них, собственно, личностей. Для него индивидуумы не только просто отличны друг от друга, но это различие так глубоко, так сильно, что он не принимает для сравнения их никакой общей меры. Каждый индивидуум есть атом в собственном, научном смысле слова, и нет ни природных, ни необходимых уз, которые соединяли бы его с другими атомами. Как можете вы быть истинно единственным, пока еще между вами находится хотя бы одна цепь?.

Далее: так как «я» Штирнера есть «я» реального сознания, то, следовательно, все, что это «я» пробуждает в нас, вполне естественно и непременно принадлежит этому «я». У Штирнера нет более разделений на «я» интеллектуальное и «я» чувственное, как у Канта и у его предшественников и последователей,— «я» высшее и «я» низшее, причем второе подчинено первому и обязательно должно быть задушено и уничтожено им. Все, что есть в нас самих,— учил Штирнер,— одинаково достойно уважения. Различие между животными влечениями тела и идеальными стремлениями души ложно. Тело и душа образуют неразделимое единство, а не иерархию. Настоящее и полное «я» стремится с одинаковым старанием к удовлетворению как своих физических инстинктов, так и интеллектуальных потребностей и нравственных побуждений. Вот это именно и отличает человека в зрелом возрасте от юноши и человека современного от человека средних веков. Человек в зрелом возрасте отдает себе отчет в той огромной роли, которую вполне законно играют в действительной жизни потребности тела, презираемые обычно юношей. Современный человек видит, насколько более действительным и широким было понимание человечества в древнем мире (эллинском), если сравнить его с пониманием христианского мира. Древний мир, без сомнения, признавал права, предъявляемые душой, но он никогда во имя их не жертвовал правами тела. Физическая гимнастика представлялась ему занятием столь же достойным, как и интеллектуальная деятельность, и выработка стройного и мускулистого тела — столь же законной, как и расширение и умножение мощного и проницательного ума: его идеал человечества и даже божества выражается в юноше, соединяющем в себе физическую красоту с интеллектуальным превосходством и нравственной возвышенностью... Это было изменено христианством. Оно разрушило «цельность» человека: оно противопоставило плоть духу и бессердечно подчинило ее духу. Тело стало

врагом человека, достойного называться этим именем, и удовлетворение наиболее естественных потребностей и функций стало грехом, а стремление к физическому счастью — не только достойным упрека, но и безусловно тщетным, ибо настоящее счастье достижимо лишь после смерти. Идеальный человек — это тот, кто совершенно презрел все земное, все, что не заключает в себе религиозной мысли, духовной деятельности, что не является удовлетворением духовных потребностей,— тот, кто убил в себе волю к жизни, к любви и кто слышит лишь далекие мистические голоса, возвещающие ему надземные радости.

Штирнер выступил со всей силой против такого монашеского понимания жизни, восстановил нарушенную «цельность», положил конец раздвоению, произведенному над «я», возвестил, что телесное «я» так же хорошо, даже еще лучше, чем «я» духовное,— и это одна из главных заслуг его. И каждый читатель «Единственного» припомнит то место, в котором Штирнер, которого, конечно, нельзя заподозрить в излишней чувственности, с глубоким волнением рисует трагическую борьбу, происходящую в душе женщины, с наиболее могущественным и законным инстинктом ее натуры, и страницы, где он с патетическим цинизмом возвещает, что не один только дух жаждет свободы, но и тело стремится к ней с такой же страстью и таким же правом.

Психология Штирнера вытекает из его стремления положить конец единому господству мысли и дать место каждому из проявлений «я».

Если бы человек действительно был лишь мыслью, то индивидуализм был бы наиболее тщетной из всех химер, и поэтому еще одна заслуга Штирнера заключается в том, что он понял первую необходимость индивидуалистической философии: объявить войну интеллектуализму.

Бесчисленны в «Единственном и его собственности» то диалектические, то иронические, но большею частью страстные нападки на долгую и тяжелую тиранию господства мысли, которая тяжким ярмом легла на все человечество. Попытаемся же резюмировать аргументацию Штирнера и определить, что он ставит на место интеллектуализма.

Штирнер начинает с того, что показывает, как человек пытается понять окружающий мир, чтобы стать его господином, и как он с этой целью подчиняет его своему духу, получая о нем определенные представления. Это явилось, без сомнения, огромным прогрессом в эволюции человечества, однако же люди, создав идеи, позабыли, что они существуют для мира, и сделали их самостоятельными, приняли их за реальные существа, субстанциональные и абсолютно независимые, за державы, перед которыми должно склониться и пасть ниц действительное «я». Против этого раболепства выступил Штирнер: «Как я нахожу себя за вещами, а именно как дух, так же я нахожу себя затем и за мыслями, а именно как их творец и собственник». Эту формулу Единственный непрестанно повторяет и перефразирует. Постараемся объяснить ее. «Я есть создатель духа, а не его создание, и «я» есть собственник духа, а не его собственность». И действительно, дух рождается тогда, когда человек, известным образом, разрывает свое «я», раскалывает, делит его на две части, не равные и по ценности, и по протяжению; одну из них он называет своим «настоящим я», духом, другую же считает незначительным элементом, который

обязательно следует подчинить привилегированному «я», «я» мыслящему. Раз только это деление произведено, и мыслящее «я» родилось, то мысль, идея начинает вести продолжительную и самостоятельную жизнь, подобно тому как в мифе, в котором раз только создана первая человеческая чета, то человеческий род сам собою разрастается и размножается. Итак, необходимо объяснить разделение мыслящего «я», возникновение первой мысли. «Создание (мыслящего «я») должно произойти из «ничего», то есть для осуществления его дух имеет только самого себя, или наоборот, он даже не имеет еще самого себя, а должен себя лишь создать: первое его создание есть поэтому он сам — дух...»

Что следует вывести из этой диалектики, которая гораздо более, чем полагает Штирнер, напоминает гегельянскую махинацию? Очевидно, следующее: «я», начинающее мыслить лишь после создания первой мысли, не есть по своему происхождению дух; перед актом разделения на «я» мыслящее и «я» немыслящее, актом, создающим дух, «я» — аспиритуально (не духовно). Без сомнения, было бы наивно отвергать огромное значение, которое имеет в нашей жизни дух, разум; но между признанием этого значения и слепым подчинением разуму есть пропасть, которую не может перешагнуть и сама логика. Далее, без сомнения, человек может изъясняться с себе подобным только посредством речи, которая целиком состоит из идей, из общих понятий; но из того, что в разговоре я не могу обойтись ни без слов, ни без идей, никак не следует, что я не могу обойтись без них для того, чтобы жить или даже глубоко! размышлять.

Итак, «я» не только не есть лишь мысль, но, более того, первоначально и по существу своему оно совершенно не есть мысль. Но что же такое «я»? Мы знаем его отрицательные определения. Оно не поддается выражению: «О «я», невыразимом, сокрушается царство мыслей, мышления и духа»; оно немислимо... оно имеет предпосылкой лишь самое себя, оно не только выше всякой идеи, оно вне области идеи. Но каковы же его положительные определения?

Так как «я» не есть мысль, то оно может быть либо чувством, либо волей, либо чувством и волей одновременно. Это последнее и принимает Штирнер. Для него, как и для современной психологии, проявляющееся в движениях влечение, источник воли, и воспринимающее чувство, корень всей богатой области чувствования, — неразделимы друг от друга. Итак, «я» Штирнера — это чувство и воля. И прежде всего оно - чувство. Действительно, чувство, по существу, субъективно и неоспоримо индивидуально; оно является наиболее оригинальным и наиболее личным проявлением нашего бытия. В нем кроется наша наиболее интимная и скрытая сущность. Наслаждение и страдание составляют неизгладимый фон нашей натуры: все остальное, вся наша жизнь мысли, следует лишь после этого и, прибавляясь к этой основе, вытекает из нее, всегда оставаясь до известной степени внешней и искусственной. Без сомнения, у взрослого цивилизованного человека чувство не играет первостепенной роли. Привычка притупляет эмоциональность впечатлительности... Но изгнание чувств лишь видимое. Бесперывно уничтожаемые чувства стремятся вернуть свое прежнее царство. Нравственная борьба в окончательном итоге не что иное, как борьба между противоположными чувствами, и решающим моментом в ней в конце концов является характер, то есть созданный в нас прирожденным темпераментом, воспитанием и опытом привычный способ чувствования.

Итак, когда Штирнер говорит о «я», то прежде всего он говорит о «я» чувствующем: так как чувство — самое индивидуальное из всех психических проявлений человека, то вполне естественно, что индивидуализм Единственного представил его существеннейшей частью человека, почти всем. Конечно, Штирнер подразумевает те чувства, которые действительно исходят из основы нашего настоящего существа. Дело воспитания состоит именно в том, чтобы зародить, внушить чуждые нишей натуре чувства, «управлять» нами, создать в нас искусственную и ложную чувствительность. Но эти внушенные нам чувства не принадлежат нашему «я», и едва лишь мы будем предоставлены самим себе, как мы их отбросим. Те живущие в нас чувства, которые не могут быть уничтожены ни воспитанием, ни принуждением, образуют самостоятельное, истинное выражение «я» во всех стадиях его развития.

Воля для Штирнера, как мы уже сказали, неотделима от чувства. Всякая эмоция для него есть в то же время импульс, потому что всякое чувство наслаждения или страдания есть всегда импульс к чему-нибудь и, наоборот, всякий импульс не только сопровождается интенсивным чувством, эмоцией, но еще и вытекает всегда из эмоций, всегда служит какому-либо чувству, стремится всегда достичь или усилить наслаждение, удалить или уменьшить страдание. По основному закону нашего организма каждое чувство требует проявиться во внешности, перейти в движение, то есть действие. Прimitивный душевный процесс — это эмоция, переходящая в импульс, или импульс, всегда сопровождаемый, если не предшествуемый, эмоцией. Мыслительная способность никоим образом не вступает еще в первичный и интимный механизм индивидуальной жизни. Она рождается от чувства и импульса, и она остается, она должна всегда оставаться под властью своих создателей. Штирнер, психолог по интуиции, не рассмотрел во всем ее значении и во всех подробностях проблему зарождения мысли. Он не попытался показать, каким образом чувство, соединенное с импульсом, создает мысль; как из движений, сопровождающих воспринимающее чувство, человек начинает выбирать, удерживать приятные и избегать мучительные; как благодаря этому выбору рождаются и развиваются зародыши познания: память, привычка, сравнение; как начинаем мы локализовать эти движения и как посредством этой локализации начинаем различать внешний мир от мира внутреннего, не я от я, начинаем сознать образования этого «я» и т. д. Но он имел наиболее ясное сознание широчайшей зависимости мысли от чувства и импульса, зависимости, в которой она находилась первоначально и в которой должна остаться. Когда Штирнер повторяет, что «я» есть создатель и «собственник мысли», то он говорит этим, что чувство и импульс были и остаются создателями и собственниками «я». В действительности мысль, будучи однажды созданной, стремится освободиться от опеки ее создателей... Она становится между чувством и действием. С одной стороны, она есть задерживающая сила, она останавливает, мешает и парализует действие; она отклоняет его, таким образом, от его нормального пути; с другой стороны, она действует на самое чувство, уничтожая его самостоятельность, внушая ему сомнения в самом себе и ослабляя призрачной бледностью своих созданий — идей яркие краски его первоначальной деятельности, становясь, таким образом, как бы мотивом действия вместо чувства, этого глубокого и единственного источника человеческой активности.

Значит, когда Штирнер восстает против «одержимости» Идеей, то это восстание против господства интеллектуальной жизни над аффективной жизнью. Современный человек, а не

только современный немец, как сказал поэт — современник Штирнера, это Гамлет; он не способен действовать, потому что он не смеет более отдаваться во власть своих импульсов, потому что он боится довериться призыву чувств. А между тем как легко вернуть себе свою первоначальную энергию. Достаточно ему восстановить действительную и законную иерархию своих способностей и признать превосходство, первичность чувства и воли по сравнению с идеями. Разве идея в действительности не есть лишь понятие объекта? Штирнер полагает вместе с наиболее глубокими мыслителями нашего времени и всех времен, вместе с Декартом и Ренувье, что суждение — не столько интеллектуальный акт, сколько акт волевой. Он знает, что исходя из мысли невозможно прийти к чему-либо иному, кроме мысли же. Между мыслью и действием есть разрыв, связь между ними прерывается. Чтобы перейти от идеи к действию, надо в некотором роде разорвать бесконечную нить мыслей, погрузиться в другую область — туда, где зарождаются чувства и желания, где царствует бессознательное. «Я» невыразимое, немислимое есть бессознательное, бессознательны также и чувства, и импульс, порождающие действия.

Мы пришли к концу предпринятого нами исследования. Мы знаем теперь, что такое «я» Штирнера. По происхождению и по существу оно есть не мысль, а чувство и воля, и как таковое оно создает мысль, которая в нормально организованном существе должна всегда оставаться под опекой своего творца. Чтобы познать настоящую натуру человека, надо погрузиться в область его бессознательного и подсознательного, где таятся источники импульсов и чувств, самостоятельные проявления «я», как оно создано природой: не сравнимое с другими «я», одаренное принадлежащей только ей энергией, невыразимое и немислимое, ибо оно — единственно. Это «я» имеет лишь одну задачу: проявлять себя таким, каково оно есть. Или, лучше, оно не имеет никаких признаний, никаких назначений, не подчинено никаким императивам.

Быть может, возразят, что в итоге быть рабом чувства ничуть не лучше, чем рабом мысли? Штирнер ответит, что Единственный не раб, и никому и ничему он не подчинен. «Разве моя чувственность образует всю мою особенность?.. Следую ли я самому себе, моему собственному призванию, если я следую, ей? Лишь тогда принадлежу я самому себе, когда ни чувство, ни что-либо другое не господствуют надо мною». Вынуждены ли мы допустить в конце нашего анализа, что это «я», не будучи ни мыслью, ни чувством, абсолютно пусто, что оно — химера, призрак, фантом? Нам кажется, что подобное заключение во всяком случае было бы преувеличено. Прежде всего мы сказали, что для Штирнера «я» есть то, что представляет собой каждый из нас в любой момент своего физического, интеллектуального и нравственного развития. Мы же более не представляем собой исключительно чувственность. Цивилизованный человек имеет более богатую и сложную психическую жизнь, чем существо первобытное или ребенок. Рядом с половой жизнью и жизнью чувств существует еще интеллектуальная и волевая жизнь. Быть «я», только «я», вовсе не значит возвратиться к животному состоянию или к детству; это значит — восстановить между нашими способностями действительную иерархию, дать чувствам то, что им принадлежит, и не допустить интеллектуальной жизни подавить пламенный и законный крик нашего тела. Кроме того, мы видели, что Штирнер не отделяет чувства от воли. Если чувственность есть воспринимающий элемент «я», то воля есть его активная энергия, и эти обе силы должны быть всегда согласованы. Стать рабом чувственности или сексуальное ти — это разрушить в пользу того или другого нормальное равновесие и гармонию «я». Если какое-нибудь

существо всецело чувственно или сексуально, то надо, чтобы «я» создало эту исключительность, чтобы оно его приняло, чтобы его не желало. Но в таком случае «я» не подчинено более только своим чувствам, оно не есть более их раб, а, желая им подчиниться и принимая на себя все последствия этого подчинения, остается господином самого себя. В одном смысле, значит «я» отлично от своих способностей и выше их. Оно прежде всего есть чувство и воля, но оно более чем это, потому что свободно располагает и тем, и другим и в последней инстанции решает, какому из чувств отдаться и как поступать. Но, с другой стороны, каковы мотивы такого решения? Действует ли «я» безмотивно, по случаю, по воле каприза, не подчиненного никаким законам и никакому предвидению? По внешней видимости так, ибо двигательные мотивы не интеллектуального порядка, ибо они редко проходят на поверхность сознания. В действительности же «я» действует постоянно так, как оно должно действовать по линии наименьшего сопротивления, соответственно данному состоянию своих физических сил или, скорее, в согласии с обычным направлением своего характера. В результате это значит, что оно идет всегда, но добровольно туда, куда влечет его чувство — импульс.

Религиозные воззрения Штирнера

Я остановился на психологии Штирнера, потому что понятие «я» есть сердце всякой индивидуалистической философии. Если только понять, что такое штирнеровское «я» — этот атом без реальных отношений к другим «я», не подчиняющийся никакому определению, никаким словам, столь же глубоко субъективный и строго индивидуальный, как субъективны и индивидуальны бессознательные и подсознательные импульс и чувство, — то совершенно естественно объясняются и религиозные, и нравственные воззрения и социальные теории Единственного.

И прежде всего его религиозные воззрения. Единственный — это длинный и пламенный иск, предъявленный к христианству. В нашем общем изложении книги мы достаточно указывали на ту беспощадную войну, которую объявил Штирнер религиозной мысли. Я хотел бы дать здесь лишь резюме его аргументации. Прежде всего Штирнер обвиняет христианство в том, что оно считалось в человеческом существе лишь с его душой и употребляло все старания на то, чтобы посредством хитрых и мудрых маневров умертвить телесную жизнь. Во-вторых, он обвиняет христианство в том, что оно было главным создателем и неутомимым распространителем ложной и лицемерной порабощающей людей морали. Но оба этих обвинения, которые выдвигаются и развиваются Штирнером с изумительным красноречием и подкрепляются массой убийственных доказательств, указывают скорее на последствия, к которым приводит исповедание религии, чем на сущность собственно религиозного духа. Теперь, когда мы знаем настоящую природу «я», мы можем определить, в каких отношениях находится оно с религиозным идеалом. С одной стороны, каждая религия требует подчинения, преклонения, более того — уничтожения «я» перед чуждой ему силой. Ибо мы знаем, что единственный властелин, который может быть признан «я», это — оно само. С другой стороны, всякая религия, как показывает уже само слово, заключает в себе оковы, связывающие миллионы и миллионы индивидуумов, становящихся перед лицом божества более или менее тождественными друг другу. А мы видели, что каждое «я» — единственно и несравнимо и что все проявления его — строго обособлены и индивидуальны. Более того, всегда и всюду религии рождались из того интеллектуализма, который, по Штирнеру,

постоянно находится в основе всех заблуждений и ошибок человечества. Каким же образом, действительно, рождается религиозный дух? Началом каждого процесса является то «раздвоение», которое мы описали выше; дух разрывает самого себя на две части и делится на дух в собственном смысле, или душу, и на нечистый орадок других элементов; эти последние должны по мере прогресса человечества уничтожаться или превращаться в духовные элементы. Между тем человек, наряду со всемогущим голосом духа, слышит в глубине своего «я» мрачно бурлящие другие голоса, более «скромные», но настойчивые голоса, зовущие его к земным! радостям и наслаждениям.

«Во мне есть дух, но я не существую только и единственно как дух: я — человек, одаренный телом». Вот тогда появляется на сцену религия, и она учит, что если здесь, на земле, ты остаешься заключенным в оковы тела, то после смерти ты станешь «блаженным Духом», ты сбросишь свою брентную оболочку и будешь чистым Духом. Вот объяснение происхождения веры в бессмертие души, в ее нематериальность. Более того, отделив в себе душу от тела, Духа от Плоти, человек, не способный более ждать момента своего полного претворения в Духа, не удовлетворенный тем, что это совершенно чистое состояние будет достигнуто им лишь после смерти, устремляет все свои силы на то, чтобы стать Духом полностью еще в этой жизни, на земле. Дух — твой идеал, не осуществимый в этой жизни: «Дух есть твой Бог. Бог есть Дух». Чувствуя, что не может умертвить в себе то, что он называет в своем существе недуховным, человек не приходит к тому убеждению, что он — нечто большее, чем чистый Дух, нет, наоборот, он утверждает тогда, что он меньше духа, ниже его: чистый Дух, Дух как таковой, лишь Дух может быть только постигнут. А так как Дух не есть он, индивидуум, то он может его постигнуть лишь как нечто отличное от него, существующее вне его, и это нечто есть Бог. Вот объяснение происхождения понятия «Бог». Но если же «раздвоение», которое привело ко всему описанному нами диалектическому движению, признано чудовищным, если этот гипостазированный человеческой фантазией в виде трансцендентного существа Дух признан лишенным всякой субстанциональной реальности, признан простым созданием чувства и воли, то все религиозные уверения и все красноречие рушатся самым плачевным образом,— идея Бога рушится перед законным понятием «я». Как может человек быть создан Богом, ему повиноваться и обожать его, если он, Бог, создан человеческим «я», если идея Бога, как и все прочие идеи,— создание и собственность «я», имеющее возможность когда угодно обратить ее в прах и низвергнуть в то ничто, из которого она вышла!

Этика Штирнера

Если мы перейдем теперь от взглядов Штирнера на религию к его этике, то прежде всего нам представится следующая проблема. Всякая нравственность, всякая мораль, каковы бы ни были ее принципы, имеет целью свести все человеческие действия к одному последнему стимулу, которому подчинены все второстепенные и частные побуждения и которое придает гармоническое единство не только существованию каждого индивидуума, но и жизни всего человечества. Каждая система морали стремится связать одной единственной цепью чувства и волю всех людей и на сфере, где царит неограниченный повелитель — Бог, пытается создать круг, орбита которого совпадает с орбитой этой сферы, который управляется идеями, имеющими суверенную власть над людьми. Интеллектуализм, религия и мораль неразрывно связаны друг с другом, и обвинения, возведенные на Бога, и идеи

действительны и для морали, и для самого деспотического из всех идеалов, которому когда-либо подчинялось человечество, для добра.

Прежде всего Штирнер замечает, что все моралисты, как бы ни были противоположны их принципы, всегда были согласны в основе своей и как в исходной, так и в конечной точках своих изысканий. Нравственность пытались установить на самых различных основах: на долге, благочестии, добродетели, интересе, но никогда не было подвергнуто сомнению существование этих основ, никогда не сомневались в возможности найти последнюю движущую силу, последний стимул человеческой деятельности. Вот почему системы этики, самые различные в выборе этой основы, все приходят к тем же практическим заключениям, и между последователями эпикуреизма и стоицизма, кантианства и утилитаризма нет никакого различия. А потому первый шаг, который должен сделать каждый моралист, достойный этого имени, сломить недоказанные и не могущие быть доказанными гипотезы, образующие принципы традиционной морали, освободиться от предрассудков нравственности, поставить вопрос над самой моралью. Никогда ни Гарвей, ни Коперник, ни Ньютон не могли бы сделать свои открытия, если бы они начали с того, что стали вне науки их эпохи. Итак, Штирнер - до Ницше — объявил, что надо поставить на обсуждение вопрос о самом существовании нравственности, что недостаточно довольствоваться критикой предложенных до сих пор принципов, а надо исследовать, возможно ли и желательно ли найти единый принцип действия и найти единый нравственный идеал, и в особенности, примиримо ли установление этого принципа с действительной природой «я».

Почему до сих пор не пытались сделать этот предварительный и капитальнейший шаг? Потому, отвечает Штирнер, что мораль все время находилась в полной зависимости от религии и что это придавало всем ее догмам характер священности и непогрешимости. Если, действительно, постараться ответить на вопрос, почему большинство людей желает жить нравственно, то оказывается, что причина заключается в том, что этого требует религия. Нравственные императивы суть религиозные догматы. Штирнер понимает, что принуждение, лежащее в основе каждой морали, узаконено сверхземной властью: единственное удовлетворительное объяснение силы категорического императива это то, что он дан откровением. Но Штирнер не признает никаких откровений, ибо сама идея божества есть продукт человеческого «я». Традиционная идея, основывающая все свое действие на вере, осуждена на гибель, как и все религии, и все откровения, как всякая вера.

И рушилась не только религиозная основа морали, но и ее рациональная основа. Действительно, если желают отделить мораль от религии, то ищут основы нравственности уже более не в божественной воле, а в человеческом разуме. В этом случае рассуждают следующим образом: если человек поступает, следуя велению разума, то он этим самым поступает соответственно самому себе, он автономен. Но что значит — поступать, следуя своему разуму? Чтобы объяснить это, Штирнер возвращается к своей теории «раздвоения». По традиционной психологии и этике «я» расчленяется на «я» высшее и «я» низшее. Когда человек повинуетя первому, что он следует добру и поступает нравственно; когда же, наоборот, он повинуетя второму, то следует своей чувственности и поступает безнравственно. Мы знаем, однако, что это раздвоение противно всему существу человеческой природы, что в нас нет ни высшего «я», ни низшего, что действительное «я» едино и что все проявления его одинаково законны, ибо они — его проявления, и что,

наконец, те проявления его, которые принадлежат области чувств, первичны и предшествуют разуму, и «я» чувственное, таким образом, имеет более прав на свое удовлетворение, чем «я» разума, которое есть и остается собственностью первого. Итак, наше подчинение «я», называемому «высшим», нелепо, и подчинение нравственным идеям, вытекающим из этого «я», столь же мало реальным, как и все прочие идеи,— безумно. Бескорыстие, добродетель, любовь, добро и нравственные обязанности — все это химеры, порожденные нашим разумом, властелином и виновником всех заблуждений и фантазмагорий.

Этой ирреальностью нравственных идей объясняются непрерывные противоречия, к которым приходит каждая рационалистическая этика. Действие — так определяет она — только тогда нравственно, когда оно совершено абсолютно бескорыстно, когда мотивы, побудившие его сделать, были совершенно альтруистическими. Но тогда почему же, спрашивает Штирнер, весь мир был возмущен убийством Коцебу студентом Зандом? Побуждения убийцы были неоспоримо такие же чистые, как у любого святого, они были вполне бескорыстны. Поступок Занда был осужден всеми не как своекорыстный, а потому, что он иллегальный, то есть противен законам: следовательно, добро в нравственном смысле — синоним законности, легальности. Эта новая постановка проблемы есть убиение морали. Оставим в стороне то, что закон, будучи созданием духа, идей, столь же абстрактен, как и каждая идея, но ведь даже все те, кто веруют в реальность идей, обязаны признать, что закон есть творение рук человеческих, изменяющееся из века в век, от нации к нации, и, следовательно, закон никоим образом не может представлять характера неподвижности и единства, на который претендует традиционная этика. Сделать из повиновения закону критерий нравственности какого-либо поступка — значит признать ее непостоянство и ее относительность.

Таким образом, в силу своей собственной внутренней логики мораль уничтожает самое себя. Мы приходим, значит, к тому, что принцип этики не есть ни установление божественного характера, ни императив разума, а только — гражданский долг. Достаточно сделать еще один шаг, и мы достигнем области психологической истины. Действительно, раз только познано, что закон есть абстрактная идея и что человек, согласующий свои действия с предписаниями закона, может быть хорошим и верноподданным гражданином, но никоим образом не делается от этого нравственной личностью, то напрашивается вопрос: каким образом устанавливается закон и каково действительное происхождение нравственности. Два пути ведут к разрешению его. С одной стороны, закон создан только для того, чтобы придать силу обязательности обычаям, нравам, привычкам, соответствующим данной эпохе или нации. Без сомнения, закон и обычай не тождественны: царство обычаев и нравов больше царства закона. Но тем не менее закон есть не что иное, как кристаллизованный общественный обычай, и по происхождению своему оба эти главных фактора социальной жизни одинаковы. С другой стороны, жить нравственно — значит жить, следуя обычаям и нравам своего времени и своей страны: *Sittlichkeit* (нравственность) совпадает с *Sitte* (обычай, нравы). Нравственность, можно было бы сказать, есть не что иное, как установление в обязательной форме того, что в обычаях нации является главнейшим и существеннейшим во взаимоотношениях индивидуумов; установление в обязательной форме того, что считается священным во всех религиях, то есть их отношение к откровению. Итак, нравственный принцип есть не только гражданский долг, но и долг

социальный: все нравственные нормы, говорит Иеринг, суть социальные императивы. Поэтому, если концепция закона неустойчива, относительна и изменчива — в зависимости от нации и века, — то тем более это верно по отношению к нравам и обычаям. Надо ли припомнить все странные обычаи и нравы, все странные предписания, все варварские нормы, которые, однако, освящены различными народами? Сделавшись простым соответствием обычаев, очевидно, нравственность теряет все более и более свой характер единственности и непогрешимости, который всегда и всюду считался ее неотъемлемой сущностью. По этой теории нравственная жизнь — дело традиции, привычки, и автомат будет нравственной личностью *par excellence*. Не явно ли, что ничто не оправдывает этого подчинения обычаям и традициям нации, что авторитарность, заключающаяся в этом понимании нравственности, противоположна автономии, которую требуют для нее все моралисты, и что для Штирнера, наконец, то «я», которое подчиняется велениям обычаев, теряет всю свою самостоятельность, всю свою независимость, всю свою ценность.

Но что такое нравственная обязанность, если она ни есть ни божественное установление, ни императив разума, ни гражданский долг, ни социальный долг? Если ни Бог, ни разум, ни обычаи не имеют силы предписать человеку его образ действий, то где же ему искать движущие мотивы своих действий? А для Штирнера прежде всего нет «человека», а есть люди с определенным характером и темпераментом, есть только «я», различные и несравнимые, и каждое из них для самого себя свой господин, свой законодатель, свой властелин и свой собственник. Искать для этих отдельных, разделенных по существу «я» единый, равнозначный закон жизни, казалось, безумно. Ведь нет закона жизни, нет нравственных норм, нет императивов: каждое «я» в силу своей организации стремится проявить себя, то есть затратить всю свою энергию, как физическую, так и духовную, не нуждаясь при этом в установлении какой-либо иерархии. Между тем Штирнер — и он тоже — приходит к тому, что ищет и находит единую движущую силу, единый стимул для всех действий всех существующих «я» и сооружает — и он тоже — основу нравственности, основу этики. Вот как он поступает. Мы видели, что для Штирнера настоящее проявление «я» есть не мысль, а чувство и инстинкт. Чувство и инстинкт заставляют каждое «я» насколько возможно обогащать свое бытие, то есть насколько возможно увеличивать наслаждение и избегать страданий. Нормальное «я» поэтому — это то, которое, признав абстрактность идей, не соблазняется более иллюзорным «раздвоением», а располагает как суверенный властелин вещами и существами и стремится лишь к увеличению радостей и реализации наслаждения. Другими словами, «я» реальное есть абсолютный эгоист, эгоист трансцендентальный. Штирнеровский эгоизм существенно отличается от эгоизма учений Эпикура, французских сенсуалистов и английских утилитаристов: он не подчиняет наслаждение никаким вычислениям и не вводит никакой идеи времени, количества или качества; он прославляет удовлетворение во всех его видах и формах, удовлетворение, как жаждет его каждое «я» в каждый данный момент его существования, развития. Это наслаждение не есть только чувственное или материальное. Штирнер показал, что если «я» не есть только Дух, то оно также и не есть только материя: оно душа и тело одновременно. У одного «я» преобладают чувственные наслаждения и материальные интересы, у другого — интеллектуальные и материальные; в каждом «я» говорит то голос души, то голос тела. Нормальная жизнь состоит в том, чтобы слушать и удовлетворять требования каждого из них. Трансцендентальный эгоизм Штирнера признает, таким образом, некоторые требования традиционной этики, но он мотивирует их совершенно другим способом.

Традиционная мораль рекомендует человеку позабыть самого себя, показать себя строго бескорыстным и любить других так же, и даже больше, чем самого себя.

Штирнер исследует одно за другим все, что заключается в концепциях бескорыстия, любви и самопожертвования, и показывает, как Они противоречивы. Действительно, кого называют бескорыстным человеком? Того, кто жертвует известными интересами для интересов другого рода, допустим, интересом счастливой жизни на земле для интереса счастливой жизни в небесах. Значит, бескорыстный человек в конечном итоге это тот, кто жертвует интересами, кажущимися ему менее значительными, ради интересов, кажущихся ему высшими. Но разве это не тот же эгоизм? В основе, заявляет Штирнер, каждый человек по интимной конструкции своего существа может лишь стремиться к реализации этого существа, то есть к удовлетворению своих главнейших инстинктов и к подчинению менее интенсивных своих импульсов импульсам более интенсивным. Но вместо того, чтобы признать, что человек жертвует собой ради других людей из эгоизма, люди называли это добродетелью, повиновением императиву, любовью к Богу. Но это чистейшее лицемерие.

Традиционная мораль требует следующего: человек должен забыть самого себя ради своих ближних, пожертвовать собой ради них потому, что обязан их любить. Это остроумное и хитрое извращение отвергается Штирнером, как и все прочие. Так как «я» существует только посредством самого себя и для себя и с другими «я», оно имеет чисто внешние, чуждые его действительной сущности отношения, то любовь, которую оно может питать к себе подобным, не должна пониматься как императив. Это отнюдь не значит, что «я» не может совершенно и вполне отдаться другому «я», любить его всей душой и пожертвовать собой ради него; но это не его долг, не бескорыстный акт, а акт нашего неотъемлемого эгоизма. Если я люблю кого-нибудь, то не потому, что так велит долг, добродетель или религия, а потому, что эта любовь делает меня счастливым.

Очевидно, при отсутствии этой любви «я» имеет право утверждать себя, несмотря на другие «я», наперекор им, имеет право утверждать все свои желания, всю свою жизнедеятельность, и так поступать — право каждого «я». Первая, единственная добродетель освобожденного «я» есть сила, энергия, то есть интенсивность желания, непрерывно питаемого интенсивностью чувствования. Так как для «я» нет ни прав, ни обязанностей, ни закона, то вполне естественно, что для того, чтобы проявить и утвердить себя, оно употребляет все средства, даже такие, которые традиционная этика считает самыми непозволительными.. «Настоящее «я» не может не быть преступником; преступление — его жизнь».

Очевидно, при отсутствии этой любви «я» имеет право утверждать себя, несмотря на другие «я», наперекор им, имеет право утверждать все свои желания, всю свою жизнедеятельность, и так поступать — право каждого «я». Первая, единственная добродетель освобожденного «я» есть сила, энергия, то есть интенсивность желания, непрерывно питаемого интенсивностью чувствования. Так как для «я» нет ни прав, ни обязанностей, ни закона, то вполне естественно, что для того, чтобы проявить и утвердить себя, оно употребляет все средства, даже такие, которые традиционная этика считает самыми непозволительными..«Настоящее «я» не может не быть преступником; преступление — его жизнь».

Представим себе теперь это преступное «я», представим себе все «я» выступающими друг против друга, причем каждое из них считает самое себя источником и единственной конечной целью своих проявлений и своей жизнедеятельности — что должно тогда случиться? То, что эти «я» бросятся друг на друга, то, что каждое, полное сознанием своей силы, будет стремиться всеми средствами утверждать свою личность, поставить ее над теми, которые осмелятся сопротивляться, и каждое употребит все усилия на то, чтобы овладеть другими, физической ли силой или хитростью ума — это все равно. Штирнер не верит, подобно Прудону и современным анархистам, в природную гармонию социальной жизни и в прирожденную доброту людей. Он не верит в то, что люди станут свободными существами, счастливыми и любящими, и перестанут быть, как теперь, презренными рабами тогда, когда они будут освобождены от легального принуждения и когда осуществится правильное распределение богатств. Штирнер убежден, что освобожденные «я» употребят все усилия на то, чтобы возратить себе то, что им принадлежит. И этого он не боится. Он отвергает насилие, и у него находятся слова извинения даже для хитрости и лицемерия. Война во всех ее формах и видах является для него естественным и законным проявлением человеческой энергии: какое великолепное зрелище — вид борющихся прекрасных тел и сталкивающихся сильных умов...

Мы дошли до конечных выводов этики Штирнера. Теперь мы можем понять ее значение и найти ее происхождение. Нравственность Штирнера есть в конечном итоге эстетическая, аристократическая нравственность, даже нравственность романтизма. Понятно, что для того, чтобы объяснить нравственный анархизм Штирнера, надо обратиться к нашим философам XVIII века: действительно, утилитарный сенсуализм Гельвеция, например, напоминает трансцендентальный эгоизм Штирнера. Но если присмотреться внимательно, то окажется, что между сенсуализмом XVIII столетия и философией Штирнера есть капитальное различие. Гельвеций^{13*}, как и его учителя и ученики, остается верным основному оптимизму своей эпохи и верит в гармонию эстетических потребностей человека, верит во всеобщее счастье человечества. Добродетельный человек, заявлял он, не тот, кто жертвует всеми своими наслаждениями, своими привычками и своими самыми сильными страстями ради общественных интересов,— такой человек невозможен, а тот, чьи самые сильные страсти вполне соответствуют общим интересам; каждая настоящая добродетель всегда полезна для общественности... «Действия сами по себе безразличны; государство только определяет соответственно своим надобностям, какие достойны уважения, какие презрения»,— говорит Гельвеций... Мы видим, что эти взгляды противоречат взглядам Штирнера, который со всей своей пламенной энергией борется с унижающими заботами об «общих интересах», с невыносимой тиранией «общественного блага», с религиозным отупением «всеобщего счастья», с принижающим ярмом добродетели, установленной государством, этим призраком призраков. Учителя Штирнера — с одной стороны, люди Великой французской революции и наполеоновской эпопеи, которые, требуя для личности возвращения ей ее мощи, в течение стольких веков служившей религии, королям и их креатурам, сломали старые оковы, сокрушили троны, умножили гекатомбы¹³⁷, утопили Европу в потоках крови и под пурпурным небом праздновали свой триумф,— все это, чтобы утвердить свою личность. С другой же стороны, это поэты — автор «Фауста» и «Вертера», творец «Чайльд Гарольда», «Манфреда» и «Дон Жуана», которым дано было увековечить в незабвенных образах освобожденную личность, освобожденного Прометея, «непреклонное» «я», которое довольствуется самим собою, само — творец своего добра и своего зла,— образ

Бога, страдающего и павшего, но всегда Бога, несмотря на грязь и тернии его участи. Наконец, это — теоретики романтизма: Шеллинг, Фридрих Шлегель, Шлейермахер, которые показывают, что суверенное «я» не есть, как думали Кант и Фихте, «я» практического разума, рождающее мир единственно для того, чтобы сделать его полем своего непогрешимого нравственного инстинкта, а что это «я» — эстетическое, «я» художественное, суверенно распоряжающееся вещами и людьми, не поддающееся никакой мерке или контролю, «я», которые выше всякого закона и всякого канона, которое имеет право ради удовлетворения своих инстинктов пожертвовать всем тем, что составляет объект преклонения других людей и которое имеет лишь одну задачу: развернуться во всю свою неизмеримую ширь со всем тем, что трепещет, горит и рыдает в глубине его сердца. Напрасно думал Штирнер, что он изгнал призрак, вселившийся в поэта: и он также был околдован, и если снять с Единственного его диалектическую оболочку, в которую облек его творец, то откроется высокий лоб, мятежные глаза и демонический ореол романтических героев. И, как всегда, герой, Единственный — аристократ. Штирнер утверждал, что все «я» так абсолютно различны, что невозможно их сравнивать, и мерить их по общей мерке, что нет ни высших, ни низших «я». Единственный может быть судим только самим собой, он свой властелин, свой собственник. Но, с другой стороны, утверждая, что ценность человека в его мощи и объявляя, что сила есть право, Штирнер сам признал, что есть существа, которые законно возвышаются над другими, и пришел, таким образом, к своего рода аристократизму. Тот, кто сумел возвыситься над другими и сумел убедить их в том, что он рожден управлять ими, а они ему повиноваться, — тот черпает в этой энергии внушения свое право. Эгоисты, которые в окружающем их обществе рабов умеют утвердить суверенные права личности, которые противопоставляют свою волю трусости рабов долга, права и закона; энергичные натуры, которые сказали солнцу: остановись, которые срубили ствол священного дуба, свергли папу с высот его трона и положили конец поповству, — все эти мощные, непреклонные победители — настоящие аристократы.

Политические и социальные воззрения Штирнера

Резюмируем социально-политические взгляды Штирнера так, как они необходимо вытекают из его психологии и этики.

Прежде всего надо заметить, что в Единственном нет цельного положительного политического учения. Штирнер подверг самой уничтожающей и страстной критике политический идеал, выставленный французской революцией. Он разоблачил с изумительной остротой все слабые места этого идеала. Он показал, что революция установила права и законы не для человека из плоти и крови, живущего в определенной физической, политической и социальной среде, а для абстрактного человека, человека в Себе; что она считалась с человеком лишь поскольку он гражданин, а не поскольку он «я», единственное и несравнимое; что она поглотила все власти, стоявшие в старом строе между индивидуумом и центральной властью, в одну центральную власть, которая стала благодаря этому еще более могущественной, более деспотической, более невыносимой, чем она была прежде, и что если при господстве старого режима возможно было выступить против короля — воплощения центральной власти, против индивидуального права, взбунтоваться против него и даже его низвергнуть, ибо прежде всего он был ведь человек, то это стало невозможным при современном строе, где центральная власть является якобы

осуществлением права всех и где конституционный король представляет собою лишь идею. Но, произведя всю эту критику, Штирнер не пытается заменить идеал революции высшим политическим идеалом. В действительности штирнеровское «я», единственное, несравнимое, суверенное, освобожденное от всех догматов и всех этических норм, не имеет никаких политических идеалов: «я» Штирнера — антиполитично, аполитично. Какова бы ни была природа оков, которыми хотят его закрепить, признать их законность нельзя, ибо по существу своему «я» отвергает всякие узы и направляет всю свою энергию на то, чтобы порвать те, которые опутывают его. Абсолютная монархия, конституционная монархия, республика — что ему до этого? В демократическом государстве личность находится под опекой точно так же, как и в государстве монархическом. Если при конституционном строе правительственное здание покоится на короле и его желании, то при демократическом оно покоится на общественном мнении, что не многим лучше.

Все теоретики-политики... ставили для личности определенные границы, все они ставили для свободы «я» какой-нибудь предел, все они подчиняли его законам, устанавливали над ним власть, авторитет. Но мы знаем, что штирнеровское «я» не терпит никакой узды, не переносит никаких ограничений и свергает всякую власть, разрывает все оковы, сбрасывает всякое ярмо и восстает против авторитета. Будучи своим собственным творцом и собственником, оно не признает ни Бога, ни господина - *ni Dieu ni Maître*, — как бы ни назывался этот господин *- королем, нацией или обществом, и кем бы ни давались повеления — одною личностью всем прочим людям или посредством безличных законов и декретов, но «единых» для тысяч.

Итак, следуя Штирнеру, индивидуум не только антиполи- тичен и аполитичен, но и антисоциален и асоциален. Среди социальных теоретиков одни понимали общество как простое скопление семей и индивидов, соединенных между собой узами, добровольными или принудительными, наложенными силой и обстоятельствами; другие — как организм, который живет одной и той же общей жизнью и приводится в движение одной и той же волей. Но все они признавали законность и необходимость этих оков, добровольных или принудительных, механических или органических, политических или социальных. Против этого и восстает Штирнер со всей своей страстностью и силой убеждения. «Я», сознавшее самое себя, разрывает все оковы, срывает все цепи. «Я» — не органы одного организма, не части одного механизма. Они вовсе не чувствуют себя солидарными друг с другом. Как монады Лейбница, они не имеют окон. Никто не может в них проникнуть, никто не может с ними сравняться, никто и ничто не могут связать их вечными узами. Последняя причина этой основной неспособности к какой-либо продолжительной связи — это единственность «я», та единственность, которая создает из них существа навеки различные и несравнимые. Все социальные теоретики признают равенство личностей, если не фактическое, то по крайней мере теоретическое, равенство в праве; даже самые горячие приверженцы абсолютной монархии признают равенство всех... перед Богом. Все они как бы различают в природе человека две области: одну, составляющую собственность каждого индивидуума, — эта область не может быть умерщвлена обществом; другую, посредством которой человек входит в общение с себе подобными, на нее общество налагает свои права, но признает по отношению к ней и известные обязанности. Этой последней «сферой», и только ею, занимались все теоретики, будь то либералы, социалисты или гуманисты. Она придает священный характер человечеству, и общество должно его оберегать. Ради нее делались

революции, ради нее умирали мученики свободной мысли. Но мы знаем, что Штирнер неуклонно боролся с этим дуализмом. Ведь в итоге он сводится к тому «раздвоению», которое изобрели психологи и моралисты, но которое не соответствует действительности. С одной стороны, устанавливается «несоциальная натура человека», то есть темная и мрачная область, где таинственно вырабатывается движущее вещество нашей впечатлительности, где беспрестанно бродят силы нашей физической натуры, где готовятся внезапные взрывы наших страстей, где — единое — царствует «я» во всей грозной и одинокой мощи своего эгоизма; с другой — «социальная натура человека», то есть призрачная сфера, где наши впечатления опутываются посредством длинной серии тонких операций абстрактными и общими идеями, где наши желания и наши страсти очищаются от всего вредного и превращаются в сознательную волю благодаря помощи разума, который не довольствуется только освещением наших действий своим светом, но сам становится двигательной силой. «Социальная натура человека» есть в результате безличный разум, источник всеобщности, законности, тождественности, единства, социальной способности *par excellence*, высшее воплощение которой, как провозгласил Гегель, есть государство. Штирнер показал, что это «раздвоение» — иллюзия. В нас нет двух натур, а есть только одна. Каждое «я» есть комплекс многочисленных и различных способностей, и среди них самым основным, настоящим источником и ключом жизни, глубоким и твердым устоем нашей личности является не универсальный и социальный разум, а чувство и инстинкт — то, что в нас скрыто во мраке и тьме, но зато мощно, истинно, единственно. Настоящая натура, значит, есть не «социальная натура человека», а «несоциальная» — та, которая любит, ненавидит, трепещет от сладострастия, содрогается от ужаса и плачет от скорби, она есть сердце «я», и служению ей посвящено все «я». Будучи далеким от того, чтобы скрепить социальные оковы, «я» неуклонно стремится, в силу самой глубокой потребности своего существа, разорвать эти оковы. Так долой же всякие институты, долой всякие цепи, всякое принуждение, всякое заточение! «Пока будет существовать хотя бы один институт, который не мог бы сокрушить индивидуум, до тех пор еще далеко будет мне до единственности и собственности».

Первые оковы, которые личность видит наложенными на себя, — это семья. Даже эти узы, наиболее естественные, наиболее нерушимые, должны быть разорваны личностью, едва они станут тяжелыми. Без сомнения, семья может покоиться на взаимной любви и взаимном уважении, и в таком случае она образует общину, в которой мы можем оставаться по доброй воле, если только наши эгоистические инстинкты не связаны этим. Но едва только взаимная любовь и преданность исчезают, как семья становится насилием. Телесные узы, которые привязывали некогда ребенка к матери, создали семью, но они не в силах ее сохранить теперь. Для того, чтобы она смогла существовать, необходимо, чтобы интересы Единственного не вступали в конфликт с ее интересами. Допустим, что речь идет о браке по любви, которому противятся «осторожные» родители. Тогда одно из двух: или сын жертвует собой во имя семейного идеала, традиции, значит, сыновняя любовь в данном случае сильнее его страсти, или он поднимает знамя бунта, уходит от семьи — значит, страсть была сильнее.

Как только личность ушла от своей семьи, она попадает в хитросплетенные сети других уз, совокупность которых зовется государством. Государство — это союз солидарности против эгоизма; оно требует стадной жизни, руководимой пастухом, и свободной бродяжнической

жизни личности не терпит. Неисчислимы причины, по которым Штирнер выступает против государства, против этого природного врага «я». Каждое «я» с рождения своего — преступник по отношению к государству». Общество и государство существуют помимо «я», до него, и, конечно, с ним они не считаются при способе своей организации. Я родился в государстве, я был воспитан в нем, помимо моего выбора или желания, и я «обязан» чтить его и подчиняться его законам. С целью узаконить свою узурпацию, государство предъявляет претензии на то, что оно — личность, «я», нравственная, мистическая и повелевающая личность. Но мы знаем, что Штирнер не признает никаких естеств, созданных не по воле индивидуума. Нация, народ и государство — суть обобщения, абстрактные идеи, то есть призраки и привидения; одно только конкретно, действительно живет, на самом деле реально,— это единственное «я»...

Государство выражает свою волю в законах, которые беспощадно и насильно давят волю отдельных личностей, становятся грозным препятствием для их свободных движений и не дают «я» развернуться во всей его мощи. Конечно, порой старались отличать закон от произвола и насилия, но тщетно. Каждый закон есть всегда проявление воли, приказ, авторитет. Государство немыслимо без деспотизма; один ли деспот или их много, как в республике, где все господа, то есть один господствует над другим - безразлично.

В конечном итоге социологическая проблема есть проблема нравственности. Всякое государство налагает на своих «граждан» оковы — большей частью силой,— и оно заставляет повиноваться своей воле, считая ее будто бы выражением воли всех и называя ее законом, обязанностью. Но мы знаем, что Единственный отверг всякую обязанность, от какого бы божественного или человеческого авторитета она ни исходила. Обязанность ослабляет волю личности, она ее парализует, сковывает. Единственный разрывает оковы, срывает цепи — обязанность побеждена, и государство, всякое государство, всякая форма государства, уничтожено.

Но хотел ли Штирнер, действительно, изолировать личность от всех других «я» и, предоставляя каждому заботиться о себе, запретить ей всякое общение с себе подобными? Это утверждалось, и не раз, да и он сам будто бы говорил в этом роде. Но в конце концов он это оспаривает, он против этого: «Не изолированность или одиночество — первоначальное состояние человека, а общество... Общество — наша естественная среда», то есть Штирнер заканчивает тем, что признает общество, образующее нашу естественную среду. Только он далек от того, чтобы считать это естественное тяготение самым благородным свойством человека, и полагает, что прогресс состоит в том, чтобы бороться с этим тяготением, которое, достигнув своей цели, привязало бы личность к обществу, как пчелу к сотам, муравья к муравейнику, орган к организму. Прогресс состоит поэтому, по мнению Штирнера, в замене общества ассоциацией. Ассоциация есть разложение общества; если и она также создает род общества, то такое общество глубоко отлично от современного общества. Как только союз кристаллизуется в общество, он перестает быть союзом. Без сомнения, Штирнер, как и Прудон, не считает ассоциацию панацеей. Он знает, что всякая ассоциация требует в известной степени жертв, требует в известной степени пожертвования свободой своих членов. Но между ассоциацией и государством — пропасть: если первая и связывает в известном смысле своих членов, то во всяком случае она обеспечивает им их единственность, в то время как государство отрицает и уничтожает ее. Огромное

преимущество ассоциации перед государством в том и состоит, что государство становится над личностью посредством гнета и насилия, в то время как ассоциация — свободна: я не могу вырваться из тисков государства, не подвергаясь карающей мести его законов, в то время как я всегда могу свободно выйти из ассоциации, к которой я принадлежу, раз только она перестала мне нравиться, и могу основать новую. Ассоциация служит каждой личности для умножения ее сил и богатств, и благодаря ей каждый человек может развернуть все свое «я» по всем направлениям, во всех отношениях.

Итак, социальный идеал Штирнера — это свободная ассоциация, бесконечно пластичная и эластичная, приспособляющаяся ко всем потребностям личности и изменяющаяся, следуя его свободным желаниям, его воле; и каждый всегда может вступить в нее, а также и уйти из нее для вступления в новую ассоциацию, более соответствующую его настоящим стремлениям. Единственная цель, которую преследует ассоциация,— это рост личности, развитие ее сил и удовлетворение ее потребностей. Личности не имеют по отношению к ней никаких обязанностей, она - никаких прав. Штирнер, однако, не задается вопросом, каким образом могут быть осуществлены эти ассоциации, как сумеют они функционировать и жить, как может быть создан урегулированный и правильный социальный строй из этих мгновенных, непрерывно изменяющихся образований. Решение социального вопроса, предложенное им, произойдет не посредством революции, а посредством восстания, то есть разрушения всех организованных учреждений. Последнее слово социального учения Штирнера — это восстание против всего социального организма, против всех институтов, каковы бы они ни были, без малейшего намерения вновь восстановить, организовать, построить их, с единственной целью: дать возможность каждому эгоистическому «я» полностью насладиться собой и миром.

Социальные воззрения Штирнера не приводят к положительным решениям вопроса. Лишь современные анархисты Кропоткин и Жан Грав попытались показать, как сумеет жить и процветать общество, построенное единственно на свободных ассоциациях. Экономические взгляды нашего анархиста совершенно отрицательны. Он с одинаковой яростью нападает на экономическую концепцию и либерализма, и социализма. Он показал, с одной стороны, что революция 1789 года была произведена исключительно в пользу одного класса — класса буржуазии, унаследовавшего все колоссальные привилегии дворянства и духовенства; что буржуазный строй имеет лишь одну заботу - охранять собственность, каким бы способом она ни была приобретена, и оберегает ее от всякого рода посягательств; что достигает он это с помощью огромной принудительной власти, которую располагает; что собственность, справедливая, когда является результатом победы Единственного, Мощного, Побеждающего, становится абсолютно несправедливой, когда она передается по наследству лицам, единственная заслуга которых заключается в том, что они родились на свет Божий; что истинный принцип либерализма, свободная конкуренция, есть ложь, так как конкуренция даже и не свободна, ибо всегда есть имущие, которые могут действительно «свободно» конкурировать; что конкуренция вызвала анархию производства, ужасы безработицы, поглощение мелких собственников крупными, и сделала необходимым переход мелких собственников в ряды пролетариата; что пролетариат находится в ужасных условиях, осужден на самый тяжелый, самый притупляющий труд, оторван от всякого благородного удовольствия и более несчастен, чем были рабы в древности и кнехты в средние века. С другой стороны, Штирнер выставил и против социализма очень крупные

аргументы: уничтожая частную собственность и ставя на ее место собственность коллективную, социализм, по его мнению, не разрешает социального вопроса. Кто бы ни был собственником — государство или коммуна, опасность одна и та же. Подразумевая необходимость труда и представляя его как единственную функцию человека, социализм налагает на личность невыносимый гнет и принижает «я». Всех людей он рассматривает как тружеников и награждает их всех одинаково, совершенно не считаясь с мощью Единственного, имеющего право на преимущество. Словом, ставя всех людей на одну плоскость, социализм грешит против единственности так же преступно, как и либерализм, разделяющий людей на два класса — класс имущий и неимущий, собственников и пролетариев, — и, делая из государства всеобщего собственника, он прибавляет к той невыносимой власти, которой уже обладает государство, новую грозную власть, порабащую личность.

Эти возражения против экономических принципов либерализма и социализма, без сомнения, имеют большую силу. Но что предлагает Штирнер взамен этих принципов? Очень мало и то довольно неясно. Он восхваляет ассоциации, союз Единственных, предназначенный хранить богатства, которые они произвели. Он советует Единственным вступить в соглашение с целью совместного производства насущных предметов потребления и предвидеть великое будущее кооперации. Но и это все — паллиативы. Чтобы разрешить экономический, и не отделимый от него социальный вопрос, необходимо восстание, не организованная революция, а разрушительное восстание. «Вопрос о собственности не может разрешиться так мирно, как мечтают об этом социалисты, даже коммунисты. Он будет решен лишь в войне всех против всех. Бедняки только тогда станут свободными и собственниками, когда они восстанут, возмутятся, взбунтуются». Штирнер предвидит момент, когда рабочие, которым надоест позволять своим эксплуататорам жить их кровью и потом, надоест видеть, как эти эксплуататоры набивают свои желудки устрицами, в то время как они осуждены питаться только одним картофелем, надоест получать за свой труд — самый тяжелый труд — несколько грошей, в то время, как их хозяева присваивают себе заработок во сто крат больший за несколько часов развлекающей работы, надоест, наконец, давать подачки «паразитам общества», — когда эти рабочие организуются, откажутся от дальнейшей работы и силой возьмут то, в чем отказывают им, долготерпеливым, теперь.

Итак, последнее слово социальной и экономической философии Штирнера — это призыв к мятежу, бунту, восстанию. В экономической конкуренции, как и в нравственной борьбе лишь энергия Единственного решает все. Философия Штирнера приходит полностью к анархизму. Если его социальный и экономический идеал приближается скорее к идеалу Прудона, чем Кропоткина, ибо он остается приверженцем индивидуальной собственности, то зато средства, которые он предлагает для осуществления его — всеобщая стачка, насильственная экспроприация, война всех против всех, — те же, которые признают анархисты-коммунисты. А от последних и Прудона он отличается тем, что не верит в воцарение счастья и справедливости на земле после революции или лучше, социального и экономического восстания, не верит в естественную гармонию социальной жизни и в прирожденную доброту людей; он верит лишь в их единственность. Бунт, восстание для него не только средство, которым должна воспользоваться личность, чтобы освободиться от порабощения, но и нормальная жизнь «я», естественный элемент, в котором живет Единственный, его природная стихия, из которой он не может выйти. Итак, если Штирнер

неоспоримо анархист, то его учение имеет во всяком случае такие частности и столько оригинального, что оценить его можно, лишь сравнив его с современным анархизмом, и только тогда мы поймем весь смысл и все значение Единственного и его собственности - этой Библии индивидуалистического анархизма или анархического индивидуализма.

Бронский Николай. Макс Штирнер (Его жизнь и учение)

1907, источник: Сборник статей анархистов-индивидуалистов. №1. Самобытность

Жизнь

Жизнь Макса Штирнера поражает простотой и бедностью событий. Всякий, знакомый со смелыми и оригинальными мыслями автора «Единственного и его достоинства», невольно ожидает, что жизнь Штирнера протекла в необычайной обстановке. Ничего подобного! Многие думают, что богатой внутренней жизни должна соответствовать столь же богатая внешняя жизнь. Но они ошибаются. Биограф Штирнера Макэй, автор лучшей о нем книги («Max Stirner, sein Leben und sein Werk»), замечает по этому поводу «по мере того, как я с каждым годом все глубже и глубже изучал творение и, при помощи его, жизнь Штирнера, я пришел к заключению, что эта жизнь не могла быть иной, чем была, и я перестал искать в ней новых поражающих событий. Теперь я знаю, что жизнь Штирнера не могла быть противоположностью его великому творению; скорее она является ясным и простым выражением его учения; она вытекает из него с необходимостью без какого-бы то ни было внешнего или внутреннего противоречия... Это — эгоист, который сознавал, что был таким!»

Жизнь Штирнера долгое время оставалась неизвестной, и нужны были чрезвычайные усилия со стороны его биографа Макэя, чтобы хоть немного приподнять завесу с этой загадочной личности.

Существовали, главным образом, три причины, благодаря которым личность Штирнера ускользнула от внимания современников и последующих поколений. Сюда относятся, во-первых, уединение и тишина, в которых, за исключением немногих лет, Штирнер провел свою жизнь; во-вторых, большое значение в этом отношении имел необычайный переворот, который произвели бурные события 1848 г. в немецкой общественной жизни. События эти охватили все общество, а книга Штирнера, как недавно вышедшая и по существу не касавшаяся волнующих революционные сферы вопросов, была известна лишь узкому кругу читателей. Третьей и главнейшей причиной является замкнутый характер Штирнера, благодаря которому он, с одной стороны, не оставил собственных сообщений о своей жизни, с другой — не мог войти в дружеские сношения с людьми.

Макэй, за отсутствием обычного материала (дневников, переписки, черновых заметок, воспоминаний близких людей и пр.) принужден был воссоздавать — черта за чертой — жизнь Штирнера, главным образом, по официальным данным, извлеченным из различных архивов—церковных, полицейских, университетских, — и по скудным показаниям оставшихся в живых лиц, так или иначе соприкасавшихся со Штирнером. Понятно, многое из жизни Штирнера при таких условиях осталось невыясненным. Да и то, что известно, могло совершенно погибнуть для нас со смертью лиц, сохранивших личные воспоминания о Штирнере, если бы не энергия Макэя, своевременно предпринявшего свое проникнутое любовью к делу исследование.

Завеса, окутывавшая жизнь автора «Единственного», немного приподнята, и образ его не является теперь для нас совершенно чужим; в известные моменты он встает перед нами в определенных жизненных очертаниях.

«Жизнь Штирнера», говорит Макэй, «является новым доказательством того, что в действительности бессмертны не герои дня, любимцы толпы, но одинокие неутомимые исследователи, которые указывают пути человечеству.

Между ними находится Макс Штирнер. Он примыкает к людям вроде Ньютона и Дарвина, но отнюдь не Бисмарка».

Настоящие имя и фамилия Штирнера — Иоганн Каспар Шмидт. Макс Штирнер — это литературный псевдоним, выдуманный не автором «Единственного». Этим буржуазным прозвищем наделили Каспара Шмидта еще университетские товарищи за его высокий лоб (Stirn); так продолжали называть его приятели, посещавшие вместе с ним берлинский ресторан Гиппеля; это имя оставил за собой и проповедник анархического индивидуализма.

Иоганн Каспар Шмидт родился ¹³/₂₅ октября 1806 года в том самом городе Байрете, с названием которого весь мир соединяет имя бессмертного творца новой музыки Рихарда Вагнера. Прихотливая судьба как бы нарочно создает такие поразительные сопоставления.

О предках Штирнера известно только, что они принадлежали к трезвой и разумно смотрящей на жизнь верхне-саксонской расе, характер которой отличался некоторой «мрачностью». Несомненно, Штирнер унаследовал некоторые национальные черты своих предков.

Родители Штирнера были скромные небогатые бюргеры. Отец его был мастером духовых деревянных инструментов (флейта); он умер от чахотки вскоре после рождения Иоганна. Через два с лишним года вдова покойного мастера вторично вышла замуж и уехала с мужем и трехлетним мальчиком в прусский городок Кульм, где Иоганн провел в своей новой семье детские годы. Об этих годах, нередко накладывающих неизгладимый отпечаток на характер человека, о системе первоначального воспитания мальчика невозможно было собрать никаких сведений.

В свой родной город Байрет Штирнер вернулся двенадцатилетним мальчиком для поступления в гимназию. Гимназические годы прожил он в семье своего крестного отца, чулочного мастера Иоганна Каспара Штихта, от которого получил при крещении имя.

Штихты обращались с мальчиком, как с родным сыном, заботились о пополнении его гимназического образования, приглашая на дом учителей французского языка и музыки, и следили за успехами его учения. Школьная премудрость давалась Штирнеру легко, быть может, не только благодаря его природным способностям, но и потому, что байретская гимназия считалась образцовой. Директор ее, Георг Габлер, был учеником и поклонником Гегеля и прекрасным педагогом.

В 1826 году Штирнер успешно окончил курс гимназии и двадцатилетним юношей поступил на философский факультет Берлинского университета. В это время в Берлинском университете читали лучшие профессора Германии, и вся молодежь стремилась в этот храм науки. Макэ разыскал студенческое свидетельство Штирнера, чтобы ознакомиться с именами избранных им профессоров, его идейных руководителей. В течение первого-же семестра Штирнер посещал лекции выдающихся профессоров: Гегеля (философия религии), Карла Риттера (всеобщая география), Шлейермахера (этика) и др.

Оставаясь всю свою жизнь крайним индивидуалистом, Штирнер во все время студенческой жизни ни с кем из товарищей близко не сходил, не принимал участия в каких-либо явных и тайных студенческих союзах. В ту бурную эпоху такой образ жизни был поистине исключительным явлением.

Третий семестр Штирнер провел в Эрлангене, затем более трех лет путешествовал по Германии, после чего перевелся в Кенигсбергский университет. Неизвестные семейные причины опять разлучили Штирнера с университетом, и лишь в 1832 году ему снова удалось поступить в Берлинский университет, где в течение и $1\frac{1}{2}$ года он слушал лекции знаменитых профессоров: Лахмана (о Проперции), Михелета (об Аристотеле) и Бока (о Платоне). Он записался было на лекции Тренделенбурга и Раумера, но внезапно, вероятно, за неимением средств, решил оставить университет и держать государственный экзамен на звание школьного учителя (*pro facilitate docendi*).

Макэю удалось разыскать одно из сочинений Штирнера, написанное им для получения звания преподавателя. Сочинение это, озаглавленное «О школьных законах», представляет большой интерес, как проникнутое индивидуалистической точкой зрения, защитой самобытной личности, т. е. взглядами, талантливое провозглашение которых впоследствии обессмертило имя их автора.

Основные положения этого сочинения таковы: физический и психический мир противостоит познающей личности, как нечто многообразное, до бесконечности богатое своим содержанием. Закон — ничто иное, как результат сведения сознанием этого многообразия к единству. Поэтому, закон — не нечто, данное извне, а лишь раскрытие содержания сознания. Так и законы школы сводятся к раскрытию содержания понятия ученика. Прежде, чем стать учеником, ребенок переживает первоначальный период обособленности чистого бытия для себя; период этот постепенно сменяется, по мере общения с людьми, развитием сознания своего «я» в отличие от других людей. Становясь «учеником», ребенок переживает период «рассудка»: в учителе он видит нечто совершенное, не поддающееся критике; собственное «я» склоняется перед авторитетом учителя. Но вот юноша становится студентом. Личность учителя отступает на задний план, и, наконец, совсем скрывается за

самой наукой; в чистом виде выступает перед «разумом» студента наука и ее сфера — свобода.

Не по всем предметам, однако, Штирнер успешно выдержал экзамены. История философии и математика сошли слабо; древние языки удовлетворительно, и лишь ответы из истории, богословия и географии вполне удовлетворили членов экзаменационной комиссии, признавшей за Штирнером условное право преподавания.

В материальном отношении жизнь молодого учителя сложилась весьма плачевно: чтобы добиться места преподавателя в какой-нибудь казенной гимназии, он в течение $1\frac{1}{2}$ года был бесплатным учителем в средних классах реального училища. Все-таки казенного места ему получить не удалось. Его семья тоже не могла помочь ему: мать его заболела (душевной болезнью), а вотчим умер в 1837 году, на два года пережив крестного отца Штирнера.

В конце 1837 года (12 декабря) Штирнер женился на молодой дочери своих квартирных соседей, Агнесе Бурц. Брак этот обещал быть счастливым; но судьба была беспощадна к Штирнеру так же, как сам Штирнер к взглядам своих идейных противников. Не прошло и года, как его любимая молодая жена в страшных муках умерла от родов.

Штирнер продолжал жить у родных покойной жены. Через полтора года после ее смерти он получил, наконец, постоянное платное место учителя словесности и немецкого языка в частном женском пансионе г-жи Гропиус. Обязанности свои он выполнял добросовестно; им были вполне довольны и начальницы пансиона (две девицы Цепп) и ученицы.

В 1844 году Штирнер внезапно отказался от места. Жизнь открывала перед ним более широкие горизонты: он почувствовал себя призванным быть руководителем более обширного круга людей. К этому времени вышла в свет его книга: «Единственный и его достояние»; не задолго до этого он вступил во второй брак.

Первый период жизни Штирнера окончился. Какие скудные данные о нем! Мы должны были ограничиться сухим перечнем фактов. К счастью, о втором периоде жизни Штирнера сохранилось больше сведений благодаря общению Штирнера с членами «кружка Гиппеля»; да и то мы можем больше говорить об этом кружке, чем о самом Штирнере.

II

Будучи еще скромным преподавателем в пансионе Гроппиус, Штирнер, в виде отдыха, посещал по вечерам винный погребок, принадлежавший некоему виноторговцу Гиппелю. В погребок этот тянула Штирнера собиравшаяся там радикальная компания известных ученых, писателей, художников и общественных деятелей. Этот кружок был, повидимому, весьма по душе индивидуалисту Штирнеру: члены кружка не связывали себя никакими уставами или взаимными нравственными обязательствами, вели себя непринужденно, с презрением относясь к буржуазным требованиям приличия, не признавали никаких авторитетов. Члены-посетители этого оригинального клуба называли себя «свободными» (die Freien). Макэй перечисляет множество имен, принадлежавших как к постоянным членам

кружка, так и временным гостям его. Среди них встречается не мало выдающихся ученых, писателей и политических деятелей сороковых годов.

Душою кружка были братья *Бруно* и *Эдгар Бауэры*. Бруно был раньше приват-доцентом теологического факультета Боннского университета. Лишенный этого звания за вольнодумную критику библии, Бруно отправился в Берлин, где вместе с братом Эдгаром издавал боевой орган «*Litteratur Zeitung*». До этого братья сотрудничали в радикальном органе небезызвестного Арнольда Ругэ «*Hallische Jahrbücher*». Направление газеты, издаваемой братьями Бауэр, именовалось ими самими «критической критикой». Все то, что представляло какую-либо опасность для свободы личности, всякое проявление «тупости и зависимости» человека, подвергалось в этом органе блестящей и беспощадной критике. Врагов, с которыми боролись талантливые братья, они неопределенно называли «массой». К «массе» принадлежали не только либералы (даже самых демократических оттенков), но и социалисты и коммунисты. Свои взгляды братья Бауэры считали самыми левыми из возможных левых. Мы увидим, однако, что Штирнер сумел быть левее.

Младший Бауэр уступал Бруно в даровитости. Он преклонялся перед братом и даже пострадал, защищая Бруно в брошюре: «Борьба критики с церковью и государством», за издание которой был приговорен к трем годам крепости.

Третьим из «свободных» был знаменитый переводчик книги Луи Блана: «*Zehn Jahre*» *Людвиг Буль*. Он был блестящим стилистом и весьма плодовитым писателем. Как не создавший ничего нового, Л. Буль теперь забыт, но когда-то весь Берлин зачитывался его необыкновенно талантливыми статьями в «*Patriot'e*» и, после запрещения этого органа, в «*Berliner Monatschrift*». Он был крайним анархистом, отрицал все формы государства, всякое основанное на принуждении общежитие и за свои статьи часто отсиживал тюремное заключение. Находясь на свободе, Людвиг Буль был неизменным посетителем погребка Гиппеля.

Часто заглядывал к Гиппелю и журналист Д-р *Эдуард Мейен*, славившийся остроумием своих газетных статей. Под его редакцией велась известная газета «*Litteraturische Zeitung*» и позднее «*Athenäum*».

К постоянному составу кружка принадлежали еще журналист *Фридрих Засс*, прозванный за огромный рост «долговязым Зассом», поэт *Герман Марон*, писатель *Артур Мюллер*, бывший Кельнский цензор лейтенант *Сен-Поль* и учитель гимназии *Карл Фридрих Кэппен* со своим неизменным товарищем *Муссаком*.

Таков был состав более тесного кружка «свободных». К менее интимному кругу принадлежали и такие выдающиеся люди как теоретики социализма *Карл Маркс* и *Фридрих Энгельс*, члены научно-литературного кружка «Рютли» — три учредителя „*Kladderadatsch'a*“ („трилистник“ — Давид Калиш, Рудольф Левенштейн и Эрнст Домм), поэт Ульрих, музыкальный критик и юморист Коссак. У Гиппеля можно было встретить и таких ученых, как учредителя „*Nationalzeitung*“ д-ра *Фридриха Цабеля*, *Отто Михаэлиса*, *Отто Вольфа*, *Адольфа Руттенберга* и *Принса Смита*.

Более редких посетителей можно было скорее назвать гостями этого своеобразного клуба. Биограф Штирнера рассказывает о одновременном посещении Гиппеля тремя гостями: известным вышеупомянутым журналистом Арнольдом Ругэ, поэтом Георгом Гервегом и „бардом немецкого освободительного движения* Гофманом фон-Фаллерслебеном. Эти писатели давно уже собирались поближе познакомиться со „свободными“, о которых весь Берлин говорил тогда или с пеной у рта или с восхищением (среднего мнения о „свободных“ не было). Но все трое остались, каждый по своему, недовольными этим новым знакомством. Арнольд Ругэ начал было делиться со „свободными“ своими мыслями об учреждении „вольного университета“; тихая беседа вскоре сменилась горячей и страстной полемикой, в конце-концов перешедшей в невообразимую ругань. Ругэ не выдержал: „Вы стремитесь к свободе“, вскричал он, думая уничтожить „свободных“, „а сами не замечаете того смрадного болота, в котором завязли по уши! Кто осмелится освободить людей и народы такими свинскими способами? Разглагольствуйте-же о великих задачах тогда, когда смоете с себя всю эту грязь!...“ Град насмешек со стороны „свободных“ был ответом на филиппику Ругэ. Таков был обычный тон этих «нигилистов».

Об эксцентричном поведении «свободных» ходили по Берлину самые удивительные слухи. Говорили, будто-бы „свободные* образовали какую-то секту, поставившую себе целью ниспровергнуть религию и государство и провозгласить абсолютную свободу отдельных лиц; — что они осмеивают все, что служит предметом почтительного уважения у мирных буржуа; передавали даже, что, когда хозяин погребка Гиппель отказал „свободным“ в кредите, последние обращались к прохожим с просьбой уплатить за них долги и т. п. Гиппелианцам несколько импонировала такая слава, и они охотно мистифицировали себя. Но все это были лишь эпизоды, не всегда правдоподобные. На первом плане стоял обмен мнений, отличающихся крайним радикализмом. От метких саркастических суждений их свободной критики не были избавлены ни цензура; ни антисемитизм, ни религия, ни даже социализм. В кружке формулировались взгляды писателей и общественных деятелей, после чего в систематической обработке переносились на страницы газет и журналов или излагались с кафедры.

Макэй сравнивает эту группу «свободных» с клубом французских энциклопедистов XVIII века. Правда «свободные» обсуждали вопросы не меньшей важности, чем вопросы, затрагиваемые энциклопедистами, но серьезной политической роли они не играли. Все-же с мнением «свободных» считались даже такие выдающиеся деятели, как Карл Маркс, который выпустил специальное сочинение («Святое семейство»), направленное против мировоззрения «свободных» (gegen Bruno Bauer und Consorten).

В кружке «свободных» можно было встретить и эмансипированных женщин, поддерживавших приятельские отношения с Гиппелианцами. Вместе с последними они устраивали загородные прогулки по кабакам и даже публичным домам, для чего переодевались в мужские костюмы; вместе с ними-же они разрешали серьезнейшие политические вопросы.

«Свободные» Гиппелианцы не были единственным в Берлине кружком, но по составу своих членов, — самым выдающимся.

Какую-же роль в кружке «свободных» играл Штирнер?

Будучи в продолжение десяти лет неизменным членом Гиппелианской компании, вместе с нею принимая участие во всех ее своеобразных «выступлениях», Штирнер и тут оказывался во всем «единственным», не похожим на других, вполне «самобытным». Со многими Гиппелианцами он был на «ты», некоторые из них считались его близкими друзьями (Бруно Бауэр, Людвиг Буль), но ни с кем из них он не делился своими сокровенными мыслями. Посторонние посетители ресторана с тревогой прислушивались к шумным, горячим и невозддержанным спорам «свободных», но голоса Штирнера они не слышали и не могли слышать: он почти не принимал никакого участия в этих спорах, а чаще безучастно сидел в стороне или вел с кем-нибудь тихую, спокойную беседу, не выходящую из границ обычного разговора. Несмотря на плохое материальное положение, он был чисто и аккуратно одет, чем выгодно отличался от неряшливо и вызывающе небрежно одетых нигилистов, называвших Штирнера в шутку «франтом».

Даже в бурный 48-й год Штирнер остается верным своему крайнему индивидуализму. В то время, как большинство из его приятелей шло на баррикады отстаивать права человека, он оставался беспристрастным зрителем революционного движения. Он как бы предвидел, что эта революция, подобно французской, низвергнет одни «призраки», чтобы заменить их другими.

Когда Гиппелианская компания оживлялась, когда их беседа принимала непринужденный характер, когда раздавались резкие осуждения современного общества — ироническая улыбка появлялась на спокойном лице Штирнера. Постороннему наблюдателю легко могло показаться, что Штирнер не разделяет крайних убеждений своих товарищей, что его забавляют горячие утопические речи «свободных», что он по характеру и мировоззрениям скорее примыкает к неревolutionной буржуазии, которую шокирует резкий приподнятый тон необузданной молодежи; но подобное заключение было бы ошибочным. Штирнер действительно иронически улыбался, но, повидимому, по совершенно противоположной причине: «свободные», по его мнению, не были свободны от поклонения кумиру-человечеству, в реальное существование которого он не верил. Здесь, в погребке он только улыбался, а у себя за письменным столом он бичевал эту призрачную веру в абстрактного человека, окутывающую сознание «самобытного индивида». Никто не знал, над каким трудом работает Штирнер. На расспросы товарищей он говорил, многозначительно указывая на конторку: „здесь хранится мое «я»“. Некоторые подозревали, будто Штирнер мистифицирует всех своим мифическим таинственным произведением, но выход в свет в ноябре 1844 года «Единственного и его достояния» рассеял все подозрения.

Впрочем, «Единственный и его достояние» был не первым литературным опытом Штирнера. Еще в 1842 году он принимал участие в качестве корреспондента и сотрудника издаваемой Карлом Марксом «Rheinische Zeitung» и в «Leipzige Allgemeine Zeitung» Брокгауза. Макэй перечисляет все газетные статьи Штирнера, но мы остановимся лишь на двух, представляющих больший интерес.

В «Rheinische Zeitung» была помещена небольшая, но содержательная публицистическая статья Штирнера: «О ложном принципе воспитания, или гуманизм и реализм». По смелости

и логичности мысли Макэи ставит эту статью наравне с его главной работой. Штирнер в этой статье доказывает, что цели воспитания не может удовлетворить ни формальный классицизм, ни практический реализм. По его мнению, воспитывать нужно *волю* человека так, чтобы индивидуальная личность не была затушевана, а могла проявляться во всех присущих ей способностях и свободном самоопределении. Лишь в свободе заключается зародыш равенства, а потому и воспитание в указанном направлении может создать истинно свободного человека. Сухое знание без развития самобытной воли — бесплодно и потому недействительно.

Не лишена глубоких мыслей и другая статья Штирнера, помещенная в «Berliner Monat - Schrift» Л. Буля. Он разбирает нашумевший в то время роман Евгения Сю: «Парижские тайны». Этот роман ничем не выделялся из серии шаблонных уголовных романов с приключениями; но берлинская публика почему-то искала в нем социальной подкладки. Резкая критика Штирнера этого пошлого произведения открыла глаза читателям. Филантропические идеи, сквозившие в этом романе, были беспощадно осмеяны критиком; он поставил вопрос прямо: «неужели вы воображаете, что идея добра достойна того, чтобы ему служить? Не является ли этот призрак лишь плодом вашего воображения? Не пытайтесь же исцелять организм, обреченный на смерть не болезнью, а старостью, и дайте ему умереть».

Вообще Штирнер писал мало. Не к плодовитым писателям принадлежал он, а к тем, кто в один труд вкладывает все свое богатое умственное содержание.

В кружке «свободных» Штирнер сблизился с молодой 23-летней девушкой Марией Вильгельминой Денгардт, которую раньше встречал в доме Фридриха Цабеля. Родители Марии, владельцы провинциальной аптеки, дали дочери прекрасное образование. Будучи еще очень молоденькой, Мария против воли родителей покинула родину и отправилась в Берлин, чтобы принять участие в освободительном движении. Макэи сравнивает ее то с эмансипированной героиней известного романа Гуцкова: «Wally, die Zweiflerin», то с Жорж-Занд. В кружок «свободных» ее ввел, вероятно, Цабель. Мария Денгардт была очень умна, прекрасно образована и умела держать себя с достоинством, как это ни трудно было, имея дело с той компанией, которая переворачивала вверх дном все понятия о воспитанности.

9/21 октября 1843 г. состоялось бракосочетание Марии Денгардт с Максом Штирнером. О доселе неизвестном широкой публике Штирнере вдруг заговорили. Отчасти это объясняется тем, что о Марии Денгардт все слышали и многие искали знакомства с ней; но главной темой для сплетен служил самый обряд бракосочетания. Говорили, будто пастор, явившись на квартиру, где должен был происходить обряд венчания, застал «свободных» за картами. Жених и невеста были в домашних костюмах. Во всем доме нельзя было найти библии. На торжественную речь пастора присутствующие не обращали ровно никакого внимания, а, отвернувшись, смотрели в окна на улицу. Молодые будто бы даже не запаслись обручальными кольцами, и пришлось для церемонии снять кольца с гардин.

По другому варианту, Бруно Бауэр вытащил из кармана свой длинный вязаный кошель, высыпал на ладонь его содержимое, в котором оказалось два медных кольца. Он снабдил ими пастора, высказав при этом уверенность, что «эти медные кольца скрепят узы брака так же хорошо, если не лучше, как и золотые».

Едва ли можно думать, что компания умышленно вела себя так вызывающе, но несомненно, что молодые так же равнодушно относились к этому обряду, как и их приятели. Какое значение мог иметь для них обряд при отсутствии веры? Желая этим показать, что вступление в брак не должно вносить даже в мелочах какие-либо изменения в привычки людей.

С этого времени жизнь Штирнера переменилась. Так как родители его жены были людьми со средствами, то Штирнер перестал бедствовать. Его недавно появившаяся газетная статья начинала создавать ему известность. Желая свою он любил, как об этом свидетельствует теплое посвящение его главного труда «возлюбленной Марии Денгардт». Этот труд уже подходил к концу, что для Штирнера составляло заветную цель его жизни. 1843 и 1844 годы были лучшими в жизни Штирнера.

В первых числах ноября 1844 г. вышел в свет изданный в Лейпциге радикалом Отто Вигандом главный труд Штирнера под заглавием: «Der einzige und sein Eigenthum». На русский язык это заглавие переводится различно. Н. К. Михайловский переводит его: «Я и моя собственность», Ульрих (переводчик книги Штирнера для книгоиздательства «Мысль») — «Единственный и его собственность», Л. И. Г. (переводчик издательства «Индивид») — «Единственный и его достояние».

Саксонская цензура распорядилась конфисковать книгу; но опытный Виганд оставил в типографии лишь несколько десятков экземпляров, попавших в руки чиновников, а уцелевшие экземпляры распорядился развезти по магазинам, и книга, рекламированная самой цензурой, быстро была раскуплена.

Через несколько дней министр внутренних дел отменил запрещение цензуры, находя содержание книги чрезвычайно нелепым, а потому не опасным. Такова была казенная оценка одного из самых замечательных сочинений, когда-либо увидевших свет.

Появление книги Штирнера произвело сенсацию. Самые видные философы и политические деятели радикальных и социалистических партий сочли своим долгом так или иначе отозваться на книгу, автор которой так беспощадно развенчал решительно все идеалы, выставляемые на знаменах самых передовых партий.

Почти все отзывы о «Единственном и его достоянии» были отрицательного характера. Если некоторые восторгались талантом, смелостью и последовательностью автора, то по содержанию находили книгу неудовлетворительной. Такой сочувственный отзыв, какой дал о книге в «Revue des Deux Mondes» Телльяндье, был почти единственным. Многие приняли «Единственного» за памфлет на имманентную школу или на взгляды Фейербаха

Отзывы современных Штирнеру писателей о его книге представляют огромный интерес. Биограф Штирнера собрал эти отзывы и поместил их в своей книге «Max Stirners kleinere

Schriften».

Социалистические партии для ответа Штирнеру выставили друга К. Маркса, Моисея Гесса. Но Гесс не понял философской точки зрения автора «Единственного», и его критическая статья была неудачна. Маркс и Энгельс написали было обстоятельную работу, специально посвященную сочинению Штирнера, но почему-то их книга до сего дня не вышла в свет. Представители догматической философии, разумеется, встретили книгу презрительным молчанием, а «официальным оппонентом» от имени «критической» философии был Шелига. Только что начавший свою научную деятельность молодой Куно Фишер отозвался на книгу Штирнера в резкой брошюре «die moderne Sophisten». Отзыв этот был отрицательный. Бруно Бауер, хотя и чувствовал себя сильно задетым, но не счел почему-то нужным отвечать Штирнеру. К чести его нужно сказать, что со Штирнером он до конца жизни последнего сохранил лучшие отношения.

Людвигу Фейербаху, более чем кому-либо, следовало посчитаться со Штирнером, книга которого написана, главным образом, против него. Но Фейербах ограничился незначительными замечками о взглядах Штирнера в «Прибавлениях» к своему сочинению: «О сущности христианства». Из письма Фейербаха к брату видно, что он ничего не мог возразить Штирнеру. Он признал логичность выводов Штирнера, но пытался доказать, что Штирнер совершенно неправильно считает его своим противником. Во всяком случае Фейербах понял, что Штирнер — весьма крупная умственная сила, с которой еще будут считаться.

Арнольд Ругэ пришел в бурный восторг при чтении «Единственного». Он признал книгу лучшим философским произведением мира и остался при этом мнении после некоторого колебания, вызванного критической статьей Куно Фишера.

Штирнер дважды отвечал своим критикам в журнальных статьях и воспользовался этим случаем, чтобы в сжатом виде формулировать свои взгляды.

Широкая публика, как мы уже упоминали, не могла остановить своего внимания на сочинении Штирнера. Подготавливалась революция, шла борьба за высшие идеалы человечества, и взгляды Штирнера, подтачивавшие в корне самое понятие об идеалах и человечестве, нашли поклонников лишь в немногочисленных кружках молодежи.

Звезда Макса Штирнера быстро возшла, но еще быстрее закатилась, чтобы взойти лишь через столетие после его смерти. Наступает третий и последний период жизни Штирнера. Этот период был самым печальным для него.

III

Брак Макса Штирнера и Марии Денгардт не был счастливым. Потому ли, что этот брак был заключен без взаимной привязанности, потому ли, что Мария Денгардт не понимала своего мужа, потому ли, наконец, что у них не было детей, этого связующего супругов элемента, но через год после брака их отношения стали портиться. Поводов для несогласий было

достаточно. После выхода книги Штирнер решил отказаться от места в пансионе г-жи Гроппиус, не желая, вероятно, компрометировать своим присутствием это мирное учебное заведение. Жена умоляла его повременить, остаться в школе до приискания другого места, но решение Штирнера было непоколебимо.

С тех пор приданое жены начинает быстро уменьшаться, и молодым людям грозила нищета. Но Штирнер не падает духом. Сейчас по выходе «Единственного» он взялся переводить четырех-томное «Руководство к практической политической экономии» Ж. Б. Сэя. Перевод этот, изданный тем же Вигандом, как и позднее вышедший перевод книги Адама Смита, был прекрасен. Но Штирнер убедился, что литературным трудом ему не удастся прожить. Оно и понятно: Штирнер не принадлежал к «ремесленникам пера»; он не мог писать по заказу.

У жены Штирнера оставались еще небольшие средства, и супруги решили открыть в Берлине большую молочную ферму. Нечего и говорить, что оба они не годились для ведения коммерческого предприятия. Ферма прогорела очень быстро, окончательно разорив неопытных предпринимателей. Штирнер бился, как рыба об лед, чтобы поддержать существование свое и жены. Известно, например, что он хотел прибегнуть к займу весьма необычным, а потому заранее обреченным на неудачу способом. Летом 1846 г. он поместил в «Фоссовой Газете» такое объявление: «Крайняя необходимость заставляет меня прибегнуть к займу в 600 талеров; быть может, какое-нибудь лицо или несколько лиц захотят устроить складчину и соберут, таким образом, необходимую мне сумму сроком на 5 лет». Эта публикация, вопль исстрадавшейся души, вызвала только насмешки. Говорили также, будто знакомые предостерегали Штирнера от игры на бирже, в которой он хотел попытать счастья...

В конце 1846 года (или в начале 1847) супруги развелись. Почти 3 года совместной жизни доказали супругам, что они не созданы друг для друга. Мария Дэнгардт уехала в Лондон, а Макс Штирнер остался в Берлине.

Макэй употребил невероятные усилия, чтобы откопать какие-либо сведения о последнем десятилетии жизни Штирнера; но ему удалось лишь узнать, что Штирнер часто менял квартиры, занимался мелкими комиссионными делами, почти ни с кем не виделся и лишь от времени до времени посещал погребок Гиппеля. Кружок «свободных» вскоре после 1848 г. распался: одни члены его погибли на баррикадах, другие сократили свою жизнь вследствие тюремных скитаний, а восторжествовавшая реакция задушила все свободолобное в Германии. Мы уже говорили о том, что Штирнер никакого участия в революционном движении не принимал.

Лишь в 1852 году появилась вторая большая книга Штирнера: «Историческая реакция». Это — компилятивная работа, интересная по замыслу, но неудачно выполненная. Едва ли можно предполагать, что Штирнер все свое духовное содержание вложил в «Единственного». По всей вероятности, он написал бы много замечательных работ, если-бы жизнь его не сложилась так неудачно.

Больше ничего не писал Штирнер. Мог-ли он писать? Чуть-ли не ежемесячно меняет он квартиры, так как платить за них было нечем; его ум был занят не построением

философских систем, а изобретением способов избавиться от многочисленных кредиторов. Два раза он сидел даже в долговой тюрьме.

13/25 июня 1856 года Штирнер умер от укуса ядовитой мухи.

Судьба Марии Дэнгардт небезынтересна. После развода она уехала в Лондон с хорошими рекомендациями, благодаря которым она скоро нашла обеспечивающие ей жизнь уроки, немецкого языка и другие занятия. В ее уютной комнатке перебивали чуть ли не все эмигранты. Известно, что Луи Блан и Герцен часто бывали у нее. Пробовала она выступать в литературе, но отсутствие соответствующего таланта убедило ее прекратить эту попытку.

В 1852 году небольшая кампания эмигрантов отправилась в Австралию. В ней была и Мария Дэнгардт. В Мельбурне она прожила около 20 лет и страшно нуждалась. В конце концов она попала под влияние католических миссионеров, обративших ее в набожную католичку.

В 1870 году она получила от сестры наследство и вернулась в Лондон, где, быть может, живет до сего дня. Из обаятельной, умной и свободомыслящей женщины Мария Дэнгардт превратилась в отвратительную старую ханжу, думающую только о спасении своей души и интересующуюся какими-то нелепыми религиозными брошюрками.

В 1897 году Макэй, доканчивавший уже биографию Штирнера, узнал, что Мария Дэнгардт жива и живет в Лондоне. Он тотчас-же отправился туда, чтобы у подруги Штирнера узнать те подробности об авторе «Единственного», которые, как он думал, никто лучше нея сообщить ему не может. Горькое разочарование ждало Макэя. Мария Дэнгардт наотрез отказалась принять биографа, удивившись, для чего хотят расспрашивать ее о жизни человека, которого она никогда не любила и не уважала. На некоторые письменные вопросы Макэя она дала ничего не значащие ответы, свидетельствовавшие о том, что она не только не понимала Штирнера, но даже относилась к нему почти враждебно. В конце - концов Мария Дэнгардт заявила, что она больна, и просила биографа Штирнера оставить ее в покое и не мешать ей «готовиться к смерти». Ничего не добившийся Макэй уехал из Лондона, поклявшись добиться того, чтобы имя Марии Дэнгардт никогда не красовалось на книге бессмертного произведения ее мужа.

Мы уже говорили о том, что судьба иногда поражает людей удивительными совпадениями. Как раз в том году, когда появилась книга Штирнера, родился Фридрих Ницше, тот самый Ницше, с именем которого весь мир соединяет защиту прав самобытной личности против всего, что поработачивает ее в течение многих тысячелетий.

Теперь, когда вспомнили о Штирнере, убедились, что все то, о чем проповедовал сверхчеловек Заратустра, еще несколько десятилетий т. н. высказывал автор «Единственного и его достоинства» в более понятной, более смелой и убедительной форме. Сочинения Ницше переведены на языки всех народов; ими увлекаются все, кому дорога самоценность личности. Пусть же эти люди знают, что Ницше не первый возвестил им о грядущем царстве «самобытных и сильных».

Ровно через 100 лет после рождения Штирнера сочинение его появилось и на русском языке сразу в двух изданиях. По этому поводу О Виконт, в предисловии к одному из переводов

«Единственного», говорит: «Россия в настоящее время переживает еще более сильное революционное напряжение, чем Германия времен Штирнера. Но это вовсе не значит, что и здесь труд его будет засыпан мусором и покрыт пылью. Мы склонны думать, что Германия в то время не доросла до идей Штирнера. Автор произведения «Единственный и его достояние» более революционер, чем революционеры всего света. Он мощной рукой способен потрясти государства и церкви всего мира и на их месте создать царство самобытных, сильных, не растворенных в общей массе, не выдохшихся индивидов. Ставящий себе конечную целью торжество индивидуализма, исповедующий учение Штирнера пойдет рука об руку с русским освободительным движением против тирании и угнетения личности».

Пусть русские читатели не удовлетворятся этими скудными сведениями о жизни Штирнера и нижеследующим беглым обзором его книги. Пусть они возьмутся за серьезное изучение «Единственного и его достояния». Им не придется ломать свои головы так, как они делали это, стараясь понять смысл туманных и часто противоречащих друг другу аллегорий и афоризмов Ницше. Труд этот не будет напрасен и, мы уверены, доставит предпринявшим его не меньшее, если не большее, удовлетворение.

Учение

Первая часть книги Штирнера озаглавлена: «Человек». Первая глава этой части изображает исторический ход жизни всего человечества в поэтической характеристике духовного развития единичного человека. Вся жизнь человеческая есть стремление «человека» «выделить себя из пестрого хаоса жизни, в котором вместе со всем остальным мечется и он». *Ребенок*, соприкасаясь с внешним миром, во всем встречает сопротивление, всего боится до тех пор, пока не придет к тому заключению, что мир находится вне его, противостоит ему, как враждебная сила. Мировоззрение ребенка — реалистическое; он понимает мир, как совокупность стоящих перед ним объектов, и благоговейное преклонение перед миром постепенно исчезает.

Презрение к этому враждебному миру объектов достигает высшей степени у *юноши*, который уже более не преклоняется перед «божеством», зная ему цену. Но, отстранив *предметы*, юноша увидел перед собой *свои мысли*, свои идеи, свой дух. Дух чувствует себя скованным и начинает «стремиться расширить свою сферу, основать свое царство». Но здесь юноша снова «затеривает свое «я», создав себе новые кумиры, призрак духа, понятие о «всеобщем духе», совершенном и святом, в отвлеченном «человеке», в человечестве, одним словом, в стремлении к идеалам.

Лишь *зрелый человек* прогоняет все эти призраки идей, которыми «одержим» юноша. Лишь он приходит к правильному взгляду на себя, как на «эгоиста», и рассматривает все в мире только с точки зрения *своих желаний* и личных интересов.

Мир детского реализма, погребенный под развалинами античного периода, христианская эпоха идеализма, которую переживает современное человечество, и новая эра действительной зрелости, которая наступает теперь вместе с появлением учения Штирнера

— вот три ступени исторического хода мировой жизни. Беспощадной критике воззрения идеологов первых двух эпох и посвящена первая часть книги Штирнера, к содержанию которой мы и перейдем.

I

Во все времена люди стремились к истине, хотели служить ей, были «одержимы» ею. Для того, чтобы служение это имело какой-нибудь смысл, люди всегда старались уяснить себе, в чем заключается эта истина. Ведь для того, чтобы хорошо служить господину, нужно угождать ему, а чтобы угождать, нужно близко знать его. Так и люди, одержимые желанием служить истине, всегда пытались ясно представить себе, в чем собственно состоит она.

Внешний мир — вот первая непосредственно очевидная истина. Так думали люди античной эпохи, «древние», по выражению Штирнера. Все, что не «я» — внешний мир; к нему относится не только природа в ее мировом целом, «но и все отношения, в которые она ставит человека, напр., семья, общество и, наконец, государство». В реальном существовании этого внешнего мира «древние» не сомневались. Да и как в нем сомневаться? Природа — грозная мачеха; она на каждом шагу дает себя чувствовать; она стремится уничтожить человека, если он не выступит против нее во всеоружии своей силы. Подобно природе, семья, общество и государство всецело опутывают человека, гнетут его, и с этими мировыми установлениями человек должен весь свой век бороться.

Итак, истина «древних» — враждебный нам внешний мир; смысл жизни человеческой заключается в борьбе с этим врагом. Чтобы не дать себя сразить миру, человек должен выставить против него свой дух. Дух, по мнению «древних», не нечто отвлеченное, святое. Нет, дух это — «твой разум, твоё остроумие, твоя ловкость, твоя изворотливость»; человек должен противопоставлять их всему враждебному нам внешнему миру, «легче всего пробиться в мире, обеспечить себе лучшую участь и наиболее приятную жизнь с помощью здорового и изощренного ума». Так думали софисты.

Против софистов выступил Сократ. Рассудок, по мнению Сократа, — мощное оружие, выставленное человеком против природы. Но одного рассудка недостаточно. При помощи рассудка мы можем сбить оковы мира, находящегося вне нашего телесного «я». Но против разнообразных «похотей сердца» рассудок наш бессилён; он слабеет в борьбе с нашими «нечистыми» вожделениями и порабощается ими. Мы победим внешнюю природу рассудком, но будем вновь обращены в рабство своими похотями; «свободный разум должен будет служить «нечистому сердцу» и держать наготове оправдание всему, чего оно ни пожелает». Мы не должны ограничиваться только приложением ко всему рассудка, но в каждом данном случае «определять, к какому делу он прилагается», и «служить только доброду делу», т. е. быть нравственными, «чистыми сердцем».

«Так», говорит Штирнер «начался период *воспитания сердца*». Древние начинают стремиться воспитать в сердце такую-же способность победить мир, какой достиг уже рассудок. Нужно не позволить «миру» поработить сердце; но сердце ищет удовлетворения своих стремлений и в довольстве видит жизненное счастье. Если этого довольства нет, то

сердце возмущается, поработщает рассудок и обезоруживает человека. Значит, нужно жить так, чтобы сердце не препятствовало победе человека над миром. Для этого Диоген, напр., предлагает сократить все свои потребности до minimum'a, стоики — презирать мир и углубиться в себя для обособленной жизни, эпикурейцы — умеренно наслаждаться, не пресыщаясь, но и не отказывая себе ни в чем и т. д.

Древние начали успешно бороться с миром, а кончили тем, что разорвали с ним. Скептики (Тимон, Пиррон) пришли к тому заключению, что в мире нет истины, добра и красоты, что все это — *пустые понятия*, на которые не стоит обращать никакого внимания.

Отвергнув мир, человек остался одинок. «Духу, отрешившемуся после долгих страданий от мира, ставшему вне его, остается за потерей мира только одно — дух и духовное». Человек — дитя познал и отверг с презрением внешний мир, и его, уже юношу, занимает теперь *дух, мир духовный*.

II

«Царство духа неимоверно обширно, и духовного в мире бесконечно много. Посмотрим же, что такое в сущности дух, это наследие, полученное нами от древних».

Люди второй эпохи, «новые», в противоположность «древним», не отождествляли духа со своими мыслями, своим внутренним миром, а заполняли им ту область, которую занимал некогда внешний мир, природа. Таким образом, «Я» и дух стали друг против друга, при чем «я» очутилось вскоре во власти духа.

Формы, в которых дух сковывает «я», самые разнообразные: привычка, обычай, нравственность, совесть, вера в бога, любовь к ближнему и человечеству, самопожертвование, затем — власть, порядок, государство, общество, право, обязанность, собственность, организация и т. п. Все это — проявления духа, идеи. «Иерархия — это господство мыслей, владычество духа! Под игом духа мы живем и доныне, угнетенные теми, кто опирается на идеи. Идеи — святыня».

Этому господству иерархии, священных и всемогущих мыслей, соответствует полное ничтожество и поработчение человека, как такового, как индивида. Люди не довольствуются тем, что признают существование этих «призраков», «святынь»; «одухотворенные» люди стали стремиться к реальному осуществлению на деле этих идей. Им недостаточно того, что святыни царят в потустороннем мире; нет, «их *понятия* о любви, о добре и т. п. соединены с желанием видеть их *осуществление*; они хотят поэтому создать на земле царство любви, где бы каждый действовал не своекорыстно, а руководясь любовью. Любовь должна царить над людьми»... «К подобным намерениям принадлежит стремление осуществить в себе полную человечность, стать вполне человеком; сюда-же относятся и стремления стать добрым, благородным, любвеобильным и т. п.».

Штирнер с неотразимой логикой доказывает, что нет ничего более нелепого, как подчинение этим «призракам», понятиям, выдуманным самими людьми и не имеющим

реальной действительности. На самом деле существуют только отдельные личности, индивиды со своими страстями, желанием жить так, как каждому хочется; их личные интересы не может заглушить власть идей. «Как-бы высока ни была идея, система, священное дело, эти личные интересы, когда-нибудь да пересиливают их, когда-нибудь да искажают. Если эти интересы и заслоняются временно, в моменты идейного неистовства и фанатизма, все-же рано или поздно они снова выступают вперед благодаря «здравому смыслу народа». Идеи достигают только тогда полной победы, когда перестают быть враждебными личным интересам, т. е. удовлетворяют эгоизм».

Люди от времени до времени восстают против господства идей и низвергают их; но привычка быть поработленным берет верх: на место развенчанных кумиров они воздвигают себе новые. Вера в фетишей сменилась верой в единого бога; вера в бога — верой в «человечество» и его высокое призвание. «Когда мирянину-эгоисту удавалось стряхнуть с себя иго какой-нибудь «высшей власти», напр., ветхозаветного закона, папства и т. д., как сейчас-же его поработала новая власть, всемеро «высшая» прежней; напр., вместо закона — вера, вместо численно ограниченного клира — превращение всех мирян в своего рода духовенство и т. д. С ним каждый раз повторялась известная история бесноватого, считавшего себя освобожденным от бывшего в нем нечистого духа, но в которого вселилось семь бесов вместо одного прежнего».

Эта бессмысленная смена одних призраков другими красноречиво доказывает, что «все подобные идеи бессильны заключать в себе всю волю индивида и удовлетворить ее».

Отбросив личный интерес, личное участие к данному человеку и возведя служение человечеству в культ, мы впадаем в *поповство*, осуществляем не реальную любовь к данной личности, а какую-то «филантропию небесную, духовную, поповскую любовь». Штирнер утверждает, что любовь к человечеству не только не совпадает с любовью ко всем отдельным людям, но даже исключает ее. «Попы и лекторы великой революции служили «человеку» и потому отрубали головы *людям*».

К области деятельности поповских умов Штирнер относит и то, что называют «моральным влиянием».

Моральное влияние, по мнению Штирнера, нераздельно с понятием *смирения*, унижения перед какой-то высшей силой, самоуничужения. «Благовоспитан тот, кому *внушены и привиты* «добрые намерения», кто начинен и пропитан ими». Мы оказываем «моральное давление» на ребенка, когда вбиваем ему в голову, что он должен «почитать родителей, преклоняться пред распятием, говорить правду,... смиряться, подчинять свою волю чужой», одним словом, перед чем-нибудь или перед кем-нибудь смиряться. Люди боятся, как-бы дети, которых не станут смирять, не выросли злодеями и негодьями.

Но Штирнер уверен, что старания подобных воспитателей в конце концов ни к чему не приведут, что стремление детей к индивидуальной свободе восторжествует. «Тише, вы, горе-пророки!» — восклицает Штирнер: «все равно в вашем смысле слова дети будут негодьями; но именно ваш смысл и негоден. Дерзкая молодежь не даст обморочить себя вашей болтовне и вашему нытью; она не выкажет никакого сочувствия всем

благоглупостям, о которых вы с незапамятных времен мечтаете и разглагольствуете. Она откажется от прав наследства, т. е. не захочет *унаследовать* ваших бредней, как вы унаследовали их от отцов и дедов; она уничтожит *первородный грех*. Если вы прикажете им: смириться пред всевышним» — они ответят вам: «если он требует нашего смирения, пусть сам придет и смирит нас; мы не хотим этого делать, по крайней мере, добровольно». К вашим угрозам его гневом и карой они отнесутся, как к стращанию букой. И если не удастся вам вогнать в них страх пред призраками, конец и *вере* в бабушкины сказки».

Сделали-ли «новые» люди христианской эпохи, сравнительно с древними, шаг вперед в деле борьбы с теми призраками *нравственного совершенства*, которые окутывали человека? По мнению Штирнера, «новые» в этом отношении не только не подвинулись ни на шаг вперед, но сделали все для того, чтобы связать личность еще сильнее. Справедливость этого мнения подтверждается сущностью как средневековых католических идеалов, так и идеалов нового времени, провозглашенных протестантизмом и либеральной идеологией.

«Древние» стремились к наслаждению земной жизнью, к «высшей чувственности», к блаженству в пределах земного государства, к власти человеческого разума. Средневековый католицизм начал служить более властному, более требовательному господину — божественной догме: истинной жизни, высшей одухотворенной нравственности, блаженству, загробной жизни, предвечному богу, спасению души. Догма была поставлена *вне* человека, как его пугало, и горе тому, кто смел нарушить догму! Его ждали вечные мучения в потустороннем мире. Государство, наука, искусство — все для бога; все должно подчиняться божественным законам, стоящим над человеком, вне его. Все чувственное, земное, человеческое — противно божеским установлениям. Католическому духовенству воспрещен брак, семейный союз, наслаждение земным искусством, потому что все это — вещи, не угодные богу.

Господство средневековой католической «иерархии» было, как принято думать, побеждено протестантизмом. «Но при этом совершенно забывалось», — говорит Штирнер, — «что происшедшее было именно «реформацией», т. е. подновлением устаревшей иерархии». Протестант только перенес центр тяжести святыни, бога из потустороннего мира, в самого человека. Все человеческое он сделал святым, освятил его. „Протестант даже в чувственном мире старается открыть святыню, чтобы затем уже безраздельно прилепиться к святому, тогда как католик стремится удалить от себя все чувственное в особую область, где вместе со всей природой оно сохраняет свою внутреннюю ценность. Католическая церковь запретила своему «освященному чину» брачный союз и удалила его от светской семьи; протестантская — объявила брак и семейный союз священными и потому вполне пристойными для «духовенства»“.

«Католик находит удовлетворение в исполнении *приказания*, протестант сам определяет свой образ действий по «доброму разумению», по «чистой совести». Католик — только *мирянин*, каждый протестант — сам себе духовное лицо. Распространение и усовершенствование «*духовного*» начала именно и составляет шаг вперед сравнительно со средними веками и в то же время — проклятие периода реформации».

«Протестантизму приписывается обыкновенно та заслуга, что он восстановил будто бы уважение к светским установлениям, как, например, к браку, к государству и т. п. Но именно протестантизм усугубил равнодушное отношение ко всему мирскому, как к таковому, как к светским установлениям. Католицизм оставлял светский мир в покое и даже не прочь был иногда и себе разрешить наслаждение его благами, тогда как разумный и последовательный протестант ставит себе задачей полное уничтожение всего светского и пользуется для этой цели очень простым средством: *освящает* все мирское. Так утратил свою естественность брачный союз, когда ему был придан священный характер не в смысле католического таинства, выражающего только освящение брака церковью, т. е. признание его в основе не святым, а в смысле протестантском, признающем отныне брак сам по себе священным, святым соотношением мужа и жены. Так было и с государством и т. д. Прежде благословение папы освящало государство и монарха, теперь государство находит свою святость и дома, оно священно само по себе так же, как величество монарха, не нуждающееся более в благословении для приобретения священности. Вообще природный строй, или «естественное право», получил священный характер в качестве «божественного порядка»».

Не пошла вперед и новейшая философия, идеология либералов, эта своего рода реформация протестантизма, дальнейшее развитие его. Взамен преклонения пред божественным, либералы осветили отвлеченные понятия. «Только предметы поклонения подверглись преобразованию, но верховная власть их и величие остались неприкосновенными». «Пройдя с течением времени целый ряд превращений, святой дух преобразился в абсолютную идею, расколовшуюся в свою очередь путем многочисленных преломлений на различные идеи человеколюбия, разумности, гражданской доблести и т. д.».

«Короче, как застряли люди когда-то в послушании и одержимости, так и остались».

III

Развенчав религиозно-этические идеалы «новых», Штирнер переходит к критике социально-политической идеологии. Критика эта — одна из самых блестящих глав его книги.

Штирнер подвергает анализу идеологию либеральной буржуазии и социализма и философское обоснование тех публицистов 40-х годов, которые были уверены, что ими в литературе указано все, могущее служить делу полнейшего освобождения личности от всякого возможного когда-либо гнета.

Всех социально-политических идеологов Штирнер называет одним именем „свободные“ и делает это смелое обобщение намеренно по следующим причинам: он употребляет название „свободные“ в смысле перевода слова «либералы», показывая этим, что с точки зрения индивидуализма различия между идеалами буржуазных либералов („политический либерализм“), социалистов-коммунистов («социальный либерализм») и защитников идеи служения всему человечеству («гуманный либерализм») по существу нет никакой разницы. Во-вторых, „свободными“, как помнит читатель из биографического очерка, называли себя

посетители кружка Гиппеля, защитники идеи служения абстрактному человеку. Штирнер же, как мы сейчас указали, распространил это название на идеологов какой-бы то ни было государственности и организованной общественности, провозглашающих свободу личности, которая, по Штирнеру, является лишь утонченным рабством.

А. Критика политического либерализма

Абсолютная монархия, опиравшаяся на привилегированные сословия (дворянство и духовенство) и корпорации (цехи), столкнулась во второй половине XVIII века с т. н. „третьим сословием“, буржуазией. В результате этого столкновения вспыхнула французская революция, охватившая всю Зап. Европу. Власть абсолютных монархов была повсюду низвергнута, после чего «наступила собственно политическая эпоха», эра служения правовому государству.

Во времена абсолютной монархии привилегированные сословия обращались с буржуазией „свысока“, «по-дворянски» и заодно с чернью именовали ее «сволочью». „В те времена в государстве господствовало неравенство, обращалось внимание „на лицо“. Сын дворянина с колыбели предназначался к занятию государственных должностей, совершенно недоступных даже самой выдающейся молодежи, происходившей из „третьего сословия“ и т. д. Буржуазия возмутилась и потребовала, наконец, чтобы на нее смотрели как на „людей“. Долой отличия, долой частные привилегии, долой сословные преимущества! „Все должны быть равными!“ Влияние *частных интересов* должно прекратиться и замениться только *общим интересом всех*. «Государство должно стать общиной свободных и равных людей; каждый в свою очередь обязан посвятить себя «благу целого», раствориться в *государстве*, сделать его своей целью, своим идеалом». — „Служение государству стало высшим идеалом, интересы государства — высшими интересами, государственная судьба — высшей честью“.

«Таким образом», говорит Штирнер, «были оттеснены индивидуальные интересы и затерта личность; самопожертвование в пользу государства стало своего рода священным девизом. Нужно отречься от себя и жить только для государства. Нужно искать не *своей* выгоды, а выгоды государства... Поэтому стали восставать против прежнего себялюбия, чтобы заменить его бескорыстием и *безличностью*».

«Перед лицом этого бога — государства — исчезал всякий эгоизм, и все были равны перед ним: без всяких различий между собою все стали людьми и только людьми».

Так возникла „**идея государства**“, так индивид обратился в раба нового владыки.

Революционное движение всколыхнуло массы в тот момент, когда абсолютное монархическое правительство для избежания финансового банкротства посягнуло на имущество подданных. Это посягательство власти непосредственно коснулось „эгоизма“ подданных, и они решили в отчаянной схватке отстоять свою независимость. „Подданные тотчас поняли, что они — *действительные собственники*, что правительство требует у них их *собственные* деньги. До сей поры они были, подданными, но теперь у них явилось

сознание, что они *собственники*».

Повидимому, теперь собственником должен был стать, вместо абсолютного монарха, *каждый гражданин в отдельности*, но «вместо монарха в роли единственной собственницы выступила *нация* и стала защищать собственность от всех посягательств на нее со стороны классов, поработанных ее владычеством».

Так возникла **идея собственности**, так лишенный ее индивид был поработан ею.

Буржуазия, отняв у привилегированных сословий их феодальные преимущества, как несправедливо приобретенные ими, присвоила их себе, как «нации». Все преимущества или *привилегии* вернулись теперь «в руки нации». Этим путем они перестали быть «привилегиями»: они стали «правами». «Теперь нация требует десятины, барщины, она унаследовала право вотчинного суда, право охоты, право владеть крепостными».

Прежний властелин в лице «королевского величества» был жалким монархом сравнительно с новым самодержцем, с «самодержавным народом». Новая *монархия* была в тысячу крат более властной, строгой и последовательной. Все права, все привилегии теряли силу перед ней... Революция превратила *ограниченную монархию в абсолютную*. Отныне всякое право, раз оно не исходит от этого монарха, является «присвоением» (узурпацией); всякая же привилегия, дарованная им, является «правом».

«Буржуазия сумела найти того неограниченного властелина, рядом с могуществом которого не могли устоять никакие другие более или менее крупные властители, ограничившие прежде монархию... Она открыла того господина, в котором одном лежит «основа» всякого «права», без чьего соизволения ничто не может считаться *правомерным*».

Так возникла **идея правового строя**, так индивид стал рабом нового призрака.

Господство правового порядка необходимо предполагает *политическое равноправие*.

«Что означает «политическое равноправие»? Только то, что государство не принимает во внимание моей личности, что я для него наравне со всяким другим — лишь человек и не имею больше никакого другого действительного для него значения. Для него не имеет больше значения моя знатность, мое благородное происхождение или даже происхождение от чиновника, должность которого должна перейти ко мне по наследству. Теперь государство распределяет бесчисленное множество прав, напр., право командовать батальоном или взводом, право читать лекции в университете и т. п.; оно может раздавать эти права по своему усмотрению, потому что это — его права, т. е. государственные или «политические» права. Притом ему безразлично, кому ни давать их, лишь бы управомоченный исполнял все обязанности, вытекающие из предоставленных ему прав. Мы все для государства безразличны и *равны*; каждого из нас оно ценит не больше и не меньше, чем другого... Смысл «политического равноправия» заключается, таким образом, в том, что каждый может приобрести любое из прав, которыми располагает государство, если он удовлетворяет сопряженным с этим правом требованиям, следовательно, условиям, вытекающим из природы каждого данного права, а не из предпочтения той или иной личности».

Так возникла **идея политического равноправия**, так индивид потерял всякую ценность сам по себе.

Либералы объявили себя защитниками *политической свободы*: свободы личности, совести, слова, собраний и т. д.

«Что должны мы понимать под «политической свободой»? Независимость индивида от государства и его законов? Как раз наоборот: политическая свобода заключается в зависимости индивида от государства и его законов».

«Политическая свобода имеет тот смысл, что государство свободно, подобно тому, как религиозная свобода, — что свободна религия, как свобода совести, — что свободна совесть; — но никоим образом не означает, что я свободен от государства, от религии, от совести или что я *избавился* от них. Подобная свобода — не *моя* свобода, а свобода принудительно господствующей надо мной силы, она означает, что один из моих властителей, будь то государство, религия или совесть, — свободен. Эти властители: государство, религия, совесть, обращают меня в своего раба, и их свобода означает мое рабство».

«Так ревниво оберегаемая буржуазным либерализмом «индивидуальная свобода» («личная свобода») никоим образом не имеет смысла совершенно свободного самоопределения, благодаря которому все мои действия были-бы вполне *моими*; она означает только независимость от *личностей*. Индивидуально свободен тот, кто неответствен ни перед каким *человеком*».

«Всякое *личное* вмешательство в сферу другого лица возмущает буржуазное чувство... Буржуазия «отстаивает свою свободу от того, что называется *приказом*... *Приказ* имеет тот смысл, что мой долг определяется волей другого лица, между тем как *закон* не выражает личной власти другого лица надо мной».

«С точки зрения либерализма, *свобода печати* является свободой, противопоставляемой цензуре, как проявлению личного произвола; помимо же этого буржуазные либералы высказывают большую склонность и охоту к деспотическому давлению на печать посредством «законов о печати». Их литературная деятельность *законна*, легальна... В печати должны появляться только легальные произведения; в противном случае «законы о печати» грозят репрессиями: штрафами, конфискацией и приостановлением изданий, тюрьмой и т. д.».

«Раз личная свобода обеспечена, люди перестают уже замечать, что стоит только пойти несколько дальше в этом направлении, чтобы прийти к господству вопиющего рабства. Мы избавились от подчинения *приказам*, но тем раболепнее стали мы перед *законов*. Гнет теперь осуществляется с соблюдением всех формальностей права!»

Так возникла **идея политической свободы**, так свободный индивид стал рабом закона.

Критическим анализом, как всесокрушающим молотом, Штирнер вскрывает призрачность всей идеологии либеральной буржуазии. Власть нации поработила самобытного индивида; но он пока питает в себе грозную силу. Порабощенным чувствует себя и рабочий класс, пролетариат, которого государственная власть не в силах избавить от власти денежного капитала и фабрично-заводского гнета. Государство всю власть присвоило себе, но власть капитала еще в руках частных лиц. „У рабочих, однако, огромная сила в руках; когда они сознают ее и пустят в ход, ничто не устоит перед ними“. Рабочие грозят низвергнуть власть буржуазной „нации“, уничтожить государственную власть. Во имя чего? Самобытности индивида? — Штирнер отвечает на это в критике социального либерализма.

Б. Критика социального либерализма

Политический либерализм осуществил *личное равенство*. Отныне личность не зависит от произвола другой личности. Все равны перед законом. Но осталось *имущественное неравенство*, подавляющее лишенный собственности рабочий класс, который становится в государстве численно преобладающим.

Защитниками угнетенных капиталистическим строем рабочих выступили их идеологи социалисты. Они выступили с резкой критикой капиталистической системы и провозглашают другие, *пролетарские идеалы*.

«Бедняк нуждается в богаче, а богач — в бедняке; одному нужны деньги, другому — рабочая сила. Следовательно, никто не нуждается в другом, как в *личности*, а только в том, что данный человек может *дать*... Человек, следовательно, определяется тем, что он имеет. И в этом отношении, в *имущественном*, в отношении собственности люди неравны».

«Следовательно, заключает социальный либерализм, *никто не должен иметь* собственность, подобно тому, как политический либерализм *ни за кем не признает права повелевать*. Как с точки зрения последнего исключительное право повелевать принадлежит *государству*, так, с социалистической точки зрения, единственным собственником должно быть *общество*»... «Нашей свободе от личности всякого другого недостает еще независимости от того, что находится в его распоряжении, в его личной власти, короче — независимости от «личной собственности». Итак, уничтожим *личную собственность*. Никто ничего больше не должен иметь, пусть все станут нищими.

Собственность должна стать *безличной*, должна перейти к *обществу*».

«Пред высшим *повелителем* — обществом, — пред исключительным *носителем принудительной власти*, мы стали все равными личностями, т.-е. нулями. Пред высшим *собственником* мы все станем равными... босяками».

«Таким образом», замечает Штирнер, «личность» хотят вторично ограбить в пользу человечности. Индивиду не хотят оставить права ни на личную власть, ни на собственность; первую забрало себе государство, вторую хочет присвоить общество».

Политический либерализм ценил в отдельном человеке только *гражданина*. Достоинство же и равенство человека для социального либерализма заключается в труде. «Наше равенство», говорят социалисты, «выражается в том, что все мы работаем *друг для друга*; следовательно, равны мы все, как *работники*... В этом — все наше значение в мире; поэтому труд должен стать мерилom нашей ценности, труд должен *цениться* по достоинству».

«Так как каждый трудящийся имеет право на полную оплату своего труда, то равенство работников влечет за собой и равенство заработка, заработной платы».

Социализм наделяет каждого человека и материальными и духовными благами. Но ему мало этого наделения: он «*навязывает их каждому, заставляет всех добиваться обладания ими*. Исходя из убеждения, что только материальные и духовные блага делают нас людьми, он требует от нас, чтобы мы беспрекословно добывали эти блага с целью стать людьми. Буржуазия провозгласила свободу труда, коммунизм-же *принуждает* зарабатывать, производить, признает только *трудящегося*, только *производителя*. Мало того, что производство свободно; ты *должен* производить».

«Принцип труда только удаляет работника от эгоизма, внушая ему сознание, что существенное в нем «*работник*»; в результате такое-же полное подчинение верховному авторитету «общества работников», какое наблюдается при существующем порядке вещей по отношению к государству. Это — только продолжение чудесного сна о «социальном долге».

«Представителям социального либерализма и в голову не приходит, что общество никак нельзя рассматривать, как личное «я», которое может давать, уделять или позволять, что общество—только орудие и средство, которым мы можем пользоваться в наших интересах». Социалисты, как и все либералы вообще, «одержимы религиозным принципом и так-же ревностно стремятся к «святому обществу», как прежде томились по государству».

«Общество, дающее нам все, явится только новым властелином, новым призраком, новой и «высшей сущностью», налагающей на нас «долг» и требующей от нас «служения».

Во второй части своей книги Штирнер не раз возвращается к оценке политического и социального либерализма. Первую-же часть он заканчивает критикой литературного направления, именуемого им «гуманным либерализмом», наиболее видными представителями которого были Фейербах и братья Бруно и Эдгар Бауэры.

В. Критика гуманного либерализма

Прежде чем начертать свои идеалы, гуманный либерализм указывает на отрицательные стороны коммунистического социализма. Критика социального либерализма сводится, с точки зрения гуманиста, к следующим положениям:

I) Так как работник, эта высшая ценность для коммуниста, все делает *для себя*, для своего благосостояния, то, с точки зрения человечности, общечеловеческих идеалов, он является

самым крайним материалистом и эгоистом.

2) Коммунисты, заставляя всех взяться за общепользную работу, хотят облегчить самое бремя труда и только для того, чтобы всем доставить одинаковый досуг. Но коммунисты не определяют, какое употребление сделают люди из этого досуга. Ясно, что и коммунистическое общество «должно будет предоставить этот завоеванный досуг опять тому-же эгоистическому усмотрению личности; таким образом, именно то *приобретение*, которое является главным требованием коммунистического строя, достанется эгоизму».

3. Коммунисты уничтожили частную собственность и не заметили, что не только деньги или имущество являются собственностью. Последней обеспечено еще дальнейшее существование в *особности личности*. «Разве каждое мнение не является моим, моим собственным мнением, моим достоянием?» Если оставить мнение в собственности индивида, то вновь овладеет миром эгоизм, противоречащий идее служения всему человечеству.

Гуманист, напротив, утверждает следующее:

1. Не для себя, не для собственного благосостояния должен трудиться каждый человек, а *для блага всего человечества*. Лишь тогда труд его получит определенный, неэгоистический смысл.

2. Гуманист задается целью совершенно уничтожить эгоизм, а потому досуг, полученный от участия в физическом труде всех трудоспособных людей, он рекомендует употреблять для служения интересам всего человечества. «Только это — человечно, ибо бескорыстие свойственно только «человеку»; эгоист-же всегда преследует интерес».

3. Ничего не должно принадлежать мне — ни бог, ни мысли, ни идеалы. Все должно быть отдано «человеку».

Штирнер горячо протестует против положений гуманного либерализма во имя самобытности индивида. Он доказывает, что гуманисты впрягли индивида в такое ярмо, в каком он не находился ни у политического, ни у социального либерализма. Если прав гуманист, то у человека ничего более не осталось: ни собственности, ни личных наслаждений, ни мнений. Все теперь отдано призраку — человечности. Что-же такое этот «человек», служить которому призывает гуманист? Это — фикция, отвлеченное понятие, не имеющее реальной действительности. Единственную ценность, единственную реальность представляет индивид сам по себе.

«Придай делу противоположный оборот», говорит Штирнер гуманисту, «и скажи себе: *я — человек!* Мне нет надобности утверждать в себе «человека», приобретать себе «человечность», так как она — мое достояние наравне со всеми моими свойствами».

Размеры настоящего очерка не позволяют нам подробнее остановиться на полемике Штирнера с гуманистами. Мы отсылаем читателя к подлиннику и перейдем к изложению второй части «Единственного и его достояния».

Мы уже говорили, что и во второй части книги Штирнер часто возвращается к подробной критической оценке всех видов либерализма. Мы же будем останавливаться, по возможности, лишь на учении самого Штирнера, касаясь его критических воззрений лишь в той мере, в какой без их изложения трудно выяснить положительную точку зрения Штирнеровского индивидуализма.

IV

В первой части своей книги Штирнер доказал, что над личностью человека вечно тяготело насилие. Причины всякого рода стеснений личности лежат или вне человека, в общественных установлениях, или в самом человеке, который бессознательно создает себе власть богов — идей. Развенчанием этих кумиров Штирнер не удовлетворился и во второй части „Единственного“ ответил на вопрос, каким должен быть человек, когда он достигнет действительной свободы.

Может-ли удовлетворить человека свобода?...

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно предварительно уяснить себе, в чем заключается свобода.

Свобода по существу — не положительное, а отрицательное понятие. Свобода — это *отсутствие* стесняющих обстоятельств, но не присутствие чего-то такого, что делает нас свободными. Когда люди с оружием в руках шли добывать свободу, они только хотели уничтожить цепи рабства. Став свободными, мы ничего не добились, а только избавились от чего-то неприятного. Если свобода приятна, то постольку, поскольку приятно ощущение организма, только что избавившегося от физической боли. Здоровый человек не замечает своего здоровья, не ценит его, не наслаждается им. Так и свободный человек: он наслаждается лишь первое время, пока из его памяти не изгладились унижительные картины рабства; но постепенно он сживается со своей свободой и наслаждение его прекращается.

Теперь спросим себя: можем ли мы удовлетвориться одной свободой, т. е. таким состоянием, когда никакая внешняя сила не вынуждает меня совершать то, чего мне не хочется? Конечно, нет: мы хотим большего, мы стремимся еще и к обладанию тем, что удовлетворяло бы нас, т. е. к чему-то *положительному*. Если-бы человек мог добиться того, чего он хочет, тогда его «эгоизм» в самом широком смысле слова был-бы удовлетворен.

«Я ничего не имею против свободы, но я хочу для тебя большего, чем свобода; тебе следовало-бы не только быть свободным от того, что тебе не желательно, но и *обладать* тем, чего ты желаешь. Я хотел-бы тебя видеть не только «свободным», но и «самовладыкой».

Такое состояние человека, когда он владеет всем, к чему стремится его эгоизм, Штирнер называет *самобытностью* и старается точно установить различие между свободой и самобытностью.

Самобытность составляет все существо человека, все его бытие. «Свобода» всегда остается неудовлетворенным томлением, романтически-скорбным призывом, христианской надеждой на нечто потустороннее и грядущее; *самобытность*-же есть настоящая действительность, которая сама собой устраняет встречные препятствия настолько, чтобы они не мешали полному самоопределению личности».

Человек по природе своей эгоист, но эгоизм свой он затемняет всяческими предрассудками. То, что люди называют религией, добродетелью и прочими возвышенными словами, есть лишь искаженный эгоизм.

Так, напр., религия не ограничивается требованием следовать заповедям; она еще обещает *награды* на том свете, внося в религиозное чувство человека все тот-же эгоизм. За добродетель человек тоже требует себе награды, если не находит ее в эгоистическом чувстве удовлетворения благим делом.

Но подобный эгоизм, который связан со служением не себе, а идолу (богу, морали и т. п.) не настоящий эгоизм. Индивид должен быть единственным центром, к которому стремится его воля. Всю действительность индивид должен оценивать с точки зрения своего «я», которое служит мерилom всему. На все окружающее индивид должен смотреть как на средство, и лишь на себя, как на единственную цель. В этом и заключается истинная свобода, самобытность.

До сих пор, однако, люди с презрением относились к изложенной эгоистической точке зрения. Служить только себе, жить только для себя, думать только о *своем благополучии* казалось им недостойным. Чего-же добиваются люди, называющие себя альтруистами, отрекающиеся от себя? Они говорят, что служат богу или человечеству. Но наука давно уже отвергла реальное существование бога, и если находятся люди, верующие в это мифическое сверхчувственное существо, — это объясняется их невежеством. При первом прикосновении здравого смысла бог терпит полное поражение.

Низвергнув бога, человек все-же не может расстаться с религией, т. е. верой в существование призрака, который превращается в святыню. Он начинает верить в существование «человека», — не отдельных людей, а именно отвлеченного человека, который выше отдельных индивидов, вместе взятых. Люди начинают видеть друг в друге не Ивана, Петра и т. д., а «человека» без каких-либо индивидуальных особенностей. Получается какая-то новая религия, в которой «человек» замещает бога. Подобно почитанию религиозных заповедей, человек начинает повиноваться «человеческим» заповедям, считает их священными и нарушение их клеймит чуть ли не святотатством.

Либералы (в широком смысле слова) водворили царство «человека» и, как осуществление «человечной» власти — *право*.

«Право есть дух общества», говорит Штирнер. Что-же такое право с общественной точки зрения? Я говорю, положим, что имею право совершить такие-то действия. Кто дал мне право на это? Я-ли сам себе дал его, или другие? В человеческом обществе такое право даруется мне организованной общественной властью. Значит я осуществляю *не мое*, а

чужое право. Свое-же право я лишь тогда могу осуществлять, когда оно совпадает с правом, признаваемым обществом. Я — раб правового общества.

Опора всякого права только в силе. Если государство разлагается, перестает быть могущественным, то перестают осуществляться и правовые нормы, и люди осмеливаются преступать законы. Только силой государство заставляет меня подчиняться закону и пускает в ход эту силу в случае моего неповиновения. Но и я могу создать *свое право*, если буду сильнее государства. Я вступлю тогда с ним в борьбу и восторжествует *мое право*, право самобытной и сильной личности.

На это могут возразить: если каждый будет осуществлять свое право и делать все, что ему угодно, то воцарится произвол и беспорядок. Однако, еще большой вопрос, смогу-ли я делать все, что мне заблагорассудится. Кроме меня существуют другие люди, которые моей правотворящей силе противопоставят свою. Если наши действия будут враждебными, то восторжествует *более сильный*. Равноправие-понятие пустое, нереальное, как нереально понятие права, принадлежащего фикции — народу. В действительности могут существовать люди, равные друг другу по силе и самобытности.

Коль скоро мы примем за основание самобытность индивидов, то возникает сомнение в возможности правильного человеческого сожителства. Это сомнение разрешает Штирнер в обширной главе, озаглавленной «*мое общение*».

V

Люди не живут одинокими, а так или иначе соприкасаются друг с другом. Общания эти бывают самого разнообразного характера. Так, напр., люди могут собраться в каком-нибудь зале и составить таким образом *общество*, между членами которого может не быть решительно ничего общего, кроме общего места собрания и цели, ради которой они собрались (для концерта и т. п.). Такого рода *добровольное* общество создано не членами его, а кем-то или чем-то посторонним (артист, певец).

Далее, люди могут собираться в одном помещении и *против своей воли*, как, напр., в тюрьме. Творцом тюремного общежития является принудительная власть государства.

Хотя между первым и вторым видом сообщества есть указанная разница (одно — добровольное, другое — принудительное), но оба они сходны в том, что исключают *общение, взаимоотношение* членов, их составляющих. Общение людей, собравшихся в зале, не пойдет дальше каких-нибудь салонных разговоров, а общение арестованных между собой совершенно запрещено, и если они, против воли тюремного начальства, начнут сноситься между собой, то самому существованию тюрьмы грозит опасность. Тюрьма исключает всякое проявление эгоизма.

Обратимся теперь к таким сообществам, в которых люди проживают добровольно.

Таким сообществом является *семья*. Сила и значение семьи заключается в том почтении, уважении семейных принципов, которое чувствуют и выказывают по отношению к ней члены ее. Я могу считаться сыном таких-то родителей, но настоящим членом семьи я не буду, если буду безучастно относиться к родителям. Поддержание и сохранение семьи со стороны ее членов составляют непереносимое условие существования семейного сообщества. Члены семьи должны быть «консерваторами» и избегать скептического взгляда на нее. Семья — своего рода святыня, и святотатцем по отношению к ней является ее член, вступивший, напр., в неравный брак.

Что семейное начало есть культ, противоречащий в конечном итоге эгоизму и самобытности личности, становится особенно ясным при заключении неравных браков. Член семьи, желающий против ее воли вступить в брак с любимым человеком, может или осуществить свой эгоизм и тем подорвать семейные начала, или же пожертвовать своей страстью в пользу целостности семьи, т. е. дать одержать верх над своим эгоизмом семейному культу, святыне.

Итак, семья является таким общением людей, которое превращено ими в святыню, подавляющую эгоизм индивида и разлагающуюся при первом проявлении этого эгоизма.

Некогда семье принадлежали такие функции власти над своими членами, которые теперь принадлежат государству (напр., семейный суд с правом лишения наследства, изгнания и даже смертной казни). Позднее государство вступило в конфликт с семьей в тех случаях, когда семья заставляет своего члена нарушать государственные интересы. Эгоист, порвавший семейные узы, попадает в объятия нового «духа», нового общества — *государства*.

— — —

Государство есть вид общения, характеризующийся *упорядоченной зависимостью* от него индивидов. Государство, подобно семье, существует прежде его членов: люди рождаются уже в готовом государстве, получают в нем воспитание и обязуются почитать его. Государство вырабатывает из граждан «полезное орудие» или «полезных членов общества». В этом смысле нет никакой разницы между абсолютной монархией, конституционным государством и социалистическим строем.

Все государственные учреждения видят свою задачу в том, чтобы создать «эгоистам» стесненное и неестественное положение во имя призрачных всеобщих принципов. Так, суд имеет целью принудить людей к шаблонной справедливости, школа — принудить их к «образованию ума» тоже по известному шаблону, церковь (ведь и церковь — государственное учреждение) требует, чтобы каждый исповедовал определенную религию. Даже принцип морали является теперь «делом государственным»: семейные дела, брачный союз — скрепляются государственной санкцией.

В пользу государства выставляют то соображение, что оно стремится к системе возможно меньшего стеснения личности путем дарования гражданам возможно большей свободы. «Но», возражает Штирнер: *«личность не свободна ни в каком государстве*. Хваленая

терпимость передовых государств ограничивается только терпимым отношением к «безвредному», к «безопасному»; культурное государство только выше мелочей, является только более достойной, более возвышенной, более гордой деспотией».

«Государство поэтому является только ярким выражением *ограниченности* моего «я», моим ограничением, моим рабством. Государство никогда не задается целью вызвать свободную деятельность индивида, но всегда старается добиться от него деятельности, приуроченной к *государственным целям*, и потому в государстве живут только *деланные* люди; каждый, кто хочет быть самим собой, враг ему и потому с его точки зрения — ничто».

Вся борьба, направленная против государства различными революционными партиями, имеет целью заменить существующую правительственную организацию более совершенной, в то время как «следовало бы скорее объявить войну самому «становлению», т. е. *государству* (status), а не какому-нибудь определенному государству и не только современному государственному строю. Целью должно быть не изменение государственного строя (хотя бы перестройка его в «народное государство»), а *союз*, соединение индивидов, вечно изменяющееся соединение всех и всего».

«Возможно-ли», спрашивает Штирнер, «еще в наше время преобразовать и улучшить государство и народ?» Ответ категорический: «Так же мало, как — дворянство, духовенство, церковь и т. д.; их можно устранить, уничтожить, убрать из жизни, но не преобразовать. Можно-ли преобразовать нелепость в нечто разумное? Ее можно только отбросить».

«Отныне», заключает Штирнер, «дело идет уже не о *государстве* (о государственном строе), но обо *мне*. И вместе с тем отпадают все вопросы о монархической власти, о конституционализме и т. п. и возвращаются в свое истинное ничто, т. е. обращаются в то, чем они были в сущности всегда. Я-же, это творческое ничто, вызову из себя все мои *творения*».

В государстве, в свою очередь, существуют особого рода сообщества — *политические партии*. Замечательно однако, что члены самых оппозиционных партий ратуют против всякого разногласия в своей партии, т. е. против всякого проявления индивидуализма. «Это доказывает, что и они стремятся только к *государству*». Партийные люди презируют перебежчиков из своей партии в другую и *приветствуют* лиц, перешедших к ним из других партий. «Партийный человек должен следовать за своей партией и в счастье ее и в несчастье и безусловно одобрять и исповедовать ее основные положения»... «Члены всякой партии, отстаивающей себя и свое существование, ограничены в свободе или, точнее, в самобытности и принуждены сокращать свой эгоизм в той мере, в какой они служат стремлениям партии. Самостоятельность партии обуславливается несамостоятельностью ее членов».

«У каждой партии, к какому-бы роду она ни относилась, всегда есть определенный *символ веры*, так как все принадлежащие к данной партии должны *веровать* в ее принцип, как не подлежащий никакому сомнению и не составляющий никакого вопроса. Для члена партии

принцип ее должен представлять нечто твердо определенное, несомненное. Иначе говоря, член партии должен душой и телом отдаваться ей; в противном случае он не-партийный человек, а в большей или меньшей степени — эгоист».

Стало-быть, как только в партии проявляется «эгоизм» составляющих ее членов, партия разлагается.

Все-же эгоист может принимать участие в партии, но не как в чем-то обязательном для него, а как в *союзе* «для участия в определенном деле». «Присоединяясь к какой-нибудь партии и вступая в число ее членов, я заключаю с ними союз, который просуществует до тех пор, пока партия будет преследовать одинаковые со мной цели. Но, если сегодня я разделяю тенденции партии, завтра, быть может, это перестанет соответствовать моим видам, и я «изменяю» партии. Для меня в партии нет ничего связывающего (обязывающего), и я не вижу в ней предмета уважения. Если она перестанет мне нравиться, я стану нападать на нее».

VI

Для сношений людей между собой установлен специальный закон, ценность которого никто не осмеливается опровергать. Это — закон *любви* к ближнему.

Что-бы человек ни делал, о чем-бы он ни думал, к чему-бы он ни стремился—во всем он должен руководиться любовью. Любовь, сострадание, милосердие, самопожертвование считаются самыми священными, самыми «человечными» чувствами. Если я люблю кого-нибудь, то люблю, не как индивид, а как «человек», и объект моей любви в свою очередь не личность, а абстрактный человек. Такова религиозная основа любви. Во имя этой любви я должен перестать любить себя и отдельных людей. Я должен забыть себя и любить «человечество». Всякий человек — мой ближний, и я нарушу самую священную заповедь, если он неприятен мне.

Может-ли самобытный индивид признать подобную любовь, любовь как долг в противоположность любви конкретной, к и данному лицу? И в чем вообще заключается, с точки зрения индивида, любовь?

Штирнер отвечает так на эти вопросы: Индивид не понимает любви к абстрактному человеку и считает такую любовь «одержимостью», религиозной манией, а не реальным чувством.

В действительности-же человек может любить только определенного человека и любить его не из чувства долга, не из боязни нарушить заповедь, а лишь по свойственному людям чисто *эгоистическому* инстинкту. Человек не любит другого ради этого другого, а ради себя, так как самый факт существования объекта его любви доставляет любящему наслаждение. Своим поцелуем я хочу разгладить складки грусти на лице любимого человека, потому что *меня* огорчают его слезы. Когда на моих глазах истязают незнакомого мне человека, я вступаю за него не потому, что его мучения должны быть моими мучениями, но; потому

что, вследствие психологических причин, я сам переживаю в это время страдания. Когда умирает любимый мой друг, я оплакиваю не его, а свое горе.

Таким образом, любовь не — долг, а *мое достояние* так же, как и всякое другое чувство (гнева, страха и пр.). Я люблю близких мне людей, могу любить и всех встречающихся со мной людей, но вполне сознаю *эгоистическую* подкладку этой любви.

Способен ли человек, признающий только эгоистическую основу любви, на *самопожертвование*? Штирнер отвечает на этот вопрос утвердительно. «Я готов», говорит он, «доставлять симпатичному мне человеку массу наслаждений; я готов отказывать себе во многом, лишь бы доставить ему удовольствие; я готов пожертвовать ему всем, что для меня, за исключением его, всего дороже: моей жизнью, моим благосостоянием, моей свободой. Ведь моя радость и мое счастье в том именно и состоят, чтобы участвовать в его счастье и радостях. Но моим *я*, самым *собой*, я не могу пожертвовать ему; я остаюсь эгоистом и буду *потреблять* его. Если я жертвую для него всем, что у меня есть, сверх моей любви к нему, то это — явление вполне элементарное и в жизни наблюдается оно гораздо чаще, чем может показаться; но это доказывает только то, что эта единая страсть действует во мне сильнее всех остальных страстей. Жертвовать этой единой страсти всеми прочими страстями учит также христианство; но, жертвуя единой страсти всеми прочими страстями, я отнюдь еще не жертвую *собой*, не жертвую ничем таким, что составляет мое истинное *я*, не жертвую моей настоящей ценностью, моей *самобытностью*».

————

С малых лет нам твердят, чтобы мы не были лгунами, а всегда говорили *правду*, при чем никогда не внушают нам правильной мысли, что говорить правду в большинстве случаев *выгоднее*, чем лгать. Правда, мораль возводится в религиозный культ независимо оттого, как удобнее поступать индивиду в каждом отдельном случае. Но уважение к морали в действительности не так уж велико, и культ правды сплошь да рядом приносится в жертву эгоизму. Революционеров, попавших в цепкие руки полиции, не смущает ложь, если им нужно вырваться из этих рук. Мы охотно допускаем ложь, если нам нужно при ее помощи спасти близкого человека от опасности и т. п..

Эгоист отрицает правду, как какую-то высшую сущность, но вовсе не рекомендует ложь. *Правда выгоднее лжи в независимом союзе индивидов*; в современном же обществе, построенном на насилии, на отрицании самобытности, ложь выгоднее правды. Пусть восторжествует самобытность — и тогда исчезнет ложь, как нарушение призрачного высшего морального принципа.

Человек еще до появления на свет живет не одиноким, а в самом тесном *общении* с матерью. Появление на свет начинается тоже с *интимной* связи ребенка с матерью, грудь которой кормит его. «Мать с любовью убаюкивает нас на своих коленях, ведет нас на помочах и связывает нас с собой множеством различных уз». Наше естественное состояние начинается с *общественности*.

Но, по мере того, как ребенок начинает сознавать свою единственность, прежняя интимная связь слабеет. «Матери уже приходится призывать с улицы из среды товарищей-сверстников своего ребенка, того ребенка, которого она когда-то носила под сердцем, если ей хочется иметь его подле себя». Ребенок неохотно возвращается к *обществу* матери и предпочитает ту *связь*, которая сблизила его с *подобными* ему существами.

Совершенно таким-же образом слабеют узы современного человеческого общества. Человек, сознавший *свою единственность*, предпочитает обществу *союз себе подобных*.

Но разве союз не так же ограничивает мою свободу, как и общество?

Разумеется, вступая в союз, я до некоторой степени ограничиваю свою свободу (наприм., при заключении контрактов). Это ограничение так-же естественно, как невозможно обойтись без воздуха при дыхании. Но в союзе я ограничиваю себя *ради своей выгоды*, тогда как общество лишает меня свободы ради себя.

«Союз не скрепляется ни естественными, ни духовными узами и не представляет ни естественного, ни духовного сообщества. Его не создает ни единство *крови*, ни единство *веры*. В каком-нибудь естественном сообществе, напр., семье, племени, нации или даже человечестве, отдельные индивиды имеют лишь значение *экземпляров* того же рода или вида, а в каком-нибудь духовном коллективе, например, общине, церкви, отдельный индивид является лишь звеном того же духа; но в обоих случаях тебя, как единственного, игнорируют и угнетают неизменно. В качестве единственного ты можешь отстоять себя лишь в союзе, ибо не союз тобой обладает, а ты владеешь или пользуешься союзом».

«В союз ты вносишь твою мощь, твое достояние, и *осуществляешь* *твое я*, а в обществе ты и твоя рабочая сила подвергаются *эксплуатации*. В союзе ты живешь эгоистически, а в обществе — по-человечески, т. е. религиозно; обществу ты обязан всем, что имеешь, ты обязуешься ему, ты «одержим» идеей «социального долга»; а союз ты сам эксплуатируешь и, свободный от обязательств и клятвы верности, ты покидаешь его, если находишь, что он тебе бесполезен. Если общество есть нечто большее, чем ты, тогда оно тебя порабощает, а союз есть лишь твое орудие или тот меч, которым ты увеличиваешь и обостряешь твою естественную силу. Союз существует для тебя и благодаря тебе, а общество, наоборот, тобою пользуется в своем интересе и может обходиться без тебя; одним словом, общество есть *святаяня*, а союз — твоя *собственность*; общество потребляет *тебя*, а союз потребляешь *ты*».

VII

Желая довести философский эгоизм до конца, Штирнер переходит к самым важнейшим вопросам, на разрешение которых люди бесплодно потратили столько веков труда. Это вопросы — о цели жизни, об истине и ее критерии.

С древнейших времен до провозглашения философии эгоизма люди ставили себе такие вопросы: «В чем состоит истинная, блаженная жизнь? Как ее обрести? Что должен делать

человек и чем он должен стать, чтобы быть истинно живым человеком? Как он исполняет это свое призвание?»?

Современный христианский мир дает такие ответы:

Истинная жизнь — нечто более возвышенное, чем естественная жизнь индивида. У людей есть известное *призвание*, которое они должны осуществить своей жизнью; наша жизнь — только средство или орудие, так как то, к чему призван человек, дороже и ценнее самой жизни. «У нас появляется некий бог, который требует себе живой жертвы». Раньше жертвы приносились сверхчувственному потустороннему существу, а теперь — человечеству.

Мы не имеем права *лишать себя жизни*, потому что эта жизнь должна быть отдана на служение богу.

Мы не должны поступать *безнравственно*, потому что только *добро* угодно богу.

«Бедные создания»! восклицает Штирнер, «вы могли-бы так счастливо прожить жизнь, если-бы вы дерзнули жить и устраиваться по своему. Но вас заставляют плясать под дудку педагогов и менторов и проделывать такие фокусы, о которых вы сами никогда и не подумали бы. А вы даже не «брыкаетесь», когда вас заставляют делать то, чего вы сами не хотите. Нет, вы и сами начинаете вопрошать себя: «к чему я призван»? И лишь только вы поставили такой вопрос, вам тотчас станут внушать и *указывать*, что и как надо делать; станут предначертывать вам ваше призвание, если вы сами не успели надавать себе подобных указаний и советов в соответствии с заповедью духа. Тогда относительно осуществления вашей личной воли вы станете говорить: «я хочу того, чего я должен хотеть».

Между христианскими и индивидуалистическими воззрениями — огромная разница. Индивидуалист не заботится о том «как обрести жизнь, а о том, как ее изжить, использовать..., как разложить и изжить себя. По старому воззрению, я прихожу к себе, а по новому — я исхожу от себя; по старому — я тоскую по самом себе, а по новому — я обрел себя и поступаю с собой, как со своим достоянием: я наслаждаюсь и пользуюсь собой по моему благоусмотрению. Я более не опасаюсь за жизнь, я «проматываю ее»».

Человек не должен быть рабом своих идей, не должен ставить себе такие требования и задачи, которые не дают ему наслаждаться жизнью. Одним словом, никакого *призвания, задачи, предназначения* у человека нет.

— — —

Философы давно бьются над разрешением вопроса, как люди познают действительность, какое познание может считаться истинным, в чем критерий этой истины. Они противопоставляют т. н. объективный мир моему сознанию и удивляются тому, что им не удается перекинуть мост между мною и объективной действительностью. В конце-концов они свою задачу превращают в религию, богом которой становится или действительность или «абсолютное мышление».

Индивидуалист Штирнер видит истину только в конкретном мышлении, которое единственно несомненно. Как известно, всякая истина формулируется *в суждениях*. Суждение-же может быть только *моим суждением*.

«Отсюда следует, что всякое мое суждение — продукт моей воли, мое создание, что я, высказывая его, являюсь творцом, всегда сохраняющим власть над своими творениями, не отдающимся им всецело и творящим все сизнова. Я не должен поэтому допускать, чтобы мои создания переросли меня, стали чем-либо «абсолютным», «вечным» и, таким образом, ушли из-под моей власти. Моей собственной идея является тогда, когда не я подчиняюсь ей, а она — мне, когда она не может властвовать надо мной, сделать меня орудием своей реальности; достоянием идеи становятся только потому, что они не могут стать господами».

В чем-же *критерий* истинности суждений, которые — только мой продукт, мое создание, и с этой точки зрения все одинаково равноценны?

Истина — ничто иное, как *понятие*, и потому существует только в голове мыслящего «я», теряя всякий смысл вне индивидуального процесса мышления. «Ты один — истина»!

«Для меня предметы — лишь материал, который я перерабатываю. Везде я беру себе ту или иную истину и приспособляю ее к себе. Истина мне обеспечена, и мне нет нужды томительно искать ее. Служить истине я ничуть не намерен, она — пищевое средство для моей мыслящей головы, как картофель служит питательным материалом для моего пищеварительного аппарата — желудка, а друг — для моего общительного сердца. Пока у меня хватает силы и охоты мыслить, всякая истина мне служит лишь затем, чтобы подвергнуться переработке сообразно моему «состоянию» или силе: как христианину представляется «истинной и ничтожной» действительный мир, так мне представляется «суею и ничтожеством истина».

Для самобытного «я» критерием истины может быть только мое «я». «Истинно то, что *принадлежит мне*, а не истинно то, чему я принадлежу».

———

Итак, истина — «я». Это «я» не — одно из индивидуальных «я», а *единственное «я»*. Такая точка зрения уничтожает пропасть между реальным и идеальным миром. Напрасно «древние» сводили все реальное к идеальному, напрасно «новые» пытались реализовать идеальное. Нужно уничтожить и то и другое, и все превратится тогда в «*мое достояние*». Все, окружающее меня, действительно, поскольку действителен «я». Бытие становится таковым, поскольку оно содержится в моем бытии, является продуктом моего «я». Ничего трансцендентного, лежащего за пределами моего „я“, недоступного «мне», я не признаю. Вся история мыслящего человечества свелась к стремлению воплотить бесплотные призраки, и последним призраком была идея «человека».

Штирнер рассеял все призраки. Вокруг моего „я“ ничего не осталось, и Штирнер с полным сознанием своей творческой силы мог закончить свою книгу Гетевским стихом:

„Ничто! вот на чем я воздвиг свое дело“.

В заключение мы считаем необходимым немного остановиться на тех возражениях, которые обыкновенно приводятся против анархических индивидуалистов.

Говорят, во-первых, что анархический индивидуализм — *утопия*: едва-ли наступит такое время, когда исчезнет всякая власть, всякое принуждение.. Даже „союз эгоистов” не будет избавлен от принуждения, потому что никакая организация, никакой союз не мыслимы без известного подчинения массы руководителям, вожакам.

Мы не можем согласиться с этими соображениями. Анархический индивидуализм вовсе не предполагает совершенного отсутствия принуждения. Люди, вступая, напр., в свободные договорные отношения, до некоторой степени связывают себя. Однако, большая разница, связывает-ли человек сам себя, или его лишают свободы другие люди; не все равно также, для чего люди жертвуют частью своей свободы: для туманных-ли идей, вроде религии и морали, для торжества-ли организованного насилия, вроде государства или общины, или-же для своей выгоды. Самобытный индивид пожелает вступить в союз с себе подобными только в том случае, если выгода (разумеется, не только материальная), получаемая от соединения человеческих сил, доставит ему больше удобств, наслаждений и удовлетворения, чем одиночество. Индивидуалист ограничивает себя только для своей выгоды, подобно тому, как больной воздерживается от любимых блюд, зная, что диета избавит его от страданий и возвратит ему в ближайшем будущем возможность испытать большее удовольствие без всякого риска окончательно расстроить свое здоровье.

Термин «утопия» менее всего приложим к индивидуализму анархическому. Утопия — понятие, применяемое к социальным теориям тех ученых социологов и социальных политиков, которые полагают возможным создание иного, лучшего социального строя, не считаясь с конкретными условиями действительности, «с реальным соотношением общественных сил». Анархический индивидуализм никакой социальной программы не развивает, да и развивать не может: он отрицает всякую организованную общественность. Для осуществления индивидуализма нет необходимости опираться на какой-нибудь улучшенный общественный строй или на технико-экономический прогресс. В любой момент, — сегодня, завтра, — всякий может стать индивидуалистом, если он *признает* нелепость какого-бы-то ни было культа и согласится с уничтожающей критикой всякой организованной общественности. Сила индивидуализма — в сознании. Логически не важно, примут-ли когда-нибудь все люди индивидуалистическое учение; а важно то, что в принятии этого учения нет ничего невозможного, и с этой точки зрения индивидуализм — не утопия. Никакая социальная теория не может *научно*, неопровержимо *доказать*, что ее программа, ее конечный идеал осуществится. К всевозможным доказательствам этого рода всегда присоединяется элемент *веры*, которой в индивидуалистическом учении по самому его существу быть не может. Поэтому, *любое социальное учение — более утопия, чем анархический индивидуализм.*

Далее, анархических индивидуалистов упрекают в *проповеди безнравственного*. Если люди перестанут считаться с принципами морали, то, по мнению упрекающих, совместная жизнь людей станет невозможной. Люди перестанут верить обещаниям, которые могут быть на

следующий день взяты обратно, полагаться на добровольное выполнение порученной работы и т. д..

Упреки и опасения моралистов напрасны. Прежде всего, анархический индивидуализм совершенно свободен от подозрения в проповеди безнравственного. Индивидуалист не проповедует безнравственности, а только отрицает самое понятие нравственности, как чего-то независимого от самобытной личности и повелевающего ей поступать так или иначе. Это еще не значит приветствовать безнравственное. Анархический индивидуализм полагает, что взаимные отношения людей совершенно не нуждаются в регулировании их заповедями и нравственными императивами. Совместная жизнь индивидов только выиграет, если каждый будет поступать так, как ему выгодно. Не подлежит сомнению, что правдивость, исполнение обещания *выгоднее* для сношения людей, для развития техники, знания и прогресса в искусстве. Поэтому ко лжи и пр. индивидуалист будет прибегать не чаще (если не реже), чем это делается теперь, когда люди подчиняют себя догме морали. И сторонники общественности ведь признают, что преступления и пороки — продукт социального строя и, реже, — психических болезней. Никакой общественный строй не может совершенно устранить случаев психических заболеваний, как и не может раз навсегда уничтожить недовольство одних людей другими. И анархический индивидуализм не берется уничтожить этого недовольства; но за-то самобытный индивид всегда имеет возможность свободно вступать в союз с другими людьми, которые ему наиболее симпатичны и не вызовут в нем недовольства ими.

Наконец, серьезные упреки делают анархическим индивидуалистам представители оппозиционных партий. Индивидуалисты, говорят они, отрицая организованную общественность, должны отказаться работать в тех партиях и организациях, которые стремятся водворить более совершенный социальный строй. Этим индивидуалисты ослабляют ряды оппозиции и косвенно способствуют усилению организованной кучки угнетателей и насильников.

Подобные соображения — результат полнейшего непонимания индивидуалистического учения. Анархический индивидуалист всегда пойдет в рядах тех, кто стремится к разрушению существующего государства, потому что он вообще отрицает состоятельность любого социального строя. Всякая крайняя оппозиционная партия стремится к уничтожению существующего строя и в этом своем стремлении она найдет наиболее революционных союзников, именно в анархических индивидуалистах, если они согласны с целесообразностью тактики данной партии. Индивидуалист примкнет к самой революционной партии, потому что его учение по существу революционнее какой угодно социальной теории.

Но допустим, возразят индивидуалистам, что нам, с помощью индивидуалистов, удастся разрушить существующий строй. Ведь наша задача не окончена: мы теперь займемся организацией более совершенного общежития. Поможете-ли нам вы, индивидуалисты, отрицающие организованное общение, или-же вступите с нами в борьбу?

Когда существующий государственный строй будет разрушен, индивидуалисты всю силу своих убеждений направят на разъяснение нецелесообразности и вреда государства и

вообще всякой принудительной организации, а своим недавним союзникам помогут лишь в устройстве таких *союзов*, которые могут достичь в своей деятельности каких-либо положительных результатов без всякого посягательства на самобытность составляющих его членов. Если-же вместо разрушенного государства возникнет другой организованный общественный строй, то индивидуалисты, не представляющие себе организованного общежития без принуждения и насилия, будут бороться с ним так-же энергично, как они готовы бороться теперь в рядах самых революционных партий.

Бронский Николай. Призраки. (Памяти М. Штирнера. 1806—1906).

1907, источник: Сборник статей анархистов-индивидуалистов. №1. Самобытность

Призраки, призраки! Пестрой толпою
Вновь окружили мою вы кровать.
Днем вас не видно, ночной же порою
Вам полюбилось меня навещать.

Я узнаю вас: вот призрак морали,
Дальше — кумир христианской любви.
Горе! С тех пор, как вас люди узнали,
Мир человеческий тонет в крови.

Там, в вышине замечаю я бога;
Стал ты, я вижу, совсем стариком,
Жизни тебе уж осталось немного,
Скоро умрешь ты... Но что же потом?

Вера в творца умерла, но кумира
Люди не могут из сердца изгнать,
И в обветшалай от века порфире
Можно теперь „человека“ узнать.

Хлынули жертвенной крови потоки,
Бог — «человечество» требует их.
Запад страшится пожара востока
И в ожиданьи зловещем притих.

Близ «человека», немного правее,
Старый виднеется призрак — семья.
Жалкие люди: вам призрак милее,
Призрак реальнее вашего «Я».

Рядом с семьей — государство, община.
Слышу я «граждан», «работников» стон.
Это — знакомая мира картина,
Только чуть-чуть подновлен ее фон.

Встань, индивид! Ты — «единственный» мститель.
Встань — и увидишь оковы на всем.
Встань, «самобытный» и «сильный» властитель:
Царство свое ты создашь ни на чем.

Бернштейн Эдуард.

Социальная доктрина анархизма (выдержки)

Бернштейн Э. (1850 — 1932), немецкий социал-демократ, лидер II Интернационала (статья напечатана в журнале «Новое время», 1891, № 14).

Штирнер, несомненно, самый последовательный из всех анархистов. Не принимая этой клички, он, однако, развил доктрину анархизма, идею безвластия до ее конечных выводов... Его книга — это песнь песней эгоизма... Критика этой с большим остроумием проведенной теории находится в заключительных словах самой книги: «Ничто — вот на чем я построил свое дело!» Это верно, ибо дело и собственник висят в воздухе. Собственник этот, который в «Единственном» возвращается в свое «творческое ничто», есть только абстракция, так же точно или еще более, как фейербаховский «человек», штирнеровские насмешки над которым очень часто весьма удачны. Если тот лишь абстракция «рода», то «единственный» — абстракция вида, но вырванная из всех отношений, среди которых этот вид существует. Где, скажите на милость, существует ныне хоть один «единственный», — разве только в доме умалишенных? Человек девятнадцатого столетия может быть «единственным» только в своем воображении; в действительности же он столь же мало единственен, сколь абсолютно свободен или может быть свободным. Стремление к «единственности» точно так же лишь религиозная сумасбродность и экзальтация, «единственное я» не рациональнее, чем «абсолютная свобода», «абсолютное равенство», абсолютный человек или какая бы там ни была абсолютная идея, и оно есть «сновидение, призрак».

Штирнер думает, что стоит на твердой, реальной почве, если он исходит не из какого-либо философского, а из своего собственного, личного «я». Но, оставляя совершенно без рассмотрения отношения, среди которых это «я» живет, его историю и условия его существования, он поневоле беспрерывно удаляется от действительности и мудрствует, вместо того чтобы исследовать. Мир, существующий вне его головы, приводится лишь примера ради. Но то же наблюдается и у тех философов идеалистической школы, на которых он нападает, он отличается от них только степенью, а не принципиально, он не освобождается от метафизического образа мышления, и, таким образом, все его исследование остается курьезом — оно кончается тупиком. Это все та же гегелевская абсолютная идея, с той только разницей, что она называется здесь «я, единственным». И этот Единственный так же стоит на голове — на голове Макса Штирнера. Он, как сказано, — «привидение».

Поскольку штирнеровский эгоист имеет плоть и кровь, постольку он только идеологическое изображение представителя буржуазного общества, покоящегося на конкуренции...

Эгоизм, далекий от того, чтобы быть пороком, в буржуазном обществе есть высшая добродетель. В зависимости от их точки зрения, с большими или меньшими оговорками, высказывали это все буржуазные философы; напомним только о Бентаме¹⁰⁵ и его школе в Англии, о материалистах прошлого столетия во Франции и их предшественниках в других странах. Штирнер доводит только эту мысль до ее крайнего развития; если бы этим словом так часто не злоупотребляли, можно было бы сказать, что он «огегельянивает ее». Но как он ни старается довести идею «Единственного» до ее наиболее чистого выражения, все же он должен совершенно так же, как его предшественники, каждое мгновение прибегать ко всякого рода оговоркам, чтобы не прийти к полнейшему абсурду. То, что у них, например, «просвещенный эгоизм», называется у него «корыстной любовью». Все его рассуждения на эту тему хотя и кажутся весьма логичными, но, по существу, они только рабулика* (крюкотворство - Ред.). Понятию эгоизма или своекорыстия подсовывается другой смысл, совершенно различное соединяется с ним, и этим оно лишается всякого определенного значения. Ни одно из наших чувств — любовь, сочувствие или ненависть — не висит в воздухе; их природа не может быть чисто объективной; все они — проявления субъекта «я». Но они еще суть проявления эгоизма, причем не становятся им только потому, что мы сознаем их субъективный характер...

Кажущийся реализм Штирнера в действительности — высшая идеология, идеализация буржуазной конкуренции. Он устанавливает общество, состоящее из одних только единичных личностей. Но уже в буржуазной практике дело неоднократно меняется. Вместо того, чтобы с каждым шагом вперед все более осуществлять свой идеал, буржуазный класс в известном пункте начинает идти обратно. Его экономические средства власти перерастают его, они все более принимают общественную форму, единичные личности не в состоянии более управлять ими. Здесь снова призывается государство или общество помочь своим вмешательством, снова образуются союзы со своими собственными законами, в которых единичные личности вполне или частью теряют свою хозяйственную «самобытность» и отказываются от своей «единственности». «Из своекорыстия», — заметил бы здесь Штирнер. Но, кроме тех случаев, когда речь идет об исключительно разбойничьих бандах, своекорыстие играет лишь второстепенную роль. Первую скрипку играет необходимость. Утопающий хватается за доску, удерживающую его некоторое время на воде, не из своекорыстия, а из инстинкта самосохранения, который опять-таки не то же самое, что эгоизм. Впрочем, мотивы не имеют здесь особенного значения. Главное то, что буржуазная практика не приводит к осуществлению «единственного».

Остается пролетарская практика. По Штирнеру, эгоизм есть то, что освободит рабочих из их рабства, и «станьте эгоистами!» — повторяет за ним Маккай. Но уже на примере, который дает Штирнер, можно понять ошибочность его теории — стоит только исследовать ее в применении к практике. Если он заставляет «батраков» объявить хозяевам, что они отныне не будут более наниматься «ниже цены» — мы не касаемся весьма неясного экономического способа выражений, — то он уже предполагает единодушие всех батраков, не эгоизм «единственного», а множественность, класс. Но этот эгоизм выглядит совершенно иначе, чем эгоизм первого рода. Пока дойдет до того, что батраки выступят как класс с общими

требованиями и будут достаточно сильны, чтобы их провести, они должны в значительном большинстве своем перестать себя чувствовать «единичными», тем более «единственными», «едиными «я». Необходима долгая борьба, борьба с временными неудачами и частичными победами, а бороться — значит приносить жертвы. Классовый интерес не совпадает в каждый момент с личным интересом, интересом отдельного лица. Что решает в подобном конфликте теория эгоизма? Должен ли «я» отказать от «моего» теплого местечка из-за стачки, которая, быть может, будет проиграна? «Единственный», для которого «ничто не выше меня», который объявляет «одержимостью» становление какой-нибудь идеи или какого-либо дела выше своего «своеобразия», как только шансы стачечников будут сомнительны, должен укрыться в защищенном месте. Эгоизм повелевает это...

И Штирнер напутствует к этой цели милым учением, что крюкотворство и софистика есть «первый шаг свободы», не что иное как способ использовать существующее, не уничтожая его. «Единственный» не революционер, а «мятежник», но мятежник, который кесарю воздавал кесарево. Иногда это может быть очень практичным, но это не последнее слово мудрости. История христианства допускает и другой вывод. Однако у Штирнера история признается только постольку, поскольку она подкрепляет его идеи, и не только прошлое, но и современность, и будущее. Для действительных потребностей эпохи, для подлежащих наискорейшей реализации требований стремящихся вперед общественных классов Штирнер имеет лишь сокрушительную критику. Свобода печати, собраний недостаточна «Единственному», да она даже и не нужна ему для укрепления своего «своеобразия». Если он считает это необходимым, он старается обмануть государство, основывает тайные типографии, и т. д. Если и другие будут поступать подобно ему, то оно рухнет само собою.

Итак, столь большая на вид смелость мысли Штирнера (не забудем, что Штирнер не пугается ничего: ложь, лицемерие и обман у него еще имеют худший вид, чем в действительности, ибо он не знает никаких пороков) — эта смелость приводит к теории законченной импотенции. В своем рабочем кабинете можно основывать «тайные типографии» на эгоизме, но в реальном мире необходимы для этого и кое-какие другие качества. Нигилизм, к которому сводится теория Штирнера, совершенно отличен от того, что называется нигилизмом в России. «Ничто — вот на чем он построил свое дело». Но ничто ничего не производит. Из его учения никуда нельзя двинуться. Все его поклонники и последователи могли только сделать одно — исказить его и возвращаться еще более назад. То, что дает Маккай, например, лишь ублюдки штирнеровских идей, ибо ничто не может производить детей, «единственный» остается — «единственным».

Гольдшмидт Ауэрбах. Макс Штирнер, его жизнь и его дело

Очерк немецкого профессора философии А. Гольдшмидта вышел в Берлине в 1908 г. в журнале «Общество» (№ 16).

Рассказывают, что одна англичанка, весьма строгих нравов, при виде колоссальной статуи совершенно нагого Геркулеса воскликнула: « В таких размерах неприличное перестает быть неприличным». Эти слова можно применить к всеразрушающему радикализму Штирнера: в таких размерах революционное перестает быть революционным. Это чувство испытывало, вероятно, и саксонское министерство, когда сняло запрещение с его книги, мотивируя это тем, что она слишком абсурдна, чтобы быть опасной. Мудрое «начальство» оказалось правым: Штирнер не стал опасным , для правительства.

Штирнер... был совершенно забыт... Лишь после того, как философия Ницше... совершила свое триумфальное шествие по миру, выплыло имя Штирнера...

Как раз для нашей эпохи Штирнер был бы хорошим воспитателем; он на удивление современен, даже злободневен; но наше время недостаточно свободно для этого. Подумайте только, какой вид будет иметь наша современность, представшая перед судом истинно свободного духа! Как и прежде, в полной силе остается цитата Штирнера, разумеется, не только для пруссаков: «Каждый пруссак носит в груди своего жандарма». Он утешается будущим: люди будущего будут бороться за такую свободу, потребности в которой мы теперь даже не чувствуем.

Произведение Штирнера... было самое смелое и самое свободное деяние мысли той смелой и свободной революционной эпохи. Большое заблуждение считать Штирнера, по существу, антисоциалистом потому только, что он называет социалистов из-за отсутствия собственности у единичной личности нищими. Вообще его нельзя назвать систематиком или теоретиком какой-либо теории или направления: он берет ценное всюду, где его находит. Так, признает он коммунистические и социалистические принципы, коммунистические экспроприации и свободные ассоциации, для того чтобы устранить частную собственность и вредную, нецелесообразную конкуренцию. Но он — смертельный враг социалистического государства, коммунистического общества, так как он смертельный враг всякого государства, всякого общества. Ибо всякое государство — автократическое, аристократическое или демократическое — есть деспотия, должно быть деспотией,

порабощающей индивида и лишаящей его права на своеобразие и самоопределение. Индивидуалистический анархист Штирнер находится со своим отрицающим государство индивидуализмом в лучшем современном обществе.

...Штирнер ожидает блага от «союза эгоистов», от свободных ассоциаций... Он издевается над радикальным либерализмом его времени, который считает возможным абсолютную свободу. Человек как социальное существо - а «общество — наша естественная среда» — видит свою волю, свою свободу необходимым образом ограниченными. Штирнер сам указывает на то, что это, естественно, будет иметь место и в выставленном им как идеал, основанном исключительно на личном интересе свободном союзе. Но своеобразие, с которым государство не считается, остается в нем сохраненным, и оно, оно именно, и должно образовать основу в любое время могущей быть расторгнутой связи; член союза сам гарантирует себе свою свободу на своеобразие. Государство не терпит, чтобы свободная личность говорила ему: «Отойди от солнца». Государство хочет лишь себя, своего существования, своих целей.

...Индивидуализм Штирнера возмущается против насилия среды, коллективного духа, коллективной психики, против продуктов государства, общества. В этом заключается глубокая основа его теории союзов: этот всевластный дух коллективности должен быть сломан, это мистическое единство разрушено. Свободные союзы должны либо совсем воспрепятствовать его образованию, либо действовать децентрализуя, разлагающе.

Штирнер ведет исполинскую борьбу за освобождение человеческого «я» от всякого и каждого авторитета, выступающего абсолютно и священно с претензией быть обязательным для каждого. Вместе со святым падает и грех, с сознанием святости — сознание греховности. Практические последствия, разумеется, огромные. Штирнер... отрицает всякую власть — божескую и человеческую, государственную, правовую, моральную, религиозную, даже власть разума и истины. Он предпринимает этим самую крайнюю революцию, какая вообще только возможна... Все святое, то есть абсолютное, установившее свою суверенность относительно «я», как скала, для него не что иное, как призрак, привидение, существующее лишь для тех, кто верит в привидения...

Как глубоко и грандиозно понимает Штирнер «я» как творца своих созданий, связанных, действующих, следуя определенным, устойчивым идеям, догмам. Свободная личность, как он ее понимает, есть гений, художественно противостоящий миру.

На... превозношении единственности, глубоком отличии по существу, покоится штирнеровское отрицание морали. Это не нигилизм, не беззаконный произвол, а субъективизм.

Штирнер видит в требованиях, предъявляемых «идеалами», всемирно-историческое проклятие человека, основную иллюзию, совращающую его с пути само-и миронаслаждения, радости жизни. Идеальные требования не делают людей лучше и счастливее, а, наоборот, делают их несчастными и дурными; на протяжении истории человечества они стоили бесчисленных жертв. Как категорический императив в самом сердце человека они приводят к мучительному раздвоению индивида, как господствующий, или борющийся за господство,

религиозный, моральный закон разума они приводят к распрям с другими, к фанатизму нетерпимости, к инквизиции и гильотине.

Бесконечной любовью к людям проникнута книга этого апостола эгоизма, этого грозного разрушителя. Все его революционное миросозерцание, его решительное отрицание святого покоится на основе величественного оптимизма; если не понимать этого, то нельзя понять его точку зрения... То, чего лишается у Штирнера святое, приобретает человек. Он верит в свободное стремление людей к развитию, без опеки ригористического фанатизирующего категорического императива. Он верит... в прирожденный аристократизм человеческой натуры, в ее естественный разумный инстинкт, в способность человека быть хранителем человеческого и человеческого...

После уяснения себе произведения Штирнера можно понять решение саксонского королевского министерства: оно слишком абсурдно, чтобы быть опасным. «Единственный» не мешает правительственным кругам; штирнеровская критика имеет всемирно-исторический характер; она рассматривает вещи под углом зрения изменения, под углом зрения изречения: «Все течет». Существующее для нее безразлично, она считается с совершенно другими факторами, а не с реальной политикой. Штирнер не временный, а вечный революционер; вот почему он и не принимал участия в революции 1848 года.

Книга его не создана для того, чтобы стать популярной: она слишком глубока и слишком свободна, следовательно, слишком крайняя.

Его учение насквозь демократично, и все его симпатии на стороне пролетариата, так что совершенно непонятно, как некоторые критики, введенные в заблуждение индивидуалистическими понятиями, хотели сделать его апологетом буржуазной конкуренции. Подобное суждение — исключительно по внешним признакам - шаблонно и невыносимо банально. Вся его книга полна пламенных призывов к современникам, в особенности к рабочим... «Станьте эгоистами», — таков категорический императив Штирнера. Если бы книга его называлась: «Миллион единственных и их собственность», то это вполне соответствовало бы собственному смыслу его слов и предотвратило бы многие ложные толкования.

Дитцен Эжен. Макс Штирнер и Иозеф Дитцген

Статья Е. Дитцгена, немецкого социалиста и сына известного издателя-социалиста И. Дитцгена, опубликована в Локарне в 1905 г. в книге его отца.

Сочинение Штирнера «Единственный и его собственность» напоминает в своих основных положениях и откровенной защите принципа личности «Книгу о Государе» Макиавелли. Штирнер — самый последовательный современный поборник индивидуалистически-анархического или буржуазного образа мышления, чтящий такие литературные величины, как Шопенгауэр, Гартман, Ницше, Гауптман, Ибсен, Ломброзо, Д'Аннунцио, Толстой, Метерлинк.

Штирнер пробуждает мысль и действительный интерес только в отрицательной критике веры в творческую силу априорного или чистого духа. Но как только требуешь от него положительной критики предмета, так силы изменяют ему, он становится бесплодным и тоже одержимым. В этой области его уже давным-давно оценили — исторический материализм Маркса и Энгельса и дитцгеновская критика познания.

Так как ни христианство, ни либерализм, ни утопический коммунизм не могли постигнуть иллюзорности чистого духа и его понятий о Боге, свободе, нравственности, законе, государстве, обществе, авторитете и т. д., а пользовались им и его созданиями в качестве желанных соратников для принижения и порабощения индивидуума, то Штирнер объявляет войну этому призраку и его представителям. Однако Штирнер не знает того победоносного метода борьбы, при помощи которого Марксу и Энгельсу удастся сбросить тяжесть априористических представлений. Он не знает метода исторических доказательств, выяснения тех общественных условий, вместе с которыми исчезают и порожденные ими представления. Также не пришло ему в голову выковать могущественное оружие против пережитых воззрений, подобно Дитцгену, углубившему исторический материализм тем, что постиг гносеологический дух как в его общественно зависимом характере, так и в его космической связи с природой... Штирнер всего этого не делает, а просто-напросто показывает вред чистых понятий для легковверного индивида, не имея представления об общественном и космическом происхождении этих понятий. Вот почему он всегда остается в том же призрачном круге мыслей, что и его буржуазные враги. Соответственно этому проповедует он в качестве панацеи — и с тех пор ему следуют все анархисты — посадить на трон мира сознательно эгоистическое, стоящее над обществом само, то есть Единственного и его психофизическую силу, как силу индивидуальную, как своеобразие. С высот этого трона этот автократ и сверхчеловек должен будет пользоваться только индивидуальными

правами над природой и обществом, не имея никаких обязанностей.

...В своей тщетной борьбе с идеологически-спекулятивным образом мысли — фантомом чистого духа — он высказывает ряд мыслей, звучащих столь современно, делает пламенный призыв к самосознанию и самодоверию, к самостоятельности и самоосвобождению, протестует против рабского принижения личности религиозными, философскими, либеральными и социальными привидениями. В этом призыве к чувству собственного достоинства заключается значение произведения Штирнера, ибо этим он по крайней мере возбуждает сильное сомнение ко всякого рода призракам авторитета, рожденных априористической конструкцией божественно-клерикальной, морально- либеральной идеологией.

Мы находим у Штирнера удачные, теплые слова о пролетариате причем он, конечно, не понимает его исторической роли и значения как общественного класса и экономической категории.

Книга Штирнера одновременно с сильной стороной — отрицанием и осмеянием идеологически спекулятивных понятий, имеет и другую, слабую сторону — фантастическое прославление чистого эгоизма.

Тщетно ищет читатель в этой песне песней эгоизма какую-нибудь положительную точку опоры. Здесь нет ни почвы, ни границ. Штирнера не удовлетворяет эгоизм как незаменимое и здоровое орудие против лицемерного, сентиментального и рабского самоотречения, проповедуемого попами всякого рода,— нет, эгоизм понимается Штирнером столь преувеличенно-фантастически, что теряет у него все контуры и делается точно таким же призраком, как и поповско-либеральная свобода, законность, человечность, авторитет и т. д.

Подобно тому, как христианство обоготворяет Дух Божий, либерализм - дух личности, Гегель - абсолютную идею, Фейербах — человеческую любовь,- так прославляет Штирнер себялюбие. В его эгоизме сливаются и то, что имеет к нему отношение, и то, что к нему никакого отношения не имеет: любовь, самопожертвование, самоотречение, и даже самоуничтожение — все это входит в состав штирнеровского эгоизма.

Это характерное для Штирнера антидиалектическое понимание абстрактных понятий привело его к запутаннейшему представлению об эгоизме и силе единичных, освобожденных от общества индивидуумов, и вот отчего все его приверженцы, анархисты всех оттенков и сверхчеловека а la Ницше находятся не в ладах с трезвой логикой.

Штирнер рассуждает так: так как до сих пор из нравственности, порядка, законности, государства и т. д. делалось пугало, то — долой опасную ветошь!

В своем отсутствии критического анализа Штирнер приходит к бесплодному отрицанию. Но ему ничего не помогает: он не может освободиться от веры и прийти к знанию. Ибо для него остались загадкой космически и общественно зависимая природа индивида, как и тех абстрактных понятий. И, таким образом, беспомощно барахтается он в своих собственных силках. Ввиду того, рассуждает Штирнер, что при помощи тех ни либералами, ни им самим

не переваренных понятий одурачивают индивида, эти понятия вообще не имеют права на существование и уничтожаются просто всемогущим закланием Самого, Единственного. И подобная одержимость принимается всерьез анархистами и Ницше и его последователями!

Книга Штирнера сводится, таким образом, к причислению и лику святых чистого Само. Это - *idie fixe* «Единственного» и его незавидной «собственности».

Разумеется, мы, вместе со Штирнером, решительные противники поповски или некритически употребляемых понятий, но вместе с водой мы не выплескиваем ребенка. Если бы сам Штирнер не остался в тисках поповских понятий, то он быстро покончил бы со святостью понятий, исследовав и показав их, в зависимости от места и эпохи, священную, то есть благодетельную природу.

В своей борьбе за позитивное мировоззрение Штирнер вследствие недостаточного изучения законов мышления и общества не уясняет себе положения индивида относительно общества и природы. Это основная причина его бессилия при попытке найти здоровое ядро в критикуемых им понятиях. И если он постоянно защищается броней рыцаря честного эгоизма, то это только вполне последовательный акт полной безнадежности и преклонение перед непобедимыми привидениями.

Правда, он видит взаимодействие духа и тела и их обоих относительно общества и природы и, следовательно, и их взаимную зависимость, однако, он не уясняет себе значения и роли отдельных факторов в этом отношении, ибо он за фактическим взаимодействием и противоположностями явлений не видит их столь явное — общественное и космическое — единство... Штирнеру недостает понимания диалектики вещей и мыслей. Поэтому он не понимает также и того, что индивидуум, будучи продуктом природы, столь неразрывно и столь разносторонне связан с природой, что его возрастающие своеобразие и мощь обусловлены все усиливающимися пониманием и использованием этой естественной зависимости. Он не понимает также того, что подобное понимание и использование принадлежит индивиду не как единичному индивиду, а как члену общества и природы, ибо единичная личность только тогда и благодаря этому может существовать, развиваться, приобретать и увеличивать свое могущество. И в заключение ему остается неизвестным и то, что общество и составляющие его «я» определяются в исторической самобытности из бытия главным образом степенью развития общественных сил производства...

Койген Давид. К предыстории современной философии социализма в Германии

Работа философа-неокантианца Д. Койгена вышла в Берне в 1901 г., разбору философии Штирнера посвящены с. 119 - 146.

Философия индивидуализма

Штирнер принадлежит более современности, чем истории..; он помышляет только о самонаслаждении, «эгоизме» сильной личности... только «я» —своеобразный, специфический человек, — строящее все на самом себе, в состоянии даровать полное счастье,— повторяет на различные лады аристократ-пролетарий Штирнер... Макс Штирнер предвозвестил (или, по крайней мере, хотел это сделать), с одной стороны, сам того не зная, борьбу пролетариата за эмансипацию, с другой стороны, — свободную самостоятельную деятельность индивидуальности иообще.., которая принадлежит далекому будущему...

Штирнер не знает пощады идеализму; он не может ему простить его прошлого господства и провозглашает главнейшую и сильнейшую основу идеализма — дух, мышление — величайшим тираном... Борьба должна вестись теперь главным образом, даже исключительно с «призраком», и все это во имя единичного «я».

Штирнер... объявил действительно истинным не всеобщего человека, вовсе не существующего... а индивидуального человека, самобытное «я»...

Штирнер - антипод Бруно Бауэра. Бауэр стремится сделать из «я» «человека», Штирнер, напротив, делает из человека «я». То, что для Бауэра является пределами человека, для Штирнера до известной степени представляется созданием суверенного «я»... Если Бауэр мечтал иногда о «свободном государстве», долженствующем служить «человечеству», то Штирнер находит, что не стоит труда думать о таких планах...

Единственный... походит более на зверя, которому дела нет до идеологии, каковы: государство, нравственность, уголовный кодекс и т. д., на «просто живое существо», чем на

своеобразного человека... Два момента привлекает во внимание Штирнер: с одной стороны, «я», освобожденное от всего чуждого индивиду, от всего не вытекающего из его своеобразия, психической или идеологической природы, с другой — эгоизм этого грубого «я». Таким образом, как кажется, совершенно отвергается факт противоречивости природы человека и выдвигается предположение, что слабость человека, то есть чувствительность к зависимости от чего-либо, может и должна быть устранена. Провозглашается суверенно господствующая, сильная личность.

Эта теория индивидуальности в своей основе, думаю я, чисто психологическая, ибо в конечном итоге все сводится к чувствованию «я»...

Штирнер хотел освободить человечество от действия идеологии, но ему не доставало исторического смысла и ясного представления об общечеловеческих и специфически-исторических идеях, и он становится, сам того не зная, из разрушителя идеализатором идеологии. Враг *idee fixe*, он в действительности сам становится одержимым одной из них. Но в плену лишь одной такой идеи он становится самым последовательным немецким философом нашего столетия. Исполненный желанием разложить все идеальное и поставить на место якобы воображаемых интересов единичной личности действительные, нерелигиозные, как выражается Штирнер, интересы, он выражает лишь общую тенденцию к отрицанию своей эпохи, и вновь видна у него одна из сторон марксизма. Из борьбы единичных личностей за их существование, за их собственность светит уже теория классовой борьбы Маркса, с другой стороны, однако, открываются настежь двери для безудержных принципов либерализма, свободной конкуренции и т. д. Штирнер — отчасти предшественник социологического дарвинизма...

В своей сущности содержание Штирнеровской индивидуальности — эгоистическая, освобожденная от лежащих вне ее сил воля — есть идеологическая точка зрения...

Макс Штирнер был могучим предшественником нашего юного, идущего навстречу богатому будущему ренессанса.

Штирнер является прежде всего (хотя и бессознательно), выражаясь конкретно, философом люмпен-пролетариата и вообще пауперизма — тех слоев рабочей массы, которые находились в современной ему Германии на самом низком моральном и материальном уровне. Штирнер, с одной стороны, умственно вырос под впечатлением Германии так называемого первоначального накопления, с другой, однако, он обратил свой взор в далекое будущее, в социалистическую эру. Ибо социализм носит в себе, как известно, элементы «единичной личности». И эта единичная личность лишь тогда получит полное развитие, когда «эгоисты» «системы» Штирнера станут для нас столь же непонятными, как непонятна для нас теперь проповедь Толстого (о его идеализации «мужика» мы здесь не говорим). «Единственный» Штирнера и «непротивление злу» Толстого несвоевременны, и с исторической точки зрения, как и под углом зрения практики, они — недоноски. Лишь тогда, когда человек перестанет понимать, что значит эксплуатировать своего так называемого ближнего и искать и находить наслаждение в этой хозяйственно-правовой эксплуатации, — лишь тогда создастся место для безудержных потребностей «единственного»... Штирнер и Толстой встретятся, и оба они будут дивиться пониманию социализма, сумевшего вовремя

спаять в одно «эгоизм» и «братскую любовь», как этого требует научный принцип неомарксизма — эволюционизм. Все же настоящее или будущее не принадлежит капризному, метафизическому Единственному Штирнера. Но большой заслугой Штирнера останется то, что он направил наше внимание на нравственные ценности и филистерство (независимо от способа, каким это произошло), пробил путь своеобразию и что он — а это имеет специальное отношение к нашей теме — вел самую крайнюю, хотя и не особенно успешную, борьбу за реальный позитивизм.

Крейбиг Йозеф. История и критика этического скептицизма (выдержки)

Крейбиг И., австрийский философ и ученый; работа опубликована в 1896 г. в Вене.

Этический скептицизм новейшего времени проникнут индивидуализмом. И либерализму, и социализму, и новому конституционному государству бросают один и тот же упрек: они — системы доктринерского господства понятий и идей, подавления сильной индивидуальности и всякого свободного развития сил во имя застывших форм. Против либерализма и его морали гуманности выступает эгоистический индивидуализм Макса Штирнера... Родственно ему, но несравненно глубже, ницшевское прославление личности, сильной и мощной личности — в противоположность современным принципам нивелировки и морали сострадания... Прошло пятьдесят лет, полных событий и значения, с тех пор как прогремело имя Макса Штирнера, и теперь, если не обманывают нас внешние признаки, вновь настало время для всеобщего признания его учения и интереса к нему. И это не без основания. Творение Штирнера, труд его жизни, есть евангелие самых радикальных и смелых, какие когда-либо провозглашались, форм эгоизма и индивидуализма; и по направлению оно примыкает к Ницше, имеющему теперь особенный философский интерес. И эта книга со своей воспламеняющей силой и, к сожалению, дурно направленной гениальностью, может быть сравнима с огненными взрывами его современного брата по убеждениям и принадлежит поэтому к философии культа сильной личности.

Книга Штирнера «Единственный и его собственность» ставит себе целью показать, что мораль есть призрак, который одурманивает одержимых, и заодно с нею он хочет уничтожить навсегда все научные, религиозные и политические идеалы. Для того, чтобы понять эту точку зрения, необходимо знать направления и стремления его современников, и прежде всего эволюцию Фейербаха.

Мы не боимся упрека в том, что привели в систему учение Штирнера; наша работа была сопряжена с такими трудностями, о которых может иметь понятие только тот, кто пробовал привести в порядок и взаимоотношение мысли, разбросанные в этой длинной, местами чрезвычайно сухой и трудной для понимания книге. Но это безусловно можно сделать. И

прежде всего из потока мыслей выдвигаются две основные гранитные колонны:

«Я» создает мир — основной тезис теоретической философии Штирнера;

«Я» создает ценности — основной тезис его практической философии.

Первое положение родилось из учения Фихте, которое, со своей стороны, — дитя кантовской критики разума. Кант¹¹² учил, что данное содержание явления получает форму благодаря интеллекту, «я». Фихте, однако, говорил, что не только форма, но и материя, не «я», исходит из «я». Наконец, Штирнер на место фихтевского творческого абсолютного «я» ставит индивидуальное «я», творящее и разрушающее. Творчество надо понимать в смысле Фихте: так как причинность есть форма интеллекта и не может быть приложима к вещи в себе, то вся множественность опыта, мир феноменов не могут быть объяснимы как действие вещи в себе, а должны быть проявлением интеллекта. Посему «я» есть творец феноменов, мира и т. д. У Штирнера оно — индивидуум, единичное «я». И именно единичное «я» есть творец, ибо только оно познается нами как действительно существующее, а абсолютное «я» есть только один из продуктов нашей мысли, образование нашего интеллекта (воображение, призрак).

Штирнеровский принцип разрушения может поэтому иметь только тот смысл, что вещи благодаря тому, что они познаются как создание нашего «я», прекращают свое бытие вне нас и, следовательно, разрушаются как существования.

Соответственно этому объясняется и второй основной тезис Штирнера: единичное «я» создает ценности. «Я», которое знает лишь самого себя и свои продукты, замкнуто в себе самом и изолировано еще более, чем лейбницевская [113] монада. Оценка может иметь место лишь по отношению к «я»; ценности, как таковые, т. е. самостоятельные, не мыслимы. Они — призраки, привидения. Сущность эгоизма состоит в отрицании существования абсолютных ценностей.

После этого нашего понимания основных мыслей Штирнера мы видим, однако, у него еще один необъяснимый остаток: самоуничтожение, самоистребление, о котором он говорит во многих местах. В неясных заключительных словах, в которых дается сжато лишь самое существенное, еще раз говорится о « смертном творце, который сам себя уничтожает ». Что должно это означать? Уяснение, кажется нам, можно получить из одного положения, в котором Штирнер говорит о том, что и критика сама имеет предпосылку, ибо она предполагает, что оценка критики стоит выше «я». Но он (Штирнер) ничего не устанавливает в качестве предпосылок, даже и свое собственное «я». «Я не предполагаю себя, потому что ежеминутно утверждаю и создаю себя, и только тем становлюсь «я», что не предположен, а установлен, и опять-таки в тот момент, когда устанавливаю себя, то есть я одновременно и творец, и создание». Положение довольно причудливое. Нельзя не воскликнуть: «О святые гегельянцы!» Весь ход мыслей полон противоречий. Устанавливающее и установленное не могут быть одним и тем же — просто по закону противоречия. Если бы все же мы хотели за установленным «я» видеть второе, становящее, «я», то такой процесс продолжался бы бесконечно. Во всяком случае приведенное положение Штирнера дает некоторое разъяснение нашему вопросу: чтобы начать

совершенно без предпосылок, индивидуальное «я» должно сначала не иметь никакого содержания, должно быть «Ничто», как выражается сам Штирнер. С другой стороны, чтобы закончить свое существование, иметь исключительно собственное содержание, «я» должно в итоге вновь совершенно потерять всякое содержание, то есть все содержание «я» должно быть разрушено, благодаря чему «я» возвращается в ничто, уничтожает, разлагает себя. Самый процесс разрушения может считаться расточением жизни, прожиганием жизненной силы.

Быть может, наше толкование трудности не будет найдено вполне удовлетворительным, но оно кажется нам единственно возможным, если не выйти из затруднения (что, собственно, не является выходом), приняв мысль о самоуничтожении за нелепость, не понятую Штирнером.

Метафизическая точка зрения Штирнера, как уже было рассмотрено, есть безусловный индивидуальный идеализм (идеализм, понимаемый в теоретико-познавательном смысле).

Это основное воззрение было уже не раз подвергнуто основательному исследованию с гносеологической точки зрения, и если бы мы снова хотели подвергнуть его критическому анализу, то это было бы повторением уже давно известных рассуждений. Но если бы нам удалось показать, что метафизическое учение Штирнера в области этики вовсе не должно привести к эгоизму, то в этом смысле мы бы исполнили нашу задачу. И вот это доказательство мы и попытаемся дать ниже.

Поищем сначала общую платформу, которая признавалась бы Штирнером или в которой он по крайней мере не усомнился,— для того, чтобы получить отправную точку для нашего исследования. Штирнер решительно допускает, что «добро» в смысле человеческой радости есть то состояние, следствием которого являются действия из сочувствия, имеющие целью умножение наслаждения или уменьшение страдания других. Выражаясь кратко, людьми могут двигать три рода импульса:

1. Наслаждение от представляемого (ожидаемого) наслаждения и боль от представляемой (ожидаемой) боли, причиненной непосредственно данной личности.
2. Наслаждение от представляемого наслаждения других — сорадость — и боль от представляемой боли другого — сострадание.
3. Наслаждение от представляемой боли других — жестокость — и боль от представляемого наслаждения других — зависть.

Первая категория мотивов этической ценности не имеет, поскольку она берется без отношения к благу или страданию других; вторая соответствует хорошему, третья — злему побуждению в нравственном смысле (термин «побуждение» понимается как длительное направление воли). В переносном смысле мы должны обозначить нравственно хорошими и

те действия, которые вытекают из наслаждения от наслаждения другого и из боли от боли другого, и не только действия, но и носителя их; другими словами, мы должны распространить этический критерий как на действия, так и на действующего. Во всех случаях к действию подвигает собственное чувство наслаждения или боли, только возбудитель бывает различный. Но тогда выполнено метафизическое требование Штирнера, чтобы только собственные чувства индивидуального «я» и только собственные мысли его являлись импульсами.

Если бы побуждения, зарождающие собственные чувства, вели к хорошим поступкам, но при этом были бы чисто субъективными явлениями и не имели бы никакого отношения к объективному миру, то выставленный нами критерий ничего не потерял бы в своей силе. Убеждения, действия, лица, как и прежде, подошли бы к одной из трех категорий. Самый радикальный субъективист и идеалист ни на йоту не может отвергнуть это положение с гносеологической стороны.

До сих пор мы нарочно ни слова не говорили ни об эгоизме, ни об альтруизме. Но теперь надо рассмотреть второй вопрос: разве всякий, кто следует только собственным чувствам и собственным мыслям, есть эгоист, а его убеждение - безусловно эгоизм? Штирнер отвечает утвердительно на этот вопрос, без всяких ограничений. Мы отвечаем отрицательно, и не без основания. Название «эгоизм» имеет у Штирнера (и у Кропоткина) двойное значение: употребленное во зло — широкое, и правильное — узкое. Что каждый субъект может иметь только собственные представления и чувствовать только собственные чувства и не переживает эти феномены в душе другого,— это психологический неоспоримый факт; но этот общий основной факт не должен быть назван эгоизмом, как делают это Штирнер и другие. Подобное определение при сравнительном исследовании тотчас же будет найдено неосновательно широким, столь широким, что оно никогда так не понималось ни строго взвешивавшими термины этиками, ни в обыденном словоупотреблении. Для того факта, что можно переживать лишь собственные психические феномены, мы предложим дать название: «границы я» (Ichgrenze); эгоизмом же в узком, правильном объеме понятия мы назовем то состояние, при котором наслаждение или боль от собственного чувства развивает непомерную двигательную силу по сравнению с соперничающими наслаждением и болью других при подобных же чувствах, значит, эгоизм предполагает борьбу мотивов к различным действиям. Если, например, сытый ожидает наслаждения от какого-нибудь блюда и оставляет его себе, не отдавая этого блюда голодному и представляя себе при этом интенсивное наслаждение последнего от насыщения, то это состояние, из которого вытекает такой образ действий, мы назовем эгоизмом...

Само собой разумеется, что все поступки, вытекающие из сочувствия, должны быть при более узком определении характеризованы как неэгоистические. Но если Штирнер возражает, что, принося жертву любимому человеку, индивид думает не о наслаждении этого любимого человека, а о своем собственном, то это специальный случай, не уничтожающий этический критерий. Штирнер говорит, например: так как я не переношу вида горя, вида морщин на любимом челе, то поэтому я ради себя сглаживаю их поцелуем. Я хочу прогнать свое горе. Это же положение, более точно психологически, может быть выражено следующим образом: так как я чувствую страдание при взгляде на морщины на любимом челе, то я сглаживаю их поцелуем, чтобы устранить мою боль, мое страдание.

Проанализируем этот случай. Конечно, моя боль руководит мною как непосредственный импульс к действию, а не боль другого, представление о которой есть причина моего страдания. Моя боль (сострадания) уничтожается посредством уничтожения боли другого, причем поцелуй служит средством к цели. Благодаря оттенку, который дается здесь словам «я» и «мне», кажется, будто здесь имеет место эгоистический образ действий. Но, как уже объяснено выше, то обстоятельство, что непосредственный импульс к действию есть собственное чувство, не должно называть эгоизмом. Эгоизма в узком смысле нет в данном примере. Здесь ведь нет никакой борьбы между болью от собственной боли и болью от боли другого. Подобная борьба была бы только тогда, когда боль от собственной боли и боль от боли другого побуждали бы к различным действиям. Но здесь одно чувство не должно преодолевать другое, а потому не может быть и речи об эгоизме.

Иначе обстоит дело с тем, «хороший» ли поступок тот поцелуй Штирнера в этическом смысле. Таким он не является, ибо для квалификации его в этом смысле нужно было бы, чтобы целью поступка было устранение не собственной боли, а боли чужой — чтобы это было мотивом. Чтобы иметь этическую ценность, случай должен был произойти так: я чувствую при взгляде на полную печали морщину любимого человека боль (сострадание), и для того, чтобы устранить боль любимого человека, я поцелую сглаживаю морщину... я устраняю его боль. Образ действий Штирнера, по его описанию, наоборот, вытекает из собственной боли, т. е. (так как борьбы между мотивами и различными действиями нет) это индифферентизм. Вставлять же между состраданием и действием размышление о своем собственном чувстве — можно только в безусловно неестественном и исключительном случае, и его нельзя принять за психологический закон, как хотел бы того Штирнер: подобное размышление легко может при сильно развитом себялюбии следовать за действием, но после того, как оно уже совершилось. Штирнер, конечно, может воображать, что размышление имело место уже непосредственно перед действием. Но каждый психолог знает, как неизбежен самообман, когда отдают себе отчет в мотивах совершения действия. Если же мы, несмотря на это, примем, что Штирнер верно описал свое психическое состояние во время совершения поступка, то тогда в своем примере он дал картину индифферентизма, но не эгоизма.

Резюмируя сказанное, мы должны признать, что ни индивидуально-идеалистическая метафизика, ни психологический анализ не должны привести к тезису об эгоизме, если верно определить понятие эгоизма.

Критерий для разграничения индифферентных, добрых и злых поступков остался непоколебим.

Штирнер говорил так зло об альтруистической любви, потому что она, по его мнению, есть заповедь, догмат, долг,— словом, нечто принудительное. Это, конечно, объясняется некоторыми тенденциями сорок восьмого года. Для нас эта экзальтированная боязнь принципов, отзывающихся враждой к свободе, имеет лишь исторический интерес.

Гораздо сложнее обстоит дело со вторым вопросом основания этики: почему нужно предпочитать доброе злему — если мы хотим найти ответ на него у Штирнера. Основой штирнеровской положительной философии является, как уже сказано, следующее

положение: «Эгоистично — это значит ни одному делу не приписывать собственной или абсолютной ценности, а искать его ценность в себе самом». Индивидуальное «я» создает не только мир, но также и ценности. В создании ценностей лежит другая — практическая сторона мировоззрения эгоизма в распространенном (употребленном во зло) толковании его у Штирнера.

На первый взгляд кажется, будто основа морали потеряна, если не будет опровергнуто отрицание существования какой-нибудь внеличной ценности. Ибо ценность добра, его преимущество над злом, по мнению многих этиков, не должны быть предоставлены произвольному признанию или отрицанию единичной личности, а должны быть отчуждены от индивидуального, сделаны объективными,— словом, должны получить, в качестве «ценности по себе» всеобщее, абсолютное значение. Возможно ли по отношению к Штирнеру, с циническими издевательствами нападавшему на всякую ценность «по себе», подобное доказательство, или же должно выстроить более скромный, но зато и более прочный фундамент для этики? Посмотрим.

Прежде всего следует иметь в виду партийность Штирнера. Для каждой индивидуальности с более или менее злыми свойствами он умеет находить оправдывающее, защищающее объяснение — для соблазнителя девушек, Нерона, и прочих опасных типов; только нравственная личность не находит у него снисхождения. Он ненавидит пахнущую ладаном святость пассивной добродетели; но еще более ненавистно ему мужество горячего, сильного, нравственного характера, умеющего приносить жертвы. Но ему, проповедовавшему полнейшую внутреннюю свободу, менее всего подходило смеяться над личностью, утверждающей себя с силой нравственности, личностью, суверенно поднявшейся над мещанством очага и низменным счастьем с проститутками, до тонких аристократических воздушных сфер. Он называет такого человека одержимым. Мы поднимем брошенную им перчатку.

Не трудно найти центральное слабое место в учении Штирнера: это — наивный индетерминизм. Он распространил понятие свободной воли — в противоположность Ницше — даже на область логики. Истина есть для него создание «я». Ее можно признать, ее можно и отвергнуть — в зависимости от собственной выгоды. «Я» стоит выше законов мышления, выше очевидности, ибо ничто не выше «я».

Но что, если противоположности: «выше» «я» и «ниже» «я» вовсе не исключают друг друга, не исключают третьего? Разве логический фундамент (законы мышления и очевидность) — если он не стоит выше «я», что допускается нами — должен непременно стоять «ниже» его, то есть должен быть предоставлен произволу единичной личности, должен потерять свою всеобщность и необходимость? Существует еще третье: фундамент находится в «я».

На словах, и очевидность, и законы мышления могут, конечно, отрицаться, но не в самом мышлении. По отношению к очевидности математических суждений и известным законам мышления не может быть и речи о какой-либо свободе воли. Но даже при суждениях по

вероятности не может быть произвола...

Как же обстоит дело с ценностями? Находятся ли они выше «я», ниже его или в нем самом? Учение о детерминизме ярко освещает природу ценности: для каждого индивида оценка обусловлена его психической организацией вполне определенным и, значит, необходимым образом.

Вот почему и для этических ценностей этический фундамент получает место вне «я», соответственно месту, занимаемому логическим фундаментом... Во всяком случае и Штирнер принужден мыслить и чувствовать в том смысле, что добро хорошо, и как таковое оно лучше зла: эта оценка соответствует закону противоречия в области логики и не зависит от произвола отдельных «я».

Штирнера запугивают слова: «по себе», «для себя», «абсолютно», «свято». Их можно спокойно избегать. Основные этические оценки, которые могут быть сравниваемы с законами мышления, конечно, не имеют значения вне человека, независимо от него, в мире по себе. Они имеют значение для человека, для совокупности индивидов рода «человек»...

Может случиться, что, вопреки всем рассуждениям, всем указаниям на самособлюдение, какой-нибудь Штирнер будет утверждать: я не признаю превосходства ваших фундаментов, ваших оценок. Тогда это можно рассматривать только как психическую болезнь; и подобно тому, как у математики не будет отнята ее необходимая всеобщность, если какой-нибудь безумец будет утверждать, что суждение дважды два — четыре не очевидно, так же мало станут и этические основы призраком, привидением, если «Единственный» наложит на них свое отрицающее «нет».

Но что остается после всего этого от тезиса об эгоизме?

Не забудем в пылу битвы, за что мы должны благодарить Штирнера: он побудил предпринять заново исследование некоторых важнейших философских проблем с определенной, очень значительной стороны. Надо безгранично ценить то, что человечество время от времени пробуждается от «догматического сна», ибо то, что оно выносит невредимым из пожара скептицизма, является уже верным, положительным даром, добытым честным трудом.

Кроненберг Макс.

Современные философы (портреты и характеристики). Отрывок о Штирнере

Работа немецкого профессора философии М. Кроненберга опубликована в 1899 г. В Мюнхене.

Нельзя упускать из виду, что «Единственный» появился в 1844 году. Штирнер — один из буревестников революции 1848 года, быть может, самый радикальный из всех, если и не самый влиятельный, поскольку дело касается ближайших практических последствий для революционного движения. Сочинение Штирнера — крик угнетенной индивидуальности против пред- мартовского деспотизма, громкий протест против порабощения индивидуума, но также и протест против того либерализма, который, не имея силы сам завоевать себе свободу, несмотря на все разочарования все же ждал ее как подарка сверху... Но прежде всего Штирнер глубоко чувствовал и понимал противоречие между стремлением к свободе и существующей «свободой», между идеалом и действительностью. В течение тех десятилетий, которые предшествовали революции 1848 года, повсюду измышляли самые красивые мечты о будущем человечества, призывали к его прирожденной свободе, к правам человека, гражданина, немца, но эти представления лелеяли или их смели лелеять только как представления, как недействительное, как продукт мысли, как теорию, над которой смеялась практика... Ибо, ничуть не заботясь об этом, полицейские «Священного Союза» делали свое дело, давили малейшее проявление свободы и наполняли тюрьмы пионерами-борцами за «человечество» и «права человека». Борцы имели за собой право в «представлении», идею, идеал; их же противники — беспощадную силу-эгоизма, и успех их научил, что в действительности «право» остается за силой. Это сознание раздвоения между идеей и грубой действительностью глубоко овладело Штирнером; но вместо того, чтобы попытаться дать ему разрешение, он просто отбрасывает его от себя с иронической усмешкой, став выше его, или, скорее, он только высмеивает тогдашнее стремление к свободе, чтобы выступить как *advocatus diaboli** своего собственного эгоизма. В этом отношении Штирнер — настоящий представитель своей эпохи, в которой мировая скорбь

овладела многими из лучших людей, та мировая скорбь, которая происходит только от глубокого потрясения при виде противоречия, которого нет сил разрешить. И книга Штирнера отмечена грустью, которая так присуща стольким носителям мировой скорби: Мюссе, Байрону, Леопарди. Но его психика имеет особенно интимное родство с Гейне. Гейне старается защититься от мучительного противоречия между романтикой и холодным сознанием разума, между фантазией и действительностью тем, что иронизирует над романтической тоской, к которой его так страстно влекло в глубине его души; там, где она неожиданно выступает, он старается уничтожить ее язвительной и холодной насмешкой. Это — не юмор, который, беря противоположности в их крайностях, старается нежно примирить их; это — холодная ирония, безжалостная насмешка, резкий тон которой показывает, что она исходит из расчлененной глубины, в которой еще остается противоречие. Это мы видим и у Штирнера. Страстная жажда свободы овладевает его душой, но, видя резкое противоречие между стремлением, представлением и действительностью, он прибегает к иронии, он бежит от самого себя и высмеивает то, что в душе глубже всего его трогает. Идея истинной свободы низводится им до шутовского привидения, до измышления мозга, и этим самым он успокаивает свою собственную тоску по свободе; он поступает по известному мудрому правилу Гете — смиряться в целом, чтобы возвыситься над ним в частности, и он решительно становится на сторону силы, эгоизма... С другой стороны, этот последовательный эгоизм у Штирнера — нечто большее, чем только выражение преходящего или даже постоянного настроения; эгоизм расширяется у него — и благодаря этому создается непримиримое противоречие — до целой теории, до выработанного мировоззрения. Штирнер считает не только свое «я» устанавливающим нормы, а требует, чтобы и все в совокупности стали эгоистами; но этим он тотчас же вновь уничтожает свою теорию в принципе, так как он опять-таки вновь выставляет идею, мысль, а именно — эгоизм как нечто обязательное для человека. В этом отношении, как и в других, воззрения Штирнера представляют собою замечательную аналогию с воззрениями Руссо, буревестника Великой революции 1789 года - Оба они развили свои субъективные воззрения, явившиеся главным образом продуктом глубоких чувств, до общей теории, которая поэтому вступила в резкий конфликт с действительностью. Оба хотят возвратиться к естественному состоянию человечества, оба требуют уничтожения культуры, какою она была до сих пор: Руссо — потому, что видел ее непримиримое противоречие с желанной целью, блаженством человечества; Штирнер — потому, что был исполнен всеобщим противоречием (и противоречие Руссо лишь частный случай этого общего противоречия) между целями совокупной культурной жизни человечества и хотением единичного индивидуума, между идеей и действительностью. Но одну картину естественного состояния рисует пророк оптимистического, мечтательного XVIII столетия и иную — представитель эпохи, в которой всюду прорвалась наружу мировая скорбь и пессимизм... У Штирнера - состояние первобытной дикости, борьба всех против всех, господство силы и беспощадного эгоизма, который возвышает сильного и безжалостно давит слабого — философская предпосылка современных социальных теории, примыкающих к учениям Дарвина. Если сравнить Штирнера с Руссо, то кажется, будто оба жили в двух совершенно различных мирах. Для одного — естественное состояние представляется непрерывной идиллией; для другого — непрерывной трагедией; один хочет покончить с дикими, себялюбивыми стремлениями человека посредством уничтожения культурной жизни; у другого эти стремления освобождаются от всех оков и цепей, и он надеется, что этим же самым путем он сумеет обеспечить полную свободу их проявления, поскольку они еще не уничтожены

общей жизнью культуры. Легко увидеть поэтому, что один думал и чувствовал, как поэт, в то время как на другого оказали большое влияние трезвые заключения современного естествознания.

Не надо долго думать, чтобы увидеть, насколько Штирнер стал в противоречие с действительностью, отрицая альтруистические стремления человека или рисуя их как заблуждения, для того чтобы доказать единое господство эгоизма. Этот последовательный эгоизм, как уже говорилось выше, полон внутренних противоречий, и он противен природе человека, который должен был бы сначала уничтожить все свои особенности и должен был бы перестать быть человеком, если бы захотел пренебречь культурной жизнью, которой управляют общие цели. Но, конечно, его безусловной заслугой... останется то, что он чрезвычайно ярко осветил противоположность между теми общими целями, которые мы называем идеями, и стремлениями единичной личности, вообще между идеей и действительностью. Ибо в одном пункте он вполне прав: те идеи свободы, добродетели и т. д., которые до сих пор управляют прогрессом человечества, сами по себе — нечто недействительное, только мысли, исходящие из духа единичных личностей, а поэтому как таковые — без принудительной силы. Вот почему к ним подходит то, что можно было бы поставить эпиграфом всего учения Штирнера — слова Мефистофеля о мертворожденном Гомункуле:

Im Grunde hängen wir doch ab
Von Kreaturen, die wir machten

В конце концов приходится считаться с последствиями собственных затей. (Пер. Б. А. Пастернака — Ред.).

«Но именно то обстоятельство, что эти идеи не царствуют вне нас, а находятся в общей сумме наших представлений, ясно показывают, что они необходимо вытекают из природы человека. Этот последний тем именно и. отличается от прочих живых существ, что может поступать не только бессознательно и инстинктивно, но и целесообразно, сознательно, представляя себе в своем духовном зоре, как цельную действительность, свои цели, желания, надежды, средства, могущие служить к их достижению, и пути, ведущие к ним,... это и есть то, что в узком смысле обозначают как идею или как идеал...»

Будем ли мы считать вместе со Штирнером такие идеи и вообще идеи, определяющие и направляющие совокупное действие людей, обманом, ибо их содержание трудно поддается определению и еще труднее осуществляется, а следовательно, они могут приводить к злоупотреблению безрассудностью и произволом? Или, наоборот, не должны ли мы при более внимательном рассмотрении, прийти к заключению, что этот последний факт так же мало может быть устранен, как и вся человеческая культура вообще, что поэтому надо эти идеи развивать все шире и шире, глубже и правильнее, и соответственно этому вводить их в действительность? Говоря вообще: нужно ли пренебрегать общими жизненными целями и идеалами потому, что со стремлением к ним неизбежны и заблуждения? Ответ несомненен. Склонность стряхивать с себя мучение заблуждений, прибегая к парадоксам и крайностям, разрубая узел, вместо того чтобы медленно его распутать, легко понятна там, где общее основное настроение овладело умами. В самом недавнем прошлом это настроение стало

господствующим, и этим объясняется тот факт, что мечтательно преподнесенные парадоксальные тезисы Штирнера или Ницше приветствуются столькими людьми, этим объясняются, конечно, и самые воззрения, провозглашенные этими современными пророками. Однако сколько бы истинного, остающегося ценным, ни заключалось в них, разум оказывается хитрым софистом, который, раз только они освободились от граней действительности, легко, слишком легко залетает ввысь и пустоту, чтобы околдовать следующих за ними ослепительным миражом. Но никогда мираж не становится более обманчивым и более опасным, чем тогда, когда показывает в сверкающем одеянии истины одно большое заблуждение, которое презрительно, торжествуя победу, возвышается над многочисленными отдельными ошибками, составляющими обычно предмет столь жарких споров.

Кропоткин Петр.

Современная наука и анархия (выдержки о Штирнере)

Работа русского революционера, теоретика анархизма князя П. А. Кропоткина (1842 - 1921) впервые опубликована в 1912 г. в Англии; приводится отрывок из главы «Анархия».

В Германии, в противовес государственному коммунизму Вейтлинга, находившему довольно многочисленных сторонников среди рабочих, один немецкий гегелианец, Макс Штирнер (его настоящее имя Каспар Шмидт), опубликовал в 1845 году свою работу «Единственный и его достояние», которая несколько лет тому назад была, так сказать, вновь открыта Маккаем и произвела большой шум в наших анархических кругах, где некоторые смотрели на нее как на своего рода манифест анархистов-индивидуалистов.

Работа Штирнера представляет собой возмущение против государства и новой тирании, которая установилась бы, если бы государственному коммунизму удалось восторжествовать. Рассуждая как истый метафизик-гегельянец, Штирнер проповедовал возрождение человеческого Я и «главенство» отдельной личности. Таким образом он приходил к проповеди «аморали», то есть отсутствия нравственности, и «сообщества эгоистов».

Ясно, однако, как на это уже указывали писатели-анархисты и еще недавно французский профессор В. Баш (Basch) в своем интересном труде «Анархический индивидуализм: Макс Штирнер» (Париж, 1904 г.), что этот род индивидуализма, требуя «полного развития» — не для всех членов общества, но только для тех, которые будут признаны самыми способными, не заботясь о развитии всех, — является скрытым возвратом к существующей теперь монополии досуга, обеспеченности и образования в пользу небольшого количества людей под покровительством государства. Это не что иное, как «право на полное развитие» для привилегированного меньшинства, то есть право, которое только и может существовать при условии его обеспечения государством.

Действительно, допустив даже, что подобная монополия желательна, что было бы совершенно нелепо, она не могла бы существовать без покровительства подобного

законодательства, без власти, организованной в государстве. Таким образом, требования индивидуалистов вроде Штирнера обязательно приводят их обратно к идее государства и власти, которую они сами так хорошо критикуют. Их положение, подобно положению Спенсера или школы буржуазных экономистов, известной под именем манчестерской, которые также начинают с суровой критики государства, но кончают признанием его отправления для поддержания монополии собственности лучшим покровителем которой всегда было государство. Без государства монополия личной собственности и всяких Я, воображающих себя «сверхчеловеками», невозможна...

...Индивидуалистическое направление в анархии представляется пережитком давно прошедших времен, когда средства производства не достигли еще такой степени совершенства, какую придают им современная наука и прогресс техники, и когда вследствие недостаточности всего производства в коммунистическом обществе видели неизбежность общей нищеты и общего порабощения.

Индивидуалистическое направление в анархии имеет, конечно, главным своим основанием желание сохранить в полноте независимость личности. В этом оно идет вполне рука об руку с коммунистическим направлением. Оба стремятся к тому, чтобы никакие общественные цепи - вроде тех, которые налагала старозаветная семья или городская община, или цех (гильдия) в то время, когда они уже вымирали, — не стесняли свободного развития личности. В этом одинаково заинтересованы и коммунист-анархист, и индивидуалист вообще.

Но индивидуалистский анархизм является также противником коммунистского анархизма; и тогда несогласие между ними бывает основано, по нашему мнению, на недоразумении.

Как бы то ни было, анархический индивидуализм, то есть направление, ставящее во главу своих желаний полную независимость личности без всякой заботы о том, как сложится общество, — это направление в настоящее время подразделяется на две главные ветви. Во-первых, есть чистые индивидуалисты толка Штирнера, которые в последнее время нашли подкрепление в художественной красоте писаний Ницше. Но мы не станем долго на них останавливаться, так как в одной из предыдущих глав уже указали, насколько «утверждение личности» метафизично и далеко от действительной жизни; насколько оно оскорбляет чувство равенства - основу всякого освобождения, так как нельзя освобождаться, желая господствовать над другими; и насколько оно приближает тех, кто зовет себя «индивидуалистами», к привилегированному меньшинству: к духовенству, буржуа, чиновникам и т. п., которые также считают себя стоящими выше толпы и которым мы обязаны государством, церковью, законами, полицией, военщиной и всевозможными вековыми притеснениями.

Другая ветвь «анархистов-индивидуалистов» состоит из «мютюэлистов» — то есть последователей взаимности Прудона. Эти анархисты ищут разрешения социальной задачи в свободном, добровольном союзе тысяч мелких союзов.

Леви Альфред. Штирнер и Ницше

Заключительная глава диссертации французского профессора философии А. Леви, опубликованной в 1904 г. в Париже.

Мы не имеем документальных данных, которые позволили бы утверждать, что Штирнер оказал влияние на Ницше. Ницше никогда не упоминает в своих произведениях имени Штирнера, точно так же этого имени не находишь в корреспонденции Ницше. Только из свидетельства одного или двух лиц, знавших Штирнера в Базеле, явствует, что философ говорил о Штирнере приблизительно в 1874 году. Ницше, без сомнения, был поражен, как и Маккай, кратким анализом Ланге в его «Истории материализма». Ланге, действительно, представляет в нем систему Штирнера как род введения в метафизику Шопенгауэра. Ницше же в первый период был страстным поклонником этой метафизики.

Если сравнить, с другой стороны, идеи Штирнера с соответствующими идеями Ницше, то нужно констатировать, что сходство обеих систем весьма поверхностное.

Действительно, в первый период Ницше, как и Штирнер, настаивает на своеобразном характере «я»; но Штирнер дошел до этой идеи «Единственного», исходя из пантеизма Гегеля и Фейербаха; Ницше же привело к ней углубление в метафизику Шопенгауэра и следование примеру Рихарда Вагнера. Штирнер хочет освободить «я» от всех уз и всех законов; Ницше проповедует обязанность быть оригинальным и искренним. Штирнер требует, чтобы воспитание ограничивалось укреплением духа оппозиции; Ницше требует суровой дисциплины. Штирнер считает идеализм прогрессом; Ницше — гуманист, для которого вне античной древности все варварство. Штирнер хочет торжества субъекта над всяким объектом; Ницше старается, чтобы объект поглотил индивидуальный субъект. Штирнер обладает духом критики; Ницше - художник. Штирнер верит в непрерывный прогресс: зарождение христианства и наступление французской революции в его глазах важные этапы; Ницше преклоняется перед Грецией, считает христианство упадком и жаждет Ренессанса. Штирнер — демократ: он требует свободы и равенства для всех; Ницше — аристократ: его идеал — государство Платона.

Во втором периоде Ницше кажется более близким Штирнеру; как и он, Ницше признает эгоизм и свободу, отрицает мораль, право и государство, но:

а) в то время, как Штирнер хочет противопоставить бессознательному эгоизму религии эгоизм сознательный, Ницше намеревается просто изучать эгоистический характер и чувства как ученый и психолог. В то время, как Штирнер хочет противопоставить личный

интерес всякому интересу, Ницше признает существование гармонии между личными и общими интересами и не перестает ни на мгновение заниматься прогрессом человечества. В то время, как Штирнер требует от творческого «я» не попадать в рабство к своим созданиям, Ницше верен своему творению, как мать верна своему ребенку.

в) В то время, как Штирнер отрицает всякую традицию во имя свободы, Ницше стремится примирить необходимую для всякого организма неизменяемость со стремлением к прогрессу; в то время, как Штирнер предлагает каждому индивиду сбросить с себя оковы прошлого, Ницше считает своим долгом предоставить свободу только избранным существам, с высшим интеллектом.

с) В то время, как Штирнер из жажды независимости протестует против всякой нравственной нормы, Ницше нападает только на нетерпимость; в то время как Штирнер утверждает совершенство суверенного «я», Ницше довольствуется констатированием неответственности и невинности всех; в то время, как Штирнер, счастливый при виде крушения морали, провозглашает, что личная жизнь имеет лишь одну цель — расточать себя, изживая себя, Ницше страдает от необходимости жить в эпоху моральной смуты и страстно ищет новых ценностей.

d) В то время, как Штирнер видит в праве лишь суеверие и признает существование лишь силы, Ницше констатирует, что силы находятся во взаимном равновесии и устанавливают взаимное согласие. Штирнер говорит, как бунтарь, который страдает от наложенных на него другими узами права; Ницше говорит, как государственный муж, взвешивающий силы и управляющий их игрой.

е) Ницше признает, как Штирнер, что государство есть религиозный институт, что демократия есть историческая форма упадка государства; но в то время, как Штирнер счастлив унаследовать власть умирающего государства, Ницше останавливается перед произнесением суждения об эволюции, которую он признает, и предпочитает медленный прогресс революции. Штирнер напоминает Жан-Жака Руссо, Ницше вызывает имя Вольтера.

В третьем периоде Ницше строит систему — синтез теорий, выраженных им в двух первых периодах его духовной эволюции; однако критическая часть этой системы менее важна, чем часть положительная. Поэтому не надо удивляться, если несогласие между идеями Ницше и идеями Штирнера особенно резко вырисовываются в этот последний период.

Штирнер хочет освободить «я» от всякой иерархии; Ницше оставляет аристократии привилегию на оригинальность, эгоизм и свободу. В то время, как Штирнер представляет себе союз, который будет основан лишь на договоре эгоистов и который не наложит никаких уз на «я», Ницше грезит об организации, в которой благородство высшего класса оправдывало бы существование массы рабов. В то время, как Штирнер хочет укрепить дух оппозиции, Ницше хочет создать суровую дисциплину, чтобы создать прекрасную расу. В то время, как Штирнер не признает никакой индивидуальной миссии и не беспокоится о человечестве, Ницше требует, чтобы каждый индивид поставил себе определенную задачу, а человечество — выработало бы определенный идеал. В то время, как Штирнер провозглашает, что «я» и теперь уже существо сверхчеловеческое, Заратустра только

возвещает будущий приход сверхчеловека. В то время, как Штирнер уверяет, что совершенное и невыразимое «я» должно себя только расточать, Ницше констатирует, что воля к мощи заставляет всякую жизнь преодолеть самое себя. Штирнер преклоняется перед бунтом духа против природы и общества, имевшего место в христианстве, но он проклиная рабство, в котором христианская церковь держала индивидов; Ницше, напротив, проклиная дух бунта во имя равенства, привитого еврейским христианством массам, но он преклоняется перед усилиями, сделанными аскетами, чтобы понудить людей служить идеалу и дать смысл Земле.

Маккей Джон Генри. Максу Штирнеру («Единственный и его достояние: 1845 г.»).

1907, источник: Сборник статей анархистов-индивидуалистов. №1. Самобытность

Вот все, что из рук твоих вышло,
Единый, единственный труд.
О сад на холмах озаренных,
Принесший такой дивный плод!

Смотрю со страниц этой книги
На время свое: все кругом
К спасителям дико взывает;
Тебя и не вспомнит никто!

Когда-то, жестоко осмеян,
Непонят никем, ты прошел
И щедрой рукой отплатил им:
За злобу ты их просветил.

Познание больше презрения.
Игрою был мир для тебя,
К нему подошел ты с улыбкой
И сдернул последний покров.

Обмана и лжи люди жаждут,
Дороже всего им обман,
Но ты не солгал им ни разу,
Всегда ты был только собой...

О гений! Непонятый веком,
Прошел ты в трусливой толпе
Непризнанным ею, и чуждым
Остался ты ей навсегда.

«Себя» не хотел ты «принудить»
За то ты принудил других;
Ты не пил из кубка обмана:
Ты «брата обнять» не хотел.

Ты высился гордо над миром,
Достойным насмешки твоей,
И бился, боец одинокий,
Себя утвердив на себе.

О гений, ужели исчез ты
Навеки в молчании ночном?
Нет, я свою жгучую жажду
В тебе утолил и восстал!

Бессмертный! К тебе обращаю
Из мрака мой страстный привет,
Ищу я следов твоих всюду...
Но всюду затерты они...

Отверженный, что-же ты сделал?
Ты господом сам был своим!
Люблю я тебя, о забытый!
Что злоба, глумление мне!

Я вижу тебя, как ты минул
Крикливое море людей,
Расправил орлиные крылья
И вдаль свой направил полет.

Куда? Никому неизвестно;
Никто не следил за тобой.
Шел, молча, путем мировым ты
От мрака к сиянию дня;

Ты минул богов, боги пали,
Все дальше, все дальше ты шел!
Прошел ты, но мысли остались
И дремлющий мир сторожат!

Менил Жан. Штирнер, Ницше и анархизм

Статья появилась в мартовском номере парижского журнала «Новые времена».

...Оба они (Штирнер и Ницше) были немецкие философы, люди не соприкасавшиеся непосредственно с практической жизнью, вся деятельность которых проявлялась в сфере идей; в идейную форму преобразовывались в их уме движения социальной жизни; идеи они анализировали, перерабатывали, вырабатывали; они двигались в этом мире мыслей, где нельзя быть застрахованным от ошибок посредством столкновения с материальными препятствиями, и логические дедукции могли вырастать друг на друге, далеко уходя от действительности. Таким образом, надо остерегаться делать опрометчиво практические выводы из заключений, к которым они пришли в моменты лиризма, самоопьяненные свободой мысли...

...Штирнер довел одну идею до ее крайних выводов, принимая их, каковы бы они ни были. Эта идея есть отрицание всякого принципа, превосходящего нас самих,— принципа, которому мы должны были бы посвятить наши личные цели, как бы он ни назывался: Богом, Обществом, Человечеством или Истиной, чем бы он ни был — личным существом или абстракцией. Необходимо определенно установить исходный пункт Штирнера, чтобы понять значение его рассуждений. Этот исходный пункт не индивид в общем смысле, а индивид как Единственный. Мы могли бы понимать индивида другим образом; мы могли бы считать его сходным с другими индивидами; все мы, индивиды, сделаны по одному общему плану, все мы имеем одинаковое анатомическое построение... Но Штирнер видит в индивиде лишь то, что отличает его от других индивидов, все его внимание направлено на Единственного, и только к этому последнему приложимы следствия, к которым он приходит с суровой логикой... Но он делает ошибку: он превращает человека в абстракцию... Конечно, он вполне обоснованно требует признания прав этой части нас самих, самой оригинальной и самой творческой в нашей личности, но он требует лишь свободу, лишь отрицательную вещь. Действительно, нельзя сказать положительно, что представляют собой единственные... Единственный — это пустое слово; я, ты, он дают ему содержание... Таким образом, произведение Штирнера чисто критическое, или разрушительное. Он стирает с лица земли целую массу предрассудков, унаследованных идей, традиционных принципов; там, где прошел этот нигилист, ничто не могло устоять, и все нужно воссоздавать с самого начала.

И как это часто бывает в подобных случаях, практическая необходимость заставляет восстанавливать много вещей, которые были разрушены теоретическими рассуждениями! Но Штирнер не пробовал воссоздавать; он довольствовался ролью разрушителя: не обманывайтесь названиями глав второй части его книги, она не менее критическая, чем

первая; единственное положительное понятие, которое в ней встречаешь, это — сила; но с одной лишь силой в жизни нельзя уйти далеко...

В общем, нет ничего более нелепого, чем искать в книге Штирнера правила практического поведения...

Что главная идея, развиваемая Штирнером в... его книге... есть одна из наиболее интимных и даже первоначальных идей анархизма, — это неоспоримо; эта идея есть не что иное, как отрицание авторитета. Но следует заметить, что совершенно искренний либерал — вполне последовательный и, допустим, мы считаемся с причинами практического порядка, которые мы текают из его материального положения и должны вопреки всему не быть логичными, — обязательно пришел бы к тем же включениям. И это обстоятельство объясняет, каким образом могла появиться в 1844 году книга, которая и много лет спустя ушла далеко вперед своего времени...

Меринг Франц. Макс Штирнер (выдержки из Истории германской социал-демократии)

Меринг Ф. (1846 — 1919), один из руководителей левого революционного крыла немецкой социал-демократии и основатель Компартии Германии, философ, историк, литературный критик. Статья о Штирнере вошла в первый том его четырехтомной «Истории германской социал-демократии», (Штутгарт, 1897).

Много смелее и оригинальнее Гесса или Грюна были старания берлинского педагога Каспара Шмидта, желавшего придать реальную действительность абсолютной идее Гегеля, самосознанию Бауэра, гуманизму Фейербаха и анархии Прудона. Философские размышления о «Единственном и его собственности», опубликованные им под псевдонимом Макса Штирнера, обозначают собою границы идеалистической философии по одну сторону, тогда как проявившееся одновременно с ними «Святое семейство» Маркса и Энгельса начертали эти границы по другую сторону. Подобно «Святому семейству» «Единственный и его собственность» полемически примыкает к Всеобщей литературной газете Бауэра.

Не будет несправедливостью по отношению к Марксу и Энгельсу сопоставить имя Штирнера с их именами. Донельзя ошибочно мнение, высказанное одним академическим профессором философии, что сокровенная мысль Штирнера была осмеяние философии Фейербаха, тогда как он хотел, наоборот, осуществить ее, чего желали также Маркс и Энгельс. Если существовала когда-либо книга, к которой применимо так часто злоупотребляемое сравнение: написано кровью сердца ее автора, то это — «Единственный и его собственность».

По своей натуре Штирнер был философ и революционная натура. Есть титаническая сила в его страстном стремлении низвести на "землю витающего в облаках феьербаховского человека. Частью это ему удастся, частью же нет. Единственный, которому Штирнер дает жизнь, есть не человек вообще, а человек определенный, принадлежащий к тому передовому разряду людей, в которых умирающий с голоду педагог Каспар Шмидт узнает берлинского буржуа с его собственностью, его капиталом, — буржуа, не желающего больше находиться под опекой деспотизма и набравшегося достаточно сил для того, чтобы,

пользуясь неограниченной конкуренцией, предаться чистому наслаждению жизнью. Штирнер по своей природе был слишком большой философ и слишком большой революционер, чтобы не почувствовать резкого противоречия, существующего между созданным им из грязи и огня уродом и его философским идеалом человека; это чувство породило молнии отчаянного юмора, дающего возможность так неправильно судить о его книге.

Но чему Штирнер не смог дать реального значения — это своему философскому идеалу: отвлеченному «человеку», этому «я», которое ставит себя выше всего, которое в защиту своего своеобразия сбрасывает с себя все путы, наложенные на него совестью, правом, нравами, законом, семьей, обществом и государством. Это «я» было таким же отвлеченным понятием, как фейербаховский человек, и эта отвлеченность стала еще более явной вследствие его попыток доказать ее жизненность. Человек есть существо общественное; по-человечески он может жить лишь в человеческом обществе и с его помощью; живя одиноким «я», он одичает, как зверь. Это было столь же ясно и Штирнеру, и он старался отделаться от этого неоспоримого факта с помощью «Союза эгоистов», свободного союза, в который каждое «я» вступает, когда того требуют его эгоистические интересы, и в котором он остается лишь до тех пор, пока таковые не осуществлены. Противоречие этих союзов лежит в самой их сути, ибо всякий союз основан на предположении, что его члены жертвуют личными интересами постольку, поскольку того требуют общие интересы.

Штирнеровская система имеет ту особенность, что она в корне уничтожает буржуазное и пиетистское лицемерие, восхваляющее самозабвенную добродетель правящих классов и их непомерную любовь и привязанность к управляемым классам. Он говорит правящим классам: «От вас я вовсе ничего не требую, так как, чего бы я ни потребовал, вы все бы остались повелителями — законодателями, и так должно быть, потому что ворон не способен петь и разбойник не может жить без разбоя». Он .осмеивает сказки о «тысячелетней неправде», творимой богатыми над бедными. Богатые действуют так, как они должны действовать, и они были бы глупцами, если бы действовали иначе. В самом же деле неправда совершается бедными... Каждая стачка нам показывает, как быстро сталкиваются эгоистические интересы с общими. Штирнер на свой лад проповедует классовую борьбу.

От фихтевского до штирнеровского «я» завершился круговорот идеалистической философии. Змея ужалила себя в хвост, зато теперь уже ей больше нечего жалить. Желая дать туманному призраку своего философского человека остоу и жизнь, Штирнер против своей воли превратил его в пустое ничто. Полный контраст с ним представляют Маркс и Энгельс, которые оставили в покое все туманные призраки и искали действительного человека там, где его единственно и можно найти: в историческом развитии человеческого общества. Они искали его в экономике, а не в философии.

Но в истории идей отражается лишь история действительности. В Западной Европе началась уже пролетарская классовая борьба, когда в Восточной Германии начиналась лишь борьба капиталистической конкуренции. Первая воздействовала таким же образом на суждения Маркса и Энгельса, как вторая на суждения Штирнера.

Осязаемых следов в немецкой жизни сочинение Штирнера не оставило. Лечь в основу философской школы оно не могло, потому что само словом и делом засвидетельствовало банкротство философии, радостным вестником анархизма оно было провозглашено лишь несколько десятилетий спустя из-за границы, и не потому, что Штирнер в смысле какого-либо учения был анархистом или хотел им быть, а потому, что он дал изображение анархического строя с парадоксальной основательностью немецкого педагога и с последовательностью логика, прошедшего школу Гегеля.

Новгородцев Петр. Об общественном идеале

Новгородцев П. И. (1866 - 1924), русский юрист и философ, профессор Московского университета (с 1904 г.). Книга впервые увидела свет в 1917 г. в Москве.

Все мыслители, которые подобно Фейербаху, Марксу и Конту, полагают, что общественное начало имеет для личности абсолютное значение, вместе с тем допускают, что между личностью и обществом может установиться полное совпадение и единство, что в совершенном обществе личность находит свою собственную сущность в ее подлинном, неискаженном и истинном. Задачи человека исчерпываются общением с себе подобными, и в осуществлении общественного идеала он находит свое истинное призвание — так утверждает коллективизм. Это воззрение логически включает в себя и другую предпосылку, что отдельные лица в своей разумной сущности однородны и тождественны друг другу: как единицы арифметического ряда, равные и неразличимые одна с другой, слагаются они в стройные итоги. Без противоречий и затруднений создается совершенное общество из отдельных лиц, если только они уразумеют свою истинную сущность* (См. об этом подробнее в моем сочинении «Кризис современного правосознания»). Не чем иным, как именно этими предположениями следует объяснить энергические заявления Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться с обществом и что только таким образом она получит истинную свободу. Но в этих представлениях забыта та сторона личности, которая обнаруживается не в общественном ее проявлении, а в ее индивидуальном стремлении, в глубине ее собственного сознания, в ее моральных и религиозных потребностях, в ее притязании на свободное самоопределение и творчество. Личность, бесспорно, находит свое счастье и в служении обществу; но это не может заглушить в ней более глубокого стремления — следовать голосу своей совести, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти от близких и окружающих на высоту собственного идеала. Какое общество, даже и самое совершенное, заменит человеку величайшее духовное благо — быть самим собою? И перед этим неутолимым индивидуалистическим стремлением абсолютный коллективизм блекнет и замирает, как блекнет он и перед неустранимой силой философских сомнений.

Но более того: в самой позиции его как доктрины, отрицающей религию и в то же время отвечающей на религиозную потребность, заключается роковое внутреннее противоречие. Что могут сказать коллективисты на возражение, что в отрицании надо идти до конца, что, отвергнув святыни неба, следует отвергнуть и святыни земли? Зачем вообще создавать святыни, зачем ставить над собою что-либо высшее, бесконечное, хотя бы и в образе человечества? В свое время возражение этого рода было сделано Фейербаху Штирнером, и неудивительно, если в полемике со Штирнером знаменитый ревнитель культа человечества

обнаружил полную растерянность: ответить ему было нечего. За абсолютным коллективизмом как его прямое порождение и как самое решительное его опровержение следует абсолютный индивидуализм.

И действительно, если признать, что человеку религия не нужна, то не представляется ли более последовательным вместе со старыми святынями отвергнуть и самую потребность в них? Слишком ясной, слишком прозрачной оказывается в коллективизме подмена одних верований другими, и если кто вообще не хочет верить, отчего он будет снисходительнее к новой вере, чем к старой? Так абсолютный коллективизм с неизбежностью порождает абсолютный индивидуализм. Естественность этого перехода можно проследить не только логически, но также и исторически: несомненно, что индивидуализм Штирнера наибольшее обострение получил в полемике с коллективизмом Фейербаха, равно как позднее имморализм Ницше принял свои самые резкие очертания в полемике с ходячей моралью верующего демократизма.

Для характеристики абсолютного индивидуализма будет правильнее остановиться на учении Ницше. Если надо взять такую доктрину, которая с особенной яркостью обнаруживает не только отрицательные, но и положительные стороны крайнего индивидуализма, то, конечно, следует обратиться к знаменитой морали сверхчеловека. Борьба за индивидуализм и за полную свободу личности может принимать весьма разнообразные формы, и здесь прежде всего вспоминаются многочисленные теории анархизма. Но не этим теориям принадлежит последнее слово в развитии индивидуалистического начала. Анархизм не есть принципиальное отрицание общества, это только отрицание власти и принуждения. У анархизма есть свой общественный идеал, свое представление о совершенном и свободном обществе, в котором и человек становится добрым и совершенным существом. В этом смысле и Штирнер, как один из теоретиков анархизма, не доходит до конца, у него есть демократическая тенденция, есть представление об идеальном «союзе эгоистов». Для того, чтобы дойти до абсолютного индивидуализма в его наиболее законченной форме, надо взять именно Ницше, надо взять систему сверхчеловеческого аристокритизма, в котором сама идея общения отрицается: место ее снимает представление о самодовлеющем и всеблагом сверхчеловеке, которому ничего не нужно, потому что он все имеет в себе. Не только общественная проблема здесь отрицается, но и отрицается и проблема религиозная, проблема связи человека с миром и Богом, и это второе отрицание усугубляет и подчеркивает то первое: личность тут ничего вне себя не ищет, поэтому нет для нее необходимости искать и совершенного общества. Но именно это сплошное отрицание всяких связей и норм, стоящих над личностью, тем яснее подчеркивает веру Ницше в личность. Все святыни отвергаются, но личность остается во всеоружии своих индивидуалистических стремлений. Его индивидуализм есть несомненно творческий и верующий, тогда как индивидуализм Штирнера прежде всего разрушительный и нигилистический.

...Среди утопических построений, подлежащих нашему рассмотрению, на первом месте должны быть поставлены социализм и анархизм. Мечту о совершенном земном устройстве людей они ставят во главу угла, делают из нее своего рода религию; и проводят они эту мечту до конца, до последнею предела...

Социалистический идеал Маркса строится за пределами правового государства в том сугубом значении этого замысла, что он переносится за пределы и государства, и права. Но это значит также, что он переносится и за пределы свободы.

Когда анархизм в наиболее чистом и последовательном выражении своем у Штирнера отвергает право и государство, он совершает акт этого отвержения в форме безусловной и окончательной. Штирнер отрицает не только власть и принуждение, но также и норму, и регулирование, и рационализацию жизни во имя эгоизма отдельного конкретного человека. Он отрицает государство и право, потому что в каждой норме, в каждой связи, в каждом общем отвлеченном положении видит насилие над естественными индивидуальными притязаниями, над живыми конкретными людьми. Восстание Маркса против права и государства проистекает из оснований прямо противоположных: он отвергает их, потому что они, как он думает, не могут создать норм достаточно твердых и непререкаемых, связей безусловных и всеобщих, положений, отвлекающихся от всего индивидуального и частного. Право и государство должны исчезнуть в совершенном строе, потому что они освящают эгоизм, освящают индивидуальные притязания и индивидуальную свободу. Они не могут остановить безудержного движения эгоизма, потому что сами проистекают из наличия эгоизма и индивидуальных притязаний и покоятся на их признании. Маркс восстает не против регулирующего и упорядочивающего значения права и государства, а против недостаточности и несовершенства создаваемого ими регулирования и упорядочения. Людям надо дойти до более крепкой связи, надо достигнуть наивысшего устройства и наивысшей рационализации общественной жизни, для того чтобы внешние нормы права и принудительное регулирование государства стали излишними. Эта незыблемая связь и это безусловное устройство жизни явятся тогда, когда эгоизм будет исторгнут из человеческого общества, когда в обществе не будет более места индивидуальным притязаниям, когда общественные отношения проникнутся безусловной рациональностью. Если безгосударственное состояние Штирнера являет собою образ подлинной анархии, полного отсутствия общего плана, общей связи и каких бы то ни было правил, безгосударственное состояние Маркса представляет картину наивысшей упорядоченности и планомерности; оно утверждается на некоторой всепоглощающей и потому самой прочной связи лиц, на некотором образцовом и потому незыблемом порядке отношений. Право и государство как органы упорядочения и надзора становятся здесь излишними в том смысле, что норма и порядок входят в плоть и кровь человека, становятся его второй натурой, внутренним законом его существа. Индивидуальная жизнь человека, его личность, его свобода покрываются здесь его общественным призванием.

Кризис анархизма

...Анархизм, как и социализм выступил в XIX веке в эпоху наивысшего напряжения революционных надежд, и вера в близкое торжество их идеалов являлась как для того, так и для другого направления необходимым основанием для их революционного пафоса.

... Известный исследователь анархизма Эльцбахер на основании чрезвычайно тщательного и в высшей степени осторожного анализа некоторых крупнейших учений этого направления пришел к выводу, что общим в них является их отношение к государству, в остальном же

они представляют самые существенные различия. И действительно, если сравнить учения Штир-нера и Прудона, Теккера¹⁶⁴ и Кропоткина, трудно признать в них носителей одной и той же доктрины, если не обратить внимания на их отрицательное отношение к государству. В этом действительно все анархисты сходятся. Начиная от первого из великих анархистов XIX века Прудона и кончая нашим современником Себастианом Формом, все они убеждены, что государственная власть есть величайшее зло, что от нее происходят все общественные бедствия.

Однако справедливое указание Эльцбахера должно быть углублено и продолжено. Отрицание государства и государственного принуждения есть действительно то общее, что объединяет все отдельные анархические учения. Но если вспомнить, что и социализм Маркса завершается утопией безгосударственного состояния и что Маркс и Энгельс также предсказывают в будущем исчезновение государства, то придется признать, что определение Эльцбахера нуждается в некоторых дальнейших пояснениях. Могут, конечно, сказать, что анархизм Маркса и Энгельса является недоразумением, что провести свое отрицание государства без противоречий им не удалось. Но о ком из анархистов можно было бы утверждать, что он дал убедительное построение безгосударственного состояния и сумел доказать, что не только в идеальном замысле, но и в практической действительности можно обойтись без государства? Если судить с точки зрения практической законченности, то отрицание государства является столь же несостоятельным у Прудона и Бакунина¹⁵, как и у Маркса и Энгельса. Но есть другая точка зрения, с помощью которой между теми и другими учениями можно провести ясную разграничительную черту: для того, чтобы получить эту возможность, надо войти к более глубоким основаниям социализма и анархизма. Тогда будет ясно, что отрицание государства у социалистов имеет совершенно иной смысл, чем у анархистов.

Уже из того простого обстоятельства, что все без исключения анархисты отрицают государство, тогда как среди социалистов к этому склоняются лишь некоторые, следует заключить, что в самом существе анархизма содержится какое-то начало, которое несовместимо с идеей государства и которого нет в социализме. Очевидно, для анархизма отрицание государства является необходимым положением, тогда как для социализма оно представляется лишь одним из возможных последствий. И действительно, в анархизме вражда к идее государства вытекает из его страстной преданности началу свободы, взятому в качестве верховного и безусловного закона общественной жизни. Государственная власть и государственное принуждение несовместимы с таким пониманием свободы, и потому анархизм отвергает их как стоящие в коренном противоречии с предполагаемым им основным законом общения. В крайнем своем выражении это восстание против государства принимает характер стихийного разрушительного бунта, в котором личность, отвергая все стоящие над ней связи, выступает со всей обнаженностью своего эгоизма. В социализме исходным началом является понятие общественности, и счастье личности полагается в слиянии с обществом. Господство общества над личностью здесь не только не отрицается, как в анархизме, а, напротив, естественно связывается с самым существом социалистического устройства. И поскольку государство является одной из форм организованного господства общественного начала над личным, оно вполне совместимо с социализмом. К отвержению государства, к анархическому бунту против власти социализм влечется не созидательными, а

разрушительными своими стремлениями, своим революционным отрицанием исторических форм, нетерпимостью и исключительностью своего эгоистического классового обособления. Так появляются те анархо- социалистические течения, которые с такой силой обнаруживаются во французском синдикализме и зарождение которых с ясностью можно указать у Маркса и Энгельса. В этом тяготении к разрушительной стихии эгоистического самоутверждения социализм приходит в невольную и роковую для него связь с анархизмом. Но как только социализм утрачивает свой революционный характер, он становится в ряд с другими прогрессивными историческими силами и ведет свою работу в рамках существующего государства. Для анархизма этот переход к мирной государственной работе немыслим: бунт против государства составляет его существо и именно потому, что его исходное начало — безусловный закон свободы — не допускает примирения с государством. Анархизм по природе своей всегда является учением революционным, не в том смысле, чтобы все анархисты требовали немедленной революции и верили в нее, а в том, что лишь в ниспровержении государства они видят осуществление своих целей и что лишь при этом условии они ожидают действительных улучшений. Таковы все анархические учения. Все они отвергают государство, потому что исходят из безусловного начала свободы. Коммунист Кропоткин не менее индивидуалиста Теккера верит в исключительное зиждительное действие индивидуальной свободы, и различие между ними, как и между теоретиками анархизма, не в основном начале общественной жизни, а в способах его выражения и в средствах осуществления. Следует даже сказать более и сильнее: анархизм лишь до тех пор остается анархизмом, пока он сохраняет свое индивидуалистическое начало в его исключительности и безусловности и пока в силу этого он отрицательно относится к идее власти. Утрачивая эту исключительность своей индивидуалистической веры, он или склоняется к социализму и сливается с ним до неразличимости, или путем последовательных уступок и самоограничений приближается к демократическому либерализму. Настоящий и подлинный анархизм не знает этих уступок и самоограничений: его верховным принципом остается начало свободы в ее исключительности и безусловности.

Поскольку анархизм берет начало личной свободы во всем его абсолютном значении, как это имеет место у Штирнера, он представляет собою не только восстание против государства и власти, но и против всякого авторитета, против всякой нормы против всякой обязанности. Все связи, стоящие над личностью здесь отвергаются. И этот анархический бунт не ограничивается одними человеческими установлениями: личность, жаждущая полной свободы и безусловной независимости, с логической последовательностью приходит и к бунту против закона Божеского, против идеи Бога. Абсолютный анархизм так же, как и абсолютный социализм, принципиально атеистичен, безбожие есть лишь обратная сторона его абсолютных притязаний. Но и более умеренные анархисты обычно увлекаются на этот путь своим общим революционным духом. Таким образом, все основоположники анархизма в XIX столетии, не только Штирнер и Бакунин, но также и Прудон, вступают в борьбу и с идеей государства, и с идеей Бога. Полнота обетований анархического идеала в их глазах устраняет потребность религии. Подобно вождям социализма Марксу и Энгельсу, они идут с религией на смертный бой: тут нет возможности полупризнаний и компромиссов. Если религия объявляется силой, враждебной делу прогресса и свободы, если в ней видят источник рабства и внешнего, и внутреннего, как это особенно резко и настойчиво подчеркивается Штирнером и Бакуниным, то отношение к ней может быть только резко отрицательное и враждебное. В анархизме, согласно его радикально-

индивидуалистическому существу, это отрицание религии приобретает особенно воинствующий характер. Его непримиримая вражда к власти земной переносится и на власть небесную. Идея Бога как мироуправляющего разума представляется ему неразрывно связанной с почитанием земных правлений и царств, и потому подлежащей искоренению. Этот ход мысли является настолько характерным для анархизма, что он встречается даже у самых умеренных представителей этого течения, таких как Теккер. «Бог для того, чтобы быть Богом, — пишет Теккер, — должен быть правящею силою. Его правление не может быть осуществлено непосредственно индивидом, для индивида и через посредство индивида; если бы оно могло быть осуществлено таким образом, то оно сразу и совершенно уничтожило бы индивидуальность. Отсюда ясно, что правление Бога, раз только оно существует, должно осуществляться через посредство его наместников на земле, сановников церкви и государства»* (Теккер Б. Вместо книги. М., 1908, с. 587. (Пользуюсь русским переводом с небольшими стилистическими исправлениями)).

У более радикальных индивидуалистов, как Штирнер, к этому присоединяются мотивы более внутреннего характера. Для личности, которая не признает над собой ничего высшего, никакой святыни, связи религиозные должны представляться особенно тягостными и стеснительными, как действующие не только внешним образом, но и во внутреннем мире человека. В своем безудержном индивидуалистическом стремлении личность должна отбросить самую идею связи и ограничения, стоящих над нею, и потому столь неизбежной и логически, и психологически является здесь борьба с религией.

Есть учения, по своему отрицанию государства близкие к анархизму и в то же время остающиеся на почве религии. Таково, например, учение Толстого. Однако, как мы покажем далее, это не есть подлинный анархизм. Точкой исхода является у Толстого не идея личной свободы, а идея Божеского закона. Лишь для того человек освобождается здесь от закона человеческого, чтобы тем прочнее быть поставленным в связи с законом Божеским. Это. не столько анархическое, сколько теократическое учение, если брать понятие теократии в широком смысле слова, как господство религии над прочими элементами жизни. Толстой и сам не только не называет себя анархистом, но и решительно противопоставляет свое учение теориям анархистов и чувствует себя духовно чуждым этим теориям. С другой стороны, и среди анархистов, по компетентному свидетельству Лорюло, учение Толстого не имеет успеха, как доктрина мистическая и религиозная. Между обычным анархизмом и проповедью Толстого есть резкая разделительная черта: принцип личности является у Толстого не абсолютным и самодовлеющим началом, а зависимым и подчиненным, на первом месте стоит абсолютный Божественный закон. Подлинный анархизм, напротив, тяготеет к абсолютному индивидуализму и в логическом развитии приходит к нигилизму одинаково и в политике, и в религии.

Этот нигилистический характер анархизма придает ему значение самой радикальной из утопий. Общественная проблема обнажается здесь до самых своих корней. Все внешние споры общения, как и все внутренние нормы личности, откидываются. На чистой свободе, на естественности, стихийном стремлении человека предполагается создать гармоническую жизнь. Все связывающее и обуздывающее естественную свободу объясняется ненужным и вредным усложнением человеческих отношений. В этом выражении своем анархизм является последним прибежищем, последней надеждой утопизма, ищущего общественного

идеала в плоскости гармонического единства. После того как мысль исследует все формы идеального устройства власти и все их найдет недостаточными, она, естественно, обращается к анархизму, к мысли об устройении общественной жизни без власти и без закона, на чистом принципе свободы. Так было в Древней Греции, в послеаристотелевский период политической философии; то же повторяется в XIX веке. Но для того, кто вступил в эту плоскость разочарований, далее в постановке общественной проблемы идти некуда, далее мысль упирается в абсолютный индивидуализм, в отрицание самой проблемы совершенного общения. Если от социализма остается еще возможность перехода к анархизму как к более радикальному направлению, то за анархизмом открываются бездна и пустота, перед которыми кончаются и смолкают социально- философские вопрошания. Это именно мы и замечаем в современной Франции.

Анархизм есть последняя надежда рационалистического утопизма и вместе с тем его последняя вера. И подобно всякой утопической вере, он так же, как и социализм, представляет собою смешение космологической проблемы с социологической. Мировая проблема зла и страдания и здесь разрешается мыслью о счастливом устройении общественной жизни. Начиная от крупнейшего из философов анархизма Макса Штирнера и кончая Себастьяном Формом, анархисты одинаково утверждают, что причина бедствий, удручающих людей, есть неправильное общественное устройство. Свобода, настоящая и полная свобода, исцелит человечество от его страданий. Но в данном случае несоответствие между проблемой и ее разрешением еще более бросается в глаза, чем в социализме. Ведь анархизм освобождает понятие человеческого страдания от его узкого экономического и классового истолкования. У Штирнера, как и у Фора, речь идет о страдании человека вообще, а не только рабочего и пролетария. И если у первого из них, как и вообще в более раннем анархизме, есть еще известная связь с классом обездоленных и трудящихся, то у второго, согласно новейшему уклону анархической идеи, эта связь сознательно и намеренно оставляется. Самая проблема получает тут общеполитическое обозначение: она называется проблемой мировой скорби. «*La douleur universelle*» - таково заглавие основного труда Фора по философии анархизма. Это скорбь, которой подвержены одинаково богатые и бедные, которая дает себя знать и во внешнем экономическом обороте, и в политической жизни, и в интимных отношениях семейного очага. И для всего этого единственное и последнее средство исцеления есть свобода. Но как и в социализме, эта мысль о всеисцеляющих средствах от общественных бедствий есть чистая утопия, не имеющая под собою никаких философских опор. Все связи отвергнуты и разрушены, свобода объявляется единственным двигателем, но это как раз и должно породить, согласно этой системе воззрений, величайшую гармонию общения. Что с философской точки зрения между этими предпосылками и вытекающим из них результатом нет ясной связи, это очевидно само собою, и в этом мы наглядно убедимся при рассмотрении отдельных анархических учений.

Радикальный характер анархизма ставит его в положение полной непримиримости с существующими условиями: современный строй держится на принципе власти, и потому у анархизма не может быть с ним никаких соглашений, никаких сделок. Если и социализм в силу своих революционно-анархических заключений также становится иногда в резко отрицательное отношение к действительности, то в нем есть и другая сторона, реалистическая, государственная, вследствие чего для него есть возможность войти в

прямой союз с существующим государством и действовать в его пределах наряду с другими историческими силами. Для анархизма эта возможность закрыта: если он остается верен своему исходному началу, принципиальному отрицанию государства, то деятельность в государстве теряет для него всякий смысл. Есть, конечно, возможность и здесь стать на точку зрения эволюции и, признавая анархизм конечной целью, утверждать вместе с тем, что в настоящее время он неосуществим и что пока надо жить и действовать в рамках существующего устройства. Но в таком случае практически руководствуются уже не анархизмом и отводят этому последнему значение чистой теории, не имеющей в данный момент никакой связи с действительностью.

Революционная сущность анархизма всегда создавала для него изолированное положение, ставила его в стороне от путей текущей политики. Социализм мог стать основой для широкого и могущественного политического движения в рамках легальной борьбы, отрекшись практически от своих революционных задач и поставив себя в связь с историческими путями правового государства. Анархизм, поскольку он хотел быть действенной практической силой, собирал под свои знамена лишь небольшие группы особенно радикальных членов общества, объявлявших себя непримиримыми врагами существующего. Но эта позиция вечного отрицания не может создать влиятельной политической организации, действующей на протяжении долгого времени. Судьба всех направлений такого рода заключается в том, что, будучи неспособны к непосредственному практическому действию, они растрачивают постепенно и свой революционный энтузиазм.

... Основное начало, одушевляющее анархизм, есть идея свободы в ее исключительности и безусловности. Но, подобно тому, как социализм не может свести воедино противоречивые начала общественной жизни, так и анархизм не в силах объять своим исходным началом многообразие общественных стремлений. Отсюда его неизбежные колебания, отсюда неизбежные противоречия и разногласия его сторонников.

Здесь в особенности важно отметить одно основное противоречие анархизма, неизбежно связанное с самим его существом, являющееся его органическим пороком, его первородным грехом. Пафос анархизма и его стихия есть свобода, но свобода не как принцип индивидуального обособления, а как основа разумного и совершенного общения. Анархизм имеет своей целью дать построение общественного идеала, разрешить социальную проблему, и он притязает на то, чтобы быть самым лучшим разрешением этой проблемы. Он ставит себе ту же задачу, которою открывается «Общественный договор» Руссо: «найти форму устройства, в которой каждый, соединяясь с другими, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы столь же свободным, как и прежде». Но это задача квадратуры круга, и с этого начинаются все затруднения. В обществе свобода человека неизбежно ограничивается, и совместить наивысшую свободу с совершеннейшей гармонией общения так же невозможно, как нельзя смешать белое и черное без всякого для них ущерба.

Философия права, берущая личность во всей полноте ее нравственных определений, выводит ограничение свободы из самого понятия личности, из присущего ей сознания нравственного закона. Исследуя нравственную природу человека, мы открываем в ней такие стремления, которые идут далеко за пределы субъективного сознания. Конкретное

рассмотрение личности во всей совокупности присущих ей начал с необходимостью приводит к признанию связей и норм, ограничивающих личную свободу. И это ограничение, поскольку оно вытекает и из природы общения, и из нравственных стремлений личности, служит не к умалению, а к укреплению дела свободы. Задача нравственного прогресса заключается в том, чтобы исторические и временные ограничения привести в соответствие с началами нравственного сознания. Анархизм исходит из противоположного воззрения: ставя своей целью разрешить проблему совершенного общения, он в то же время принимает свободу как начало отвлеченное и замкнутое, не признающее над собою никаких связей и норм. Но в этом и состоит его коренное противоречие, объясняющее разногласия его сторонников. Удержать чистоту анархического принципа удастся лишь ценою величайшей односторонности и полнейшей отрешенности от жизни. Малейшая попытка практического развития идей анархизма тотчас же приводит к отступлениям и поправкам, явно не обнаруживающим недостаточность исходного принципа. Вследствие этого мы имеем целый ряд ступеней анархической мысли, от наивысшего ее напряжения до наиболее умеренного выражения ее начал.

Наиболее чистой и последовательной формой воплощения анархического принципа следует признать учение Штирнера. Основная идея анархизма выражается здесь с наибольшей яркостью и силой. Особенность этого вида анархизма заключается в том, что тут решительно отбрасывается всякая мысль как о внешних, так и о внутренних сдержках свободы. Идея власти, регулирующей свободу, идея нормы, ограничивающей индивидуальную волю, идея авторитета, стоящего над личностью,— все это у Штирнера принципиально отвергается. Свободное гармоническое общение ожидается от творческого действия личных сил. В большей или меньшей степени к этому чистейшему выражению анархической идеи тяготеют все учения анархизма, но в конкретном своем развитии они допускают ряд существеннейших ограничений. Так, одни анархисты принимают нравственные границы свободы, другие требуют правовых ограничений ее, наконец, есть и такие анархисты, которые допускают правовое принуждение, отвергая лишь осуществление его при помощи государственной власти. Тут анархизм приходит, в сущности, к самоотрицанию, и борьба его с государством превращается в борьбу с современными формами государственной жизни.

Устроить жизнь без Бога и без власти, без стесняющих личность связей и без всяких ограничений свободы — такова задача крайнего направления анархизма. Но осуществление этой задачи означало бы и разрушение основ общения и гибель дела свободы. Понять общение лиц без признания объединяющей их общей связи невозможно: отвергая эту нравственную природу общественной жизни, мы отвергаем и самое общество, и вместе с тем отрицаем и существо общественной проблемы. Вот почему крайние течения анархизма всегда сменяются более умеренными, в которых нередко не только притупляется, но и совершенно утрачивается вся острота анархического начала. Отсюда проистекает то неизбежное раздвоение анархической мысли, которое наблюдается в ее истории: с одной стороны, мы видим чистоту анархического принципа с полным отрешением от жизненной практики, с другой стороны — известное приближение к жизненным условиям с более или менее решительным уклонением от анархического принципа.

Так и в пределах анархических учений повторяется то же противоречие утопизма и реализма, которое характеризует собою развитие социалистической доктрины. При этом здесь, как и там, утопизм обрекает своих последователей на удаление от жизни, уносит их на высоты субъективного настроения, а реализм приближает к жизни, к ее объективным требованиям, но вместе с тем приводит к крушению отвлеченной анархической теории.

Противоборство утопизма и реализма одинаково свойственно и социализму, и анархизму, но соответственно существу каждого из этих учений оно проявляется в них различным образом. Социализм, исходящий из принципа обобществления жизни, достигает вершины своего утопизма в идее совершенного регулирования, а следовательно, и абсолютной реализации общественных отношений. Анархизм, ставящий во главу угла принцип освобождения личности, наоборот, в высшем своем выражении стремится к отвержению всякого регулирования жизни, а вместе с тем и к социальному иррационализму. И если социализм игнорирует иррациональные основы жизни и верит в безусловное торжество социального разума над стихией общественных отношений, то анархизм склоняется к отрицанию самой идеи рациональных норм и принципов, связывающих лиц между собою, и приходит к вере в иррациональную стихию. Но как социализм не может обойтись без признания стихийной сложности жизни, так и анархизм вынужден допустить необходимость рациональных принципов общения. В том и в другом случае уступка в пользу отрицаемых начал вызывается тяготением к действительности, к ее конкретной сложности и глубине. Рациональная норма и иррациональная стихия при конкретном построении общественного идеала должны быть одинаково приняты во внимание; необходимость этого тотчас же сказывается, как только переходят к более подробным построениям, имеющим в виду не только теорию, но и практику жизни.

В анархических учениях с таким противоречием рационального и иррационального моментов мы встречаемся еще у первых его провозвестников в XIX веке. У Штирнера мы видим, как анархизм, поскольку он хочет освободить личность от всяких связей и провести начало абсолютной свободы, приходит к социальному иррационализму. Но это удастся лишь постольку, поскольку мысль остается на высоте отвлеченных рассуждений. Как только она соприкасается с миром конкретных практических отношений, тотчас же обнаруживается необходимость отступления от исключительности такого воззрения. Это мы находим у Прудона. Хотя он и вдохновляется началом безусловной свободы, но именно потому, что он вступает на почву практического разрешения поставленной им задачи, он не может завершить здание общественной философии, не прибегая к началам высшего нравственного воздействия и внешнего государственного регулирования. Под новыми обозначениями здесь воспроизводятся старые понятия, и вместо подлинного анархизма, каким он является у Штирнера, мы встречаем у Прудона даже не тень, а только одно имя этой доктрины. У Штирнера мы находим бесконечно большую смелость мысли и силу дерзания, он несравненно глубже и последовательнее Прудона, он истинный и бесстрашный анархист. Но это именно и приводит его к такому иррационализму, при котором не только подробности общественного идеала становятся неясными, но и сама проблема общественной философии ставится под сомнение. Общественная философия представляет собой приложение начал разума к исследованию общественных явлений, и, если Штирнер во имя безусловной свободы личности отвергает всякие рациональные построения, всякие предустановленные идеалы и принципы, он отводит философской мысли скорее отрицательное, чем

положительное значение. На место положительных философских определений он ставит творчество жизни, освобожденное от всяких стеснений и уз и из глубины своей свободы рождающее высшую гармонию. Понятие нормы, принципа, идеала, долга заменяются здесь понятиями жизни, деятельности, силы, свободы. Не от мысли надо идти к жизни, а от жизни к мысли. Надо снять с общественной жизни все связи, все путы, и тогда в неиссякаемой ее глубине засияет полнота ее творчества, скрытое богатство ее сил.

Социальный иррационализм этого рода является вместе с тем и самым крайним социальным оптимизмом, доводящим утопическую мечту до высшего ее напряжения. Безусловная свобода признается здесь началом всемогущим и всеисцеляющим: от нее одной ожидается гармоническое устройство жизни. Но таким образом предполагается, что в основе стихийного движения свободы скрыта всемогущая устрояющая сила, сила разума и порядка, сила стройности и гармонии. Очевидно, подобный иррационализм, вместо того чтобы являться признанием сложности и полноты жизни, на самом деле представляет собою лишь опыт отвлеченного упрощения ее задач и путей. Будучи иррационалистической по своим социальным перспективам, философия анархизма в то же время сочетается с самым решительным рационалистическим оптимизмом, с самой безусловной верой в спасительную силу отвлеченных догматов и односторонних начал. Так и здесь, как в социализме, крайний иррационализм переплетается с крайним рационализмом. Но в том способе сочетания, которое эти направления находят в анархизме, заключается источник величайшей слабости анархизма как социально-философской системы. Ведь здесь предполагается, что разрушение всех существующих устоев уступит место свободному разливу стихийных сил. Но кто поручится, что это свободное творчество жизни не повторит известных нам опытов прошлого? Безусловная свобода личности включает в себя всякие возможности, в том числе и отрицание свободы. Полный простор жизненных сил может принести расцвет одним и рабство другим. Если все освобождено, то почему окажется связанным зло? Если нет никаких норм и преград, как ждать, что отсюда произойдет именно наилучшая гармония, а не злейшая вражда? Социальный иррационализм анархистов ничего не может противопоставить этим сомнениям и вопросам, кроме голой веры в зиждительное действие свободы. Провозглашая неверие, он сам оказывается в плену у веры. Но откуда взять ему священного огня, чтобы напитать эту веру, чтобы сделать ее прочной и непоколебимой? Здесь повторяется судьба всех утопий, пытающихся утвердить здание человеческого счастья над бездной отрицания и неверия.

С наибольшей твердостью утопическая вера анархизма проявляется у более ранних его представителей, в особенности у Штирнера и Бакунина. Дальнейшее развитие анархизма сводит его с этой утопической высоты. Настоящей стихией анархизма был иррационализм, опирающийся на пламенную непосредственную веру. Но по мере того как слабеет революционный энтузиазм, анархизм склоняется к более конкретным построениям и стремится заменить упадок прежней веры прилежным развитием подробностей. Это с ясностью можно проследить уже у Прудона. Еще более такой уклон в сторону реализма, в сторону конкретных жизненных подробностей замечается у позднейших анархистов, у Кропоткина, Теккера и других. Вместе с тем конкретное развитие анархической мысли обнаруживает в ней и дальнейшие противоречия. Как указано выше, начало личности берется в анархизме в качестве безусловного и исключительного, но вместе с тем оно кладется в основу совершенного общения и рассматривается в общественном своем

проявлении. При этом можно идти в двух направлениях: или подчеркивать общественную сторону анархического идеала, или развивать по преимуществу его основное индивидуалистическое начало. Так рождается противоположность коммунистического и индивидуалистического направлений в анархизме. Эти два направления вступают между собой в борьбу и отрицают друг друга. И если индивидуалистический анархизм склоняется к абсолютному индивидуализму, то анархизм коммунистический последовательно должен прийти к социализму и к отрицанию своего исходного индивидуалистического начала. Тот и другой путь одинаково ведут к разложению анархизма.

Плеханов Георгий.

Анархизм и социализм (выдержки)

Брошюра Г. В. Плеханова (1856 - 1918), посвященная критике анархизма, вышла в Берлине в 1894 г.

Макс Штирнер имеет полное право называться отцом анархизма... Он... первый развил эту теорию.

Анархическую теорию Макса Штирнера называли карикатурой на философию религии Людвига Фейербаха. Дошли даже до того, что высказали предположение, будто единственной побудительной причиной составления книги Штирнером было желание осмеять эту философию.

Однако это совершенно необоснованное предположение. Штирнер не думал шутить, излагая свою теорию; она была его глубоким убеждением...

Макс Штирнер... хочет вывести последние и радикальнейшие, по его мнению, следствия из его (Фейербаха) теории.

Для того, чтобы избежать господства «призрака» над нами, чтобы наконец стать на реальную почву, мы обладаем лишь одним средством: взять за исходный пункт единственное реальное существо — наше собственное «я»...

Религия, наука, мораль, право, закон, семья, государство, все это — гнет, налагаемый на нас во имя абстракции, и с ним должно бороться «я» — индивид, проникнутый сознанием своего собственного «дела», бороться всеми находящимися в его распоряжении средствами. Ваша мораль — не только мораль философа-буржуа, но и самая возвышенная, человеческая мораль — есть только религия, переименованная «высшую сущность». Ваше право, которое, думаете вы, родилось вместе с человеком, есть только призрак; и если вы его блюдете, то вы не пошли дальше героев Гомера, чувствовавших страх, едва лишь видели они какого-нибудь бога в рядах своих врагов. Право есть сила...

Опровергнуть выводы нашего автора вообще невозможно — просто потому, что сказать: я ничего не признаю над собой — значит утверждать уже этим самым следующее: каждое учреждение, налагающее на меня какую-либо обязанность, подавляет меня. А это простая теология.

Ясно, что ни одно «я» не может существовать самолично. Штирнер хорошо знал это, и вот почему он и проповедует свой «Союз эгоистов», то есть свободную ассоциацию, в которую вступает каждое «я» и в которой оно остается тогда — и пока — это согласуется с его интересами.

Остановимся немного на этом месте.

Перед нами «эгоистическая» система *par excellence*. Быть может, она единственная в своем роде во всей истории человеческой мысли. Обвиняли в проповедовании эгоизма французских материалистов прошлого столетия. Но это огромная ошибка. Французские материалисты всегда проповедовали «добродетель», и они это совершали с таким рвением, что Гримм [107] не без основания мог смеяться над их напускным смирением...

Макс Штирнер преследует совершенно противоположную цель. Он смеется над «добродетелью», далек от того, чтобы желать ее торжества, и считает разумными существами лишь тех эгоистов, которые ставят свое «я» выше всего. Повторяю, он теоретик эгоизма *par excellence*.

Добрые граждане, слух которых столь же стыдлив и добродетелен, как жестки их сердца, те самые буржуа, которые пьют вино, а открыто проповедуют воду, прониклись глубочайшим возмущением по поводу имморальности Штирнера: «Но ведь это полная гибель мира!» — восклицали они. Но, как всегда случается, добродетель филистера оказалась весьма слабой при аргументировании. «Истинная заслуга Штирнера заключается в том, что он сказал последнее слово молодой атеистической школы (то есть левого крыла гегелевской школы. Г. Я.)», — писал француз Тайандье [108]. Филистеры всех других стран тоже в этом видели заслугу смелого писателя. Но с точки зрения современного социализма эта заслуга освещается совершенно другим светом.

Во-первых, неоспоримая заслуга Штирнера заключается в том, что он открыто и энергично вступил в борьбу с той кисло-сладкой сентиментальностью буржуазных реформистов и многих социалистов-утопистов, которая учит, что освобождение пролетариата будет результатом «добродетельного образа действий» «отдающихся» делу людей различных классов и, главным образом, класса имущих. Штирнер прекрасно знает, чего можно ожидать от «самоотвержения» эксплуататоров. «Богатые» жестки, но «бедные» (такова терминология нашего автора) неправы, плачась на это, ибо не богатые создают нищету бедных, а бедные, создающие богатства для богатых. Значит, если тяжело их положение, они должны взяться за самих себя. Чтобы его изменить, они должны лишь подняться на богатых; тогда, когда они серьезно захотят этого, — тогда станут они сильными и наступит конец господству богатства. Спасение лежит в борьбе, а не в бесплодных призывах к великодушию угнетателей. Таким образом Штирнер проповедует классовую борьбу. Конечно, последнее представляет он себе в абстрактной форме борьбы известного числа

«я» против меньшего числа не менее эгоистических «я». Однако здесь сталкиваемся мы с другой заслугой Штирнера.

По Тайандье, он сказал последнее слово молодой атеистической школы немецкой философии. В действительности он сказал только последнее слово идеалистической спекулятивной школы. Но в этом его неоспоримая заслуга.

В своей критике религии Фейербах лишь наполовину материалист. Поклоняясь Богу, человек поклоняется лишь своей собственной идеализированной сущности. Это верно. Однако... где же причина исторического превращения «сущности человека»? Фейербах ничего не ответил на это. Для него сущность человека — лишь абстрактное понятие, как натура человека для французских материалистов. В этом основная ошибка его критики религии. Штирнер очень хорошо замечает, что она не имеет достаточно солидной конструкции, и он хочет укрепить ее, впуская свежий воздух действительности. Он поворачивается спиной ко всем фантомам, ко всякому «продукту мысли». В действительности- говорит он себе,— существуют лишь индивидуумы, следовательно, возьмем за исходный пункт индивидуумы. Но какого индивидуума берет он за исходный пункт? Ивана, Петра, Якова или Сидора? Ничуть не бывало,- индивидуума вообще, новую абстракцию и к тому же самую тощую, а именно: «я».

Штирнер самым наивным образом воображает, что он дал окончательный ответ на старый философский вопрос, предмет спора уже номиналистов и реалистов средневековья. «Ни одна идея не имеет бытия,— говорит он,— ибо ни одна не способна к телесному воплощению. Это же и составляет содержание схоластического спора реализма и номинализма».

Ах, первый встречный номиналист мог бы самым наглядным образом доказать нашему автору, что его «я» есть такая же «идея», как и всякая другая, что она столь же действительна, как математическая единица (unus).

Иван, Петр, Яков, Сидор находятся во взаимных отношениях, не зависящих от чопи их «я», наложенных на них строением общества, в котором они живут. Критиковать социальные учреждения во имя «я» — значит отказаться от единственной плодотворной в этом случае точки зрения — общества, законов его жизни и его развития и затеряться в туманах абстракции.

Номиналист Штирнер витает именно в этом тумане.

Я есмь я, вот — исходный пункт;
Не-я есть не-Я — это его результат;
Я+Я+Я+ и т. д.— это его социальная утопия.

Это чистый и простой субъективный идеализм, примененный к социальной и политической критике. Это — самоубийство идеалистически-спекулятивной школы.

Но уже в том же (1845) году, когда появился «Единственный» Штирнера, вышла во Франкфурте-на-Майне книга Маркса и Энгельса: «Святое семейство, или критика

критической критики, против Бруно Бауэра и компани». В ней идеалистическая спекуляция подверглась нападению диалектического материализма, теоретической основы современного социализма, и была разбита. «Единственный» пришел слишком поздно.

Мы сказали только что, чтоб я—я—я—я — и т. д.— это социальная утопия Штирнера. Его «Союз эгоистов» фактически не что иное, как сумма абстрактных чисел. Каковы, какие могут быть основк их соединения? Их интересы,- отвечает Штирнер. Но какова будет, какая может быть действительная основа того или иного соединения их интересов? Штирнер ничего не говорит об этом, и он не может сказать ничего сколько-нибудь определенного, ибо с высот абстракции, на которые он взлетел, в экономической действительности — матери и няньке всех эгоистических или альтруистических «я» — ничего определенного нельзя увидеть.

Что же удивительного в том, что он не может уяснить себе даже то понятие классовой борьбы, к которому он вообще довольно счастливо подошел. Бедные должны бороться с «богатыми». Но что же дальше — когда они их победят? Тогда каждый из прежних бедных начнет бороться с каждым из прежних богатых, и наоборот, тогда наступит война всех против всех». (Штирнер употребляет буквально это выражение). А статуты «союзов эгоистов» будут в этой колоссальной войне, в этой всеобщей войне, лишь временными перемириями. В этом много воинственного юмора, но ни на йоту нет реализма, о котором мечтал Макс Штирнер.

Покинем здесь союзы эгоистов. Утопист может сколько ему угодно закрывать глаза на экономическую действительность — все же она, хочет ли он того или нет, действует на него, преследует его с силой, не подчиненной господству науки, стихии. Возвышенная религия абстрактного «я» не охраняет Штирнера от навязчивости экономической действительности. Он рассказывает нам не только о «единственном»: его тема — «Единственный и его собственность». Посмотрим, что за вид имеет эта собственность «единственного»?

Само собой разумеется, что Штирнер мало расположен к тому, чтобы уважать собственность как «приобретенное право»... Неуважение к собственности других не мешает, однако, штирнеровскому «я» обляпать наклонностями собственника. Наиболее сильный аргумент против коммунизма состоит, по его мнению, в том, что коммунизм, уничтожая частную собственность, превращает всех членов общества в простых «нищих»...

Собственность эгоиста имеет вид не очень обеспеченной вещи. «Эгоист» остается собственником лишь до тех пор, пока другие «эгоисты» не решатся ограбить его и, таким образом, превратить его в нищего. Но не так страшен черт, как его малюют. Штирнер представляет себе взаимные отношения «эгоистических» собственников не так в виде грабежа, как в виде обмена. И мощь, сила, к которой он непрерывно апеллирует, есть экономическая мощь освобожденного от старых оков, наложенных на него государством и «обществом» вообще, товарного производителя.

Устами Штирнера говорит душа производителя товаров. Если он выступает против государства, то это потому, что ему кажется — государство недостаточно чит

«собственность» производителя. Он хочет Свою собственность, всю свою собственность. Государство заставляет его платить налоги, государство позволяет себе экспроприировать его во имя общественного блага. Он хочет *jus utendi et abutendi** (Право пользования и использования (лат.) — термин из римского права.— Ред.), государство говорит «согласно», но, прибавляет оно, есть злоупотребления и злоупотребления. На что Штирнер восклицает: «Караул, грабят!»... Итак, долой государство, да здравствует простая и совершенная собственность единичного индивидуума!

Штирнер перевел на немецкий язык политическую экономию Сея[109]. И хотя он перевел и Адама Смита[110], все-таки он никогда не мог выйти из узкого круга буржуазных вульгарно-экономических понятий. Его «Союз эгоистов» — не что иное, как утопия возмущившегося мелкого буржуа. В этом смысле можно сказать, что он сказал последнее слово буржуазного индивидуализма.

Еще одна, третья заслуга принадлежит Штирнеру. Именно: он имеет свое собственное мнение и доводит свою теорию индивидуализма до крайнего предела. Он самый неустрашимый, самый последовательный из анархистов. Рядом с ним Прудон, которого Кропоткин, как и все анархисты, считает отцом анархии,— лишь самый чопорный филистер.

Реклэр Р. Предисловие к «Единственному и его собственности»

Статья напечатана в анархическом издании «Stock» (Париж, 1900). Имя Реклэра неизвестно.

...Пришел день, и оказалось, что этот неизвестный отшельник (Штирнер) один из самых мощных мыслителей своей эпохи; увидели, что он произнес решительные слова, формулу которых мы еще вчера искали, и этот уединенный человек нашел у нас свою семью...

...Хотя формально и находясь в оппозиции к Фейербаху и Бруно Бауэру, против которых направлена почти вся полемическая часть «Единственного», Штирнер в действительности — их непосредственный продолжатель.

Штирнер, по существу, антихристианин. Даже его индивидуализм есть следствие этой первой характерной черты. Вся его книга — это критика религиозных основ человеческой жизни. Понятие «человек» — в основе своей очень религиозное — не может удовлетворить его, с его бесконечно более строгим, чем у его предшественников, умом, и его беспощадная критика останавливается лишь тогда, когда на развалинах религиозного и «иерархического» мира он начинает воздвигать автономного индивида с одним только законом личным — эгоизмом...

Наперекор христианскому рационализму, происхождение и развитие которого он изложил в первой части своей книги, Штирнер во второй части воздвигает индивида, телесное и единственное «я», которому возвращается собственность, бывшая до сих пор уделом Бога и человека... Я — центр мира, и мир (мир вещественный, людей и идей) есть моя собственность, находящаяся в полном подчинении у моего суверенного эгоизма... Штирнер выводит с беспощадной логикой все заключения, скрытые в послылках его предшественников... Его индивидуализм, антихристианский и антиидеалистический, по праву может считать лжеиндивидуализмом все те учения, которым вообще приписывают этот характер; действительно, если эти Последние учения освобождают индивида от всех догм и, по-видимому, стряхивают всякий авторитет, то тем не менее они остаются слугами духа, истины и объекта: для Единственного же дух есть лишь мое орудие, истина — мое создание, а объект - лишь мой объект. Ни либералы, ни социалисты, ни гуманисты — все эти поклонники свободы, никогда не понимали слов: «ни Бог, ни господин»...

... Но если — странствующий моряк, блуждающий по океану мысли,— он услышал великий голос, идущий от земли, возвещающий, что боги умерли, если он услышал, как разбиваются волны о близкий берег, то все же его взор не увидел твердой земли, скрытой туманом утренней зари: другой вступит на нее ногой дионисического мечтателя, но причалим к пристани мы — анархисты.

Так, кажется мне, надо понять «нигилизм» Штирнера: на христианское понимание мира, на философии}, «начертавшую на своем щите отрицание жизни», на эту «практику нигилизма» (Ницше, Антихрист) он отвечает, начертав на своем щите отрицание духа, и приходит к чисто теоретическому нигилизму...

... Я думаю, что, подобно Самсону, он похоронил себя под развалинами сокрушенного религиозного мира... Он не знает, что наступит после, когда умрет это усталое общество... Он мог разрушить старые ценности, но он не может создать новых: в разрушенном им храме Бога другие должны собрать разбросанные материалы, расположение которых он не знал, и вновь выстроить из обломков дом для людей.

Разрушитель рационализма, Штирнер сам, в силу логической формы своего ума, рационалист и страстный противник либерализма, он остается сам либералом. Штирнер-рационалист преследует до последних окопов идею Бога и срывает маску с ее последних метаморфоз, но фатально он приходит лишь к отрицанию: индивиду и эгоизму. Штирнер-либерал подрывает во имя индивида фундамент государства, но, разрушив это последнее, он приходит опять лишь к новому отрицанию: анархия могла означать в его глазах только беспорядок, и если государство, регулятор конкуренции, исчезнет; то последует только война всех против всех.

Это чисто формальное понимание индивида объясняет нам чисто отрицательный характер того, что можно было бы назвать «учением» Штирнера...

Его индивидуализм имеет только отрицательную ценность бунта, и есть только ответ моей силы на силу враждебную. Индивид есть лишь логический таран, с помощью которого разрушают бастилию авторитета: он не реален и есть лишь последний рационалистический призрак,— призрак Единственного.

Этот Единственный Штирнера, сам того не зная, пристал к новой земле, на которую вступил, думая коснуться последних пределов критики и отмени, где померкнут все мысли, и мы поняли теперь, что он означает: в нерационалистическом «я», продукте накопленного опыта, полном наследственных инстинктов и страстей, и вместилище нашей «большой воли», противостоящей «малой воле» эгоистического индивида,— в этом «Единственном» современная наука дает нам увидеть основание, общее для всех, на котором должна подняться, встряхнуть ложь идеологического братства и любви, новая солидарность и, отряхнув ложь авторитета и права, новый порядок.

И на этой плодородной земле Штирнёр протягивает через пятьдесят лет руку современным анархистам.

Фаббри Луиджи.

Индивидуализм Штирнера и течение анархизма

Статья итальянского анархиста Л. Фаббри напечатана в римском журнале «Il Pensiero» (1903, № 7 — 9).

Макс Штирнер был извлечен из пыльных архивов библиотек, и его имя стало популярным только почти пятьдесят лет спустя после появления его книги и пользоваться большим почетом главным образом в среде литераторов и художников. Они нашли в его трудах бунт против старых догм и тирании современного общества, общества, в котором их стремления разбиваются или подвергаются остракизму и которое поэтому вызывает в них не только вполне понятное желание изменить и улучшить его, но также известное индивидуалистическое, эгоистическое стремление пренебрегать им и презирать его с высоты своей литературно-художественной мысли.

Возможно, что за этим презрением порою скрывалось также желание господства и привилегии, тенденция противопоставить тирании государства, духовенства и буржуазии тиранию «интеллигенции». Слишком большая забота о своем «я», которому не присуще чувство солидарности, делает нас, анархистов-социалистов, являющихся массой и не желающих над собой ничьей тирании, недоверчивыми. Обоснованно или нет это наше недоверие, но пока констатируем следующее: до последнего времени штирнеровский индивидуализм игнорировался анархистами. Отсюда, между прочим, видно, насколько неосновательны бездоказательные утверждения Г. Плеханова, Э. Цокколи и др., будто Штирнер может считаться отцом анархизма.

Постараемся теперь исследовать, каково в настоящее время влияние Штирнера в анархическом движении, влияние, приобретенное только позднее, и тогда мы также лучше сможем констатировать ошибку (произвольную или нет, не важно), в которую впали все те, которые в анархизме видят не что иное, как только триумф индивидуализма, движение, как говорит Ф. Турати, «буржуазного индивидуализма». Мы увидим тогда также, что общего имеет штирнеровская теория с теми теориями, которые направляют анархическое движение, ибо в иных частях одна кажется подобной другой, напротив, в других — очень и очень противоречат друг другу... Анархист — индивидуалист постольку, поскольку он заботится о своей личной индивидуальной свободе, отличной от таковой других, в которой, однако, другие видят гарантию и помощь для своей собственной свободы. И нелогичность штирнерианцев состоит в том, что они думают о собственном освобождении и в то же время

не хотят думать об освобождении человечества. То человечество, которое для них вредная абстракция, есть окружающая среда, в которой они должны жить и от которой они не могут отмежеваться, так как «единственный» может быть свободным среди массы рабов только в том случае, если он — тиран. Они не могут игнорировать коллективность, которая их окружает, также и потому, что для того, чтобы разрушить ужасные учреждения, которые больше всего тормозят человеческое сознание и действия, не достаточны ни философские книги, ни возмущение индивида, а необходима большая, единодушная, организованная сила, подчиняющаяся большинству.

Социалисты-анархисты представляют себе социальную революцию как войну массы (будь даже она меньшинством по сравнению с массой несознательных и пассивных элементов) против авторитетных буржуазных учреждений, — массы, добровольно подчиняющейся в борьбе узам, единственным узам, солидарности и сохраняющей индивидуальность мысли.

Может быть, и не все индивидуалисты-штирнерианцы борются против принципа солидарности (многие — да), зато все совершенно им пренебрегают. Это есть почти полное игнорирование социального вопроса, во всех политических, и особенно экономических, его видах. Они, таким образом, пренебрегают важнейшим коэффициентом человеческой жизни, без которого не было бы возможно существование человечества, как и не было бы возможно индивидуальное существование. Солидарность и индивидуализм — две силы эволюции, которые для общества являются тем, чем центробежная и центростремительная силы для Вселенной. Штирнерианец уподобился бы человеку, изучающему физику, который в своих опытах захотел бы считаться только с центростремительной силой. Анархист-социалист, напротив, не хочет игнорировать ни одной из этих сил, ищет равнодействующую между ними и находит ее — в анархии, в таком строе, где индивидуальная свобода каждого будет дополняться свободой всех, так как нет большего уничтожения свободы, как изолированность.

Изолированный человек — самый сильный, говорит Ибсен, и этот парадокс часто повторяется; мне же представляется другой парадокс, который выражал бы то, что я утверждаю, — что изолированный человек слабее человека, приобщенного к товариществу. Я говорю приобщенного, но не дисциплинированного.

Человек, который жил бы одиноко, будь он силен, как орангутанг, и умен, как Данте, всегда был бы менее свободен (свобода заключается в возможности делать всегда то, что хочет и что нужно), чем ребенок, живущий в недрах общества.

Истинный индивидуализм, один из факторов прогресса в искусстве и литературе, не следует переносить в социологию. Индивидуализм в экономике имеет следствием привилегию на частную собственность, противоречие интересов, капитализм, — словом, как говорит Гоббс, — «человек человеку волк».

Штирнеровский индивидуализм в экономической практике ведет к «индивидуальной» собственности, к капиталистической привилегии, и, следовательно, путем могущества денег (которые «анархисты»-штирнерианцы не хотят уничтожить) к отрицанию той свободы, которую они отстаивают в политике, в морали и философии. Наконец, Маккай

вовсе не скрывает своих идей, хотя отрицает логические следствия, которые из них вытекают; он утверждает, что в анархии свободная конкуренция интересов облегчит естественный отбор и что собственность необходима для свободы. Здесь, однако, не место указывать все ошибки, в которые впал Маккай, и опровергать его теорию.

В политике следствие штирнеровского индивидуализма есть изоляция, о которой я говорил выше, или тирания: одно невозможно, другое — жестоко и во всяком случае, — антианархично. Вне понятия о солидарности индивидум, который думает только о себе, о других только поскольку они ему полезны и необходимы, должен стоять надо всеми, должен быть наибольшим авторитетом, который, конечно, может быть и хорошим, так как история повествует, что были некоторые добрые абсолютные монархи, но может быть также и дурным. А для анархистов вопрос не в том — иметь хорошего или дурного тирана, а в том, чтобы действительно не иметь никого над собою и не быть над другими.

Как только теория Штирнера применяется к действительности и рассматривается вне абстрактных спекуляций, сейчас же становится ясным, как незначительны и далеки нити, соединяющие настоящий анархизм с разобранным выше индивидуализмом.

Заканчивая, я пользуюсь случаем указать еще раз на то, что штирнеровский индивидуализм как в средствах, так и в теории неревolutionен. Индивидуалисты — штирнерианцы прямо враждебно относятся ко всякой идее индивидуального или коллективного насилия. Они для победы своих идей полагаются на естественный отбор, на мирную пропаганду, пассивное сопротивление, «пропаганду фактами», заключающуюся в поступках в жизни, «насколько это только возможно», сообразно их идеям и против господствующих предрассудков.

Сняв с него мистический лак, Лев Толстой в этом смысле является истолкователем их программы борьбы, если она действительно может называться программой борьбы.

Книга анархистов до сих пор еще не написана и, может быть, никогда не будет существовать главным образом благодаря обширности и сложности идеи, которая обнаруживается в тысячах формах; если эта книга была когда-либо написана, «Единственный» Штирнера не могла бы быть ею.

Штирнеровская теория в корне реакционна; в ней есть возмущение, но больше возмущение против народа, чем против тирана, больше против прав толпы, чем против привилегий одного-единственного; и если он борется с привилегиями, то не для их уничтожения, но скорее, чтобы заменить их другими привилегиями и привилегированными. Это единственное в конечном итоге логическое следствие, к которому приходят от индивидуалистических посылок, хотят или не хотят этого те, которые сделали эти посылки.

Фейербах Людвиг. О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоянием»

Ответ Фейербаха на критику Штирнером его работы «Сущность христианства» вошел в первый том собрания сочинений Л. Фейербаха (изд. О. Виганда, Лейпциг, 1846).

Философский анализ полемики Фейербаха и Штирнера дан в работе С. Н. Булгакова «Религия человекобожия и Л. Фейербах».

Замечу, что здесь, как и в других ответах, я имею в виду и защищаю мое сочинение не оттого, что оно мое сочинение. Я в высшей степени критически отношусь к нему: для меня важен лишь сам предмет — сущность и дух его. С мертвой же буквой его предоставляю считаться «сынам Божиим или дьявола».

«Фейербах,- говорит Единственный, — дает нам только богословское освобождение от теологии и религии; он уничтожает лишь Бога, субъект, но оставляет неприкосновенным божественное, предикаты Бога». Разумеется, он их оставляет, но он должен так поступить, в противном случае он не мог бы оставить неприкосновенными ни природу, ни человека: ибо Бог есть существо, составленное из всех форм действительности, то есть из свойств (предикатов) природы и человечества; Бог есть свет, жизнь, сила, красота, сущность, разум, сознание, любовь — словом, все. Стало быть, что же останется вообще, если даже предикаты Бога перестанут существовать? «Но к чему существовать вообще, что должно остаться, и зачем?» — спрашивает Штирнер.— Вот это именно и есть доказательство религиозности, «связанности» Фейербаха, он подчинен еще «предмету», он еще хочет нечто, нечто любит — признак того, что он еще не поднялся на высоту абсолютного идеализма «эгоизма». «Ничто — вот на чем я построил свое дело», — поет Единственный. Но разве Ничто не есть, в свою очередь, предикат Бога, подобно тому, как изречение: Бог есть ничто — есть продукт религиозного сознания? В таком случае «эгоист» все же построил свое дело на Боге! Значит, и он, он также, принадлежит к «благочестивым эгоистам»!

Все сводится лишь к тому, как допускает Фейербах неприкосновенность предикатов. Остаются ли они у него предикатами Бога? Нет, они — предикаты природы и человечества: (свойства природы и человечества. Как только они переносятся с Бога на человека, они теряют характер божественности, приписываемый им при отчуждении от человека - в абстракции, в фантазии; благодаря этому перенесению из мистической тьмы религиозного настроения на дневной свет человеческого сознания, они становятся «мирскими», «обыденными», «низменными». На чем покоится сила земного величия? Исключительно на силе того взгляда, того ложного представления, что личность величества совсем особенное существо. Если же я поставлю личность или субъект величества на одну доску с собой — в мыслях или, еще лучше, в чувственном созерцании, — если я постигну, что она — такой же человек, как и я, как всякий другой человек, то и величество его рассыплется для меня в пух и прах. То же самое и с небесным величеством.

Только в качестве субъекта Бог есть status quo всех религиозных предикатов; эти предикаты становятся не моими, стоящими выше меня, то есть выше человека, гиперболическими, неестественными предикатами,— только в качестве предикатов высшего, то есть превознесенного существа. Кто же уничтожает субъекта, тем самым устраняет и предикаты (конечно, теологические предикаты), ибо субъект ведь не что иное, как предикат, мыслимый и представляемый в виде субъекта.

«Ведь сам же Фейербах говорит, что он хочет лишь. уничтожить иллюзию». Да. Но если только эта иллюзия будет уничтожена, рухнут все остальные иллюзии, все предрассудки, все неестественные преграды, и неважно, если это произойдет не сразу, ибо основная иллюзия, основной предрассудок, основная преграда — это Бог как субъект. Но кто затрачивает все свое время и все свои силы на уничтожение основной иллюзии, тот, само собой разумеется, уничтожает и производные иллюзии и грани.

Что должно означать: «Человек есть Бог человека»? Значит ли это: он — Бог, в смысле отличного от человека, выше его стоящего существа, словом, в том смысле, в каком он существует для религии, для теологии и спекулятивной философии? Фейербах показывает как раз обратное: что религия себя самое не понимает, но что спекулятивная философия и теология понимают ее ложно; он показывает, что вера в Бога — действительная, разумеется, а не в воображении и измышлении верующего,— есть только вера человека в себя самого, следовательно, он показывает, что божественное не есть божественное, Бог не есть Бог; что это — в высшей степени любящая себя, себя самое утверждающая и признающая сущность человека, ибо человек признает только такого Бога, который признает человека, и именно так, например, как признает себя сам человек. Пусть я не признаю свою плоть, отделию ее от себя, буду считать плотские потребности и вожделения препятствием, противоречием во мне, словом, если я отвергну плоть, то я стремлюсь от нее

освободиться и прославляю бесплотную сущность как истинную, блаженную, чудную, высшую, то есть божественную сущность. Мой Бог есть то, чего у меня нет, но чего я жажду, чем я стремлюсь стать.

Вот почему Фейербах и говорит: Бог есть не что иное как удовлетворяющая желания, потребности — все равно какого порядка — человека сущность.

Следовательно, если ты излечишь больного или даже «одержимого *idée fixe*», накормишь голодного, то ты станешь для него, выражаясь прозаически,— благодетелем, поэтически же,— Богом, ибо все, что приносит человеку радость или благо, Фейербах обозначает словом «Бог». Тезис «человек есть Бог, высшая сущность человека» равносителен тезису «это Бог не Бог, не высшая сущность » в богословском смысле. Но это последнее положение только атеистическое, то есть отрицательное выражение, первое же — практическое и религиозное, то есть положительное.

«Теологическая точка зрения» Фейербаха состоит в том, что он «расчленил наше «я» на существенное и несущественное и считает род, человека как такового, абстракцию, идею нашей истинной сущностью, противопоставляя ее действительному индивидуальному «я», как несущественному». «Единственный»! Прочитал ли ты всю «Сущность христианства» до конца? Не может быть, ибо — в чем заключается тема, ядро этого сочинения? Единственно и исключительно в устранении раздвоения на существенное и несущественное «я» — в обожествлении, то есть признании всего человека с головы до ног. Разве не провозглашается как раз в конце книги божественность индивида как решение тайны религии? Разве не говорится в ней даже, что, «когда мы едим и пьем, то и это божественный акт»? А разве еда и питье — проявление идеи, абстракции?

Единственное сочинение, в котором любимый термин новейшей эпохи, личность, индивидуальность, перестал быть бессмысленным словом, это именно и есть «Сущность христианства», ибо лишь отрицание Бога (абстрактной, нечеловеческой сущности) есть установление индивида, и лишь чувственность есть настоящий смысл индивидуальности. В том-то и существенное отличие этого сочинения Фейербаха от всех его прежних сочинений, что лишь в нем чувственность получила свое истинное значение, лишь в нем абсолютная сущность понимается как чувственная сущность, чувственная сущность — как абсолютная сущность. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить, например, значение чуда в книге Бейля [96] и в «Сущности христианства». И в той, и другой доказывается несообразность чуда в теологическом смысле, но в то время как у Бейля показано его противоречие божественной сущности, здесь объясняется его совместимость с этой последней, ибо там Бог был еще абстрактной, отличной от человека сущностью — разумом, здесь же он понимается как самое себя удовлетворяющая в своей цельности и полноте сущность человека, и истинное значение чуда определено как акт — разумеется, лишь сверхприродный и как таковой неразумный — удовлетворения чувственного желания или потребности человека.

Фейербах поставил себе задачей показать человеческое происхождение в человеке Бога или религии и анализировать их теоретически и практически. Но религия представляет себе собственную сущность человека или отделенную от человека сущность его в виде вне-и-сверхчеловеческой сущности. Поэтому Фейербаху пришлось свести это расчленение на Бога и человека к различиям, имеющим место в самом человеке: разве возможно было бы объяснить религию, если бы не имели места в человеке различия между «я» или самосознанием и сущностью или природой? Ему пришлось, таким образом, взять за отправной пункт своей темы те психологические состояния, которые и заставили человека отделить свою сущность, свои свойства от самого себя и поставить их выше себя, как божественную силу, пришлось взять еще состояния экзальтации, страсти, погружения в созерцание. Следовательно, добросовестный критик должен обратить внимание на то, что введение к «Сущности христианства», в особенности в тех местах, где упоминаются силы «в человеке, стоящие над ним», не есть введение к философскому исследованию об отношении предикатов человека к его субъекту или сущности человека к его «я», а есть введение к сущности христианства, то есть к сущности религии.

Но имеет ли смысл упрекать увертюру к «Волшебной флейте» в том, что она в то же время не есть увертюра к «Дон Жуану»?

Для Фейербаха индивид есть абсолютная, то есть истинная, действительная сущность. Но почему он говорит: этот, исключительный индивид? Потому, что он сам не знал бы тогда, чего хочет, и возвратился бы к той точке зрения, которую он отрицает,— к точке зрения религии. Ведь сущность религии как раз и состоит — по крайней мере в этом отношении — в том, что из целого класса или рода она выбирает одного единственного индивида и противопоставляет его, святого, неприкосновенного, всем прочим индивидам. Этот человек, этот «единственный», «несравненный», есть Бог — только он и исключительно он,— только этот дуб, это место, этот луг, этот бык, этот день священный — все же прочие не-священны. Вот почему уничтожить религию значит доказать тождественность ее освященного предмета или индивида другим, простым индивидам того же рода. Это доказательство было уже дано нашим предкам святым Бонифацием, срубившим священное дерево у Гейсморы.

В таком случае и ты можешь уничтожить точку зрения христианства, сущность которого исчерпывается следующим положением: Я, этот исключительный несравненный индивид, есть — если и не теперь, то во всяком случае в силу небесного предначертания стану им — Бог; при этом безразлично, каким является понятие о Боге: абстрактным как совершенная нравственная сущность или мистическим — как фантастически чувственное; ты можешь уничтожить эту точку зрения христианства только перенесением этого несравненного индивида из голубого фимиама его сверхприродного эгоизма в обыденное чувственное созерцание, осуществляющее для тебя его индивидуальные различия, но в то же время совершенно неоспорима и ясна его идентичность другим индивидам, его обыденность. Воздай единичному индивиду то, что ему надлежит,— но не больше. Только <таким образом ты освободишься от оков христианства. Быть индивидом значит, конечно, быть «эгоистом»,

но в то же время *polens-volens* это значит и быть коммунистом. Принимай вещи такими, какими они существуют в действительности, то есть поступай точно так же и с самим собой, ибо как ты понимаешь вещи, так понимаешь ты и самого себя - и наоборот. Выкинь из головы «Единственного» на небе, но выкинь также «Единственного» на земле!

Следуй своим чувствам! Где начинается чувство, там прекращается религия, прекращается философия, но зато перед тобой безыскусная, голая правда. Вот перед твоими глазами стоит красавица-женщина; восхищенный, ты воскликнешь: как она несравненно хороша! Но глянь-ка — тут же стоит и мужская красота. Не придется ли тебе поневоле сравнить их друг с другом? А если ты этого не сделаешь и будешь настаивать на невозможности сравнения, то разве оба рода красоты не сравнят себя сами друг с другом, разве они не будут изумляться своей одинаковости, несмотря на различие, своему различию, несмотря на одинаковость? И не воскликнут ли они произвольно: ты есть то же, «что» и я, и не опровергнут ли они наконец во имя человека свою разъединенность взаимным слиянием? «Я люблю лишь эту, Единственную», - говорит Единственный; но я тоже, хотя я общественный человек. Но разве эта единственная женщина, любимая тобой, — безьяна, ослица или собака? Разве она не человеческая женщина? «Я нечто большее, нежели человек», — говорит «единственный». Но больше ли ты, чем мужчина? И разве ты в состоянии отделить мужское в тебе от того, что называют «дух»? Разве твой мозг не определен, как мозг мужчины? Разве твои мысли, твои чувства не мужские? Или ты животное-самец, пес, обезьяна, конь? Итак, чем же быть твоему «единственному, несравнимому», и, следовательно, бесполому «я», как не остатком старого христианского сверхнатурализма?

Следуй своим чувствам! Ты — мужчина, то «я», которое ты обособляешь в мыслях от своей чувственной, мужской сущности, есть продукт отвлеченного мышления, столь же далекий от реальности, как платоновские столы от действительных столов. Но, будучи мужчиной, ты существенно и необходимо имеешь отношение к другому «я», к другой сущности — к женщине. Поэтому, если я хочу признать тебя, индивида, то я не должен ограничить мое признание только тобой, но должен его в то же время распространить и на твою женщину. Признание индивида обязательно влечет за собой признание по крайней мере двух индивидов. Но «два» не имеет ни смысла, ни конца: за двумя следуют три, за женщиной — ребенок. Но единственный ли, несравненный ребенок?

Нет! Любовь безудержно влечет тебя дальше, за пределы этого одного ребенка. Уже при одном только взгляде на ребенка становится так хорошо, так чудно, что в тебе непреодолимо вызывается потребность иметь нескольких ему подобных.

Вообще одного ребенка хочет лишь эгоизм, многих - любовь. Разумеется, при множестве детей любовь лишает первенца божественного и монотеистического ранга и титула, единственности и несравнимости, но не была бы любовь, желающая ограничиться лишь

одним единственным, отсутствием любви по отношению ко всем прочим возможным детям? Более того — отсутствием любви по отношению к этому единственному ребенку, который ведь сам скоро пресытился бы своей изолированностью, единственностью и тосковал бы по братишке или сестренке?

Как же можешь ты упрекать писателя в том, что он не признает индивида, если он его признает так, как требует этого любовь? Как можно его обвинять в абстрактности, если он, взяв за образец любовь, выражающую высшее и глубочайшее признание индивида, не останавливается на этом одном, единственном и несравненном индивиде, а распространяет свои мысли и желания на весь род, на всех других индивидов? А у Фейербаха род означает не абстракцию, а в противоположность единичному, самому себя утверждающему «я», — другое «я», «ты», вообще всех, помимо «меня» существующих индивидов.

Поэтому, если у Фейербаха говорится: индивид ограничен, род же безграничен, то это означает лишь следующее: рамки этого индивидуума не являются рамками для других, и то, что не в силах сделать современный человек, не значит еще, что этого не сумеет сделать будущий человек.

Понятие о роде в этом смысле необходимо, неотъемлемо для каждого единичного индивида, а каждая личность — отдельная, единичная. «Мы слишком совершенны», — истинно и красиво говорит Единственный; но все же мы чувствуем себя ограниченными и несовершенными, ибо мы необходимо (так как мы ведь мыслящие существа) сравниваем себя не только с другими существами, но и с самими собой, — мы делаем это, проводя параллель между тем, чем мы стали, и тем, чем мы могли бы быть и при других условиях, возможно, действительно бы и стали. Но мы чувствуем себя ограниченными не только нравственно, нет, но и чувственно, пространственно и временно; мы, эти, данные индивиды, существуем лишь в этом, определенном месте, в этом, ограниченном времени. Так как же нам освободиться от этого чувства ограниченности, если не при помощи мысли о неограниченности рода, то есть мысли о других людях, в других обстоятельствах и в другой, более счастливой, эпохе? Поэтому тот, кто не ставит на место божества род, тот оставляет в личности пустое место, которое обязательно должно будет заполниться вновь представлением о Боге, то есть представлением об олицетворении сущности рода. Только род в состоянии одновременно схоронить и заменить божество, религию.

Не иметь религии — это значит: думать только о себе самом, иметь ее, — значит думать о других. И только такая религия долговечна, по крайней мере до тех пор, пока на земле не останется лишь один «единственный» человек; ибо пусть только нас будет двое, мужчина и женщина, — и мы имеем уже религию. Двое: различие — вот в чем источник происхождения религии; «ты» — Бог для «я», ибо «я» без «ты» — ничто; «я» зависит от «ты»; без «ты» — нет и «я».

Мужчина — Провидение женщины, женщина — Провидение мужчины, совершающий благодеяние — Провидение страждущего, врач — Провидение больного, отец — Провидение ребенка. Подающий помощь должен представлять собой нечто большее и иметь больше — по крайней мере в том отношении, в каком проявляется его помощь, — чем нуждающийся в помощи. Тот, кто сам терпит нужду, разве может он помочь нуждающемуся? Нет! Тот, кто хочет вытянуть меня из болота, сам должен стоять над болотом, стоять «выше меня».

Но что это за выше меня стоящее существо? Отличное ли оно от меня, чуждое мне существо? Разве, наоборот, оно мне не столь же близко, как мое собственное сердце, мои собственные глаза, моя собственная рука? Разве оно не мое «другое» «я» в самом строгом смысле этого слова? Оно ведь поступает так, как я сам хотел бы поступить, — так, как я, будучи свободным, здоровым, самостоятельным, действительно поступаю, но теперь не могу поступить. Если я — калека, то руки и ноги другого заменяют мне органы движения; если я слеп, то его глаза служат мне путеводителем; если я — ребенок, то моя воля и разум — воля и разум отца, ибо, будучи ребенком, я без знания и без воли, против них, против самого себя. Значит, Бог человека есть человек. А тогда благодаря этому человеческому Богу ты не нуждаешься уже в не-и внечеловеческом Боге.

Что означает это выражение: «Осуществлять род»? Это значит — осуществить то, что заложено в человеческой природе, осуществить ее назначение.

Гусеница есть насекомое, но еще не полное; рассматривая ее как таковую, мы скажем, что она законченна, она — то, чем должна была и могла быть; но, несмотря на это, на ее вполне удовлетворяющий ее эгоизм, в ней есть еще нечто, нечто «в ней над ней», что должно и может стать — бабочка. Лишь бабочка — законченное, вполне осуществленное насекомое. Подобные метаморфозы встречаем мы и в жизни человечества, из жизни отдельных людей. Поэтому, если человек переходит из детского возраста в юношеский, из школы — в жизнь, из рабского состояния — в свободу, из равнодушия к полу — к любви, то невольно восклицает он при этих и подобных переходах: «Только теперь стал я человеком!» — ибо только теперь стал он законченным человеком, только теперь удовлетворил он неведомое до сих пор или насильственно подавляемое влечение своей натуры.

Столь же необходимо, как различие между «я» и «ты», между индивидом и родом, столь же необходимо и различие в самом индивиде между необходимым и случайным, индивидуальным в смысле случайного, между существенным и несущественным, близким и отдаленным, высшим и низшим. Следуй своим чувствам. То, «что выше в пространственном отношении и качественно наивысшее в человеке, самое близкое ему, не отличимое от него самого, — это — его голова. Когда я вижу голову человека, то я вижу его самого; когда же я вижу только его туловище, то я не вижу ничего, кроме этого туловища. Если я потеряю руки и ноги, то я, конечно, несовершенный, несчастный человек, с изъянами, но все же я могу как

человек существовать и без них; но если я лишусь головы, то перестану существовать. Следовательно, есть одно существенное различие между моим и моим: то «мое», что может быть устранено, не разрушая меня, и то, что не может быть устранено, не разрушая этим меня, — образует различие, уничтожить которое можно, только «потеряв голову».

Поэтому, если «Единственный» упрекает Фейербаха в том, что он одновременно с теологическим, сверхприродным «выше» не уничтожил и органически созданное «выше» и «ниже» в человеке, то он констатирует этим лишь тот факт, что Фейербах не потерял головы из огорчения от незаменимой потери теологии, подобно «Единственному» и другим.

Когда я ограничиваю свои расходы и сдерживаю себя в своих желаниях для того, чтобы иметь, чем жить, то разве Провидение «надо мною», сегодняшним эгоистом, который пожелал бы все взять сегодня же, ничего не оставив другому, завтрашнему «я», — разве это Провидение — не я сам? А когда я лежу на смертном одре, то разве я не ставлю выше себя, над собой — все равно для чего: вспомнить потерянное здоровье или в надежде на выздоровление, — над собой, больным, себя же, но здорового,, ставлю так высоко, как только может стоять бессмертный Бог над смертным человеком? А разве, когда мне стыдно до ужаса за какой-нибудь злосчастный поступок, совершенный безрассудно, я не стою тогда над собой как критик, как судья, над собой — повинным, «жалким грешником?» И когда я создаю какое-нибудь творение, то я употребляю все находящиеся в моем распоряжении силы не оттого ли, что это творение — мое завещание, что я оставляю все, на что я способен, моим потомкам, всему миру, что я нахожусь здесь на конечной ступени моего развития, моей производительной силы? Но когда я закончил свое творение, разве я уже не ушел дальше себя, создателя этого творения, недавно уже бывшего наивысшим во мне, моим *pop plus ultra** (До последней степени, дальше некуда (лат.) — Ред.), — разве он уже не позади, ниже меня? Быть может, — я гляжу уже с пренебрежением на творение и его создателя?

Так происходят внутри самого индивида непрерывные изменения, и то низшее становится высшим, то высшее — низшим! Если я голоден, то для меня нет ничего выше наслаждения от еды, после еды нет ничего выше отдыха, после отдыха — ничего выше движения или деятельности, после этой последней ничего выше времяпрепровождения с друзьями и, наконец, после завершеного дня и его дел, прославляю я сон, брата смерти как высшее, благодетельнейшее существо. Итак, в каждый момент своей жизни над человеком стоит нечто — заметьте, — нечто человеческое, выше его, над ним. Только тогда, когда прекращается его бытие, или, что одно и то же, когда он теряет свое сознание, — только тогда прекращает он ставить что-либо выше себя. То, что еще покоится во мне, я ставлю выше себя, то, чего я уже лишился, я ставлю ниже себя; в каждый данный момент во мне находится еще неисчерпанная, незатраченная жизненная и творческая сила; пройденный же путь — это уже затраченная, выявленная сила. Но то, что я еще могу сделать, чем я могу стать, то стоит, как еще не достигнутое, обязательно выше того, чем я уже был и что делал — оттого люди и хотят всегда быть и иметь больше, чем они были и что имели. Даже новые приходящие во время работы и вызванные ею мысли до тех пор парят, как облака на небе,

надо мною, пока они не спустятся и лягут подо мною, под моими глазами в виде капель жидкости.

«Фейербах бежит от веры к любви». О, как это неверно! Фейербах уходит твердыми, решительными шагами из царства спекулятивного и религиозного сна в страну действительности, из абстрактного существа человека в его действительную цельную сущность, а любовь, только любовь, не может исчерпать всей сущности человека. Кроме любви, нужно еще иметь и рассудок: безрассудная любовь не отличается в своем действии и деяниях от ненависти, ибо она не знает, что полезно и что вредно, что целесообразно и что бесцельно. Но почему же на первый план Фейербах выставляет любовь? Потому, что нет иного практического и органического, самым предметом данным перехода из царства Божия в царство человека, кроме любви, ибо любовь есть практический атеизм, отрицание Бога всем сердцем, умом, действием. Христианство называет себя религией любви, но это неверно: оно — религия сверхприродного, духовного эгоизма, как иудейство — религия светского, земного эгоизма. Фейербаху пришлось поймать христианство на слове, то есть сделать слово — делом, иллюзию — существом.

Берет ли Фейербах любовь в противоречащем действительной любви, фантастическом, сверхприродном смысле — так, чтобы она исключала всякое себялюбие? Нет! «Ни одно существо,— говорит он, например,— не может отрицать себя самое». «Быть - значит любить себя». «Облегчая горе другого, я одновременно облегчаю свое собственное горе; чувствовать горе другого — это — самому иметь горе» и т. д. Поэтому всякая любовь эгоистична, ибо не могу ведь я любить то, что мне не по душе, я могу любить лишь то, что меня удовлетворяет, что делает меня счастливым; то есть что бы я ни любил, я одновременно люблю и самого себя. Однако существует вполне основательное различие между тем, что называют своекорыстной, и тем, что называют бескорыстной любовью. Что это за различие? В коротких словах вот оно: при своекорыстной любви объект твой - гетера для тебя, при бескорыстной - возлюбленная. И там, и здесь я удовлетворяю себя, но в первом случае подчиняю сущность части, во втором — часть, средство, орган — подчиняю целому, сущности, в первом я удовлетворяю в силу этого только часть себя, во втором — себя самого, свою полную, цельную сущность. Словом, при своекорыстной любви я жертвую высшим ради низшего, следовательно, высшее чувство — низшему, в бескорыстной любви я жертвую низшим ради высшего.

«Фейербах превращает религию в этику, а этику в религию». Да, в противоположность христианству, где ЗтНКа как отношение людей друг к другу занимала, по сравнению с отношением людей к Богу, лишь второстепенное место. Но Фейербах ставит человека выше морали: «Устанавливая Бога как грех разрешающее Существо, мы устанавливаем его, правда, не как неморальное, но все же как большее, чем только моральное, то есть как человеческое существо». Эти слова и образуют переход сущности нравственного закона к собственной сущности христианства, то есть к сущности человека, которая сама по себе столь же мало моральна, как неморальна. Следовательно, не мораль берет Фейербах за

масштаб человека, а, наоборот, человека за масштаб морали: добро — все то, что удовлетворяет человека; зло — все то, что ему не по душе. Стало быть, этические отношения ни в коем случае не святы для него «сами по себе», а святы ради человека, поскольку они являются отношениями человека к себе подобному, то есть поскольку они — самоутверждение, самоудовлетворение. Конечно, таким образом Фейербах превращает этику в религию, но не как таковую, *in abstracto*, не как цель, а как следствие, не оттого, что для него нравственная сущность, то есть сущность нравственности есть религиозная, то есть высшая сущность как для «просвещенного протестантизма», для рационализма, для кантианства,— а оттого, что для него действительная, чувственная, индивидуальная сущность человека является религиозной, то есть высшей сущностью.

«Фейербах облакает свой материализм в одежды идеализма». Но ведь это утверждение висит в воздухе! Фейербах — о «Единственный!» — ни идеалист, ни материалист: Фейербах считает Бога, дух, душу, «я» простыми отвлеченными понятиями, но точно так же и тело, материя для него такие же простые Отвлеченные понятия. Истина, сущность, действительность для него — только чувственность. Но видел ли ты, чувствовал ли ты когда-нибудь тело, материю как таковые. Ты ведь видел и чувствовал лишь эту воду, этот огонь, эти звезды, эти камни, эти деревья, этих зверей, этих людей: всегда и всюду это были только определенные чувственные индивидуальные вещи и существа, но никогда не тела, души или духи как таковые. Но еще менее того Фейербах учит идентичности в смысле абсолютной идентичности, соединяющей два отвлеченных понятия в одно третье. Итак, Фейербах не философ - ни материализма, ни идеализма, ни идентичности. Но кто же он в таком случае? Со всеми мыслями своими он то, что он есть в действительности, в духе — то, что во плоти, в сущности — то, что в чувствах: человек; или, лучше: так как Фейербах понимает сущность человека только в общежитии, то он «общественный человек» - коммунист.

Фишер Куно. Абсолютный эгоизм, или духовное царство животных («Единственный и его собственность» Макса Штирнера)

Фишер К. (1824 - 1907), немецкий историк философии. Статья опубликована в сборнике «Эпигоны» (изд. О. Виганда, Лейпциг, 1848).

При разложении всех существенных сил, которые создают скрепленное единство индивидов, «я» прежде всего потеряло свою сущность; оно видит в каждой мысли, властью преграждающей ему путь, лишь призрачную иллюзию; оно разрушает всякую связь с естественной и нравственной целостностью; оно отказывается от всякого критического отношения к духовному миру и представляет, таким образом, в своей атомной раздробленности полное Ничто всех движущих мир сил. Последние сделались его собственностью, и ссылка на них есть лишь ссылка на свою собственную суверенность; «я» — их деспотический собственник. Это Ничто поглотило все остальное, оно есть «творческое Ничто», то «Ничто, из которого я как творец создаю все». И как такое творческое Ничто я не один среди многих, я — единственный, «Ничто — вот на чем я построил свое дело». После такого пролога Макс Штирнер кажется индийским божеством, воплощенным Брамой, или же, как буддийский миссионер, он в лице своей собственной особы представляет для нас нового далай-ламу. Но такого рода едиственность была бы религиозной, и ее культ был бы чрезвычайно тягостным. Штирнеров- ская модернизованная единственность имеет девизом: нет ничего выше меня, все — подо мной. Штирнер старается обосновать психологически и исторически эту обособленность и противопоставить ее современному сознанию как высший результат, достигнутый человечеством.

После этого обоснования приходится ли считать действительно серьезным отсутствие мыслей и предпосылок у Единственного, действительно ли Штирнер и его Единственный представляют несокрушимого господина всякой естественной и духовной силы, и действительно ли каждая мысль, каждая догма поглощается «творческим Ничто», из которого они произошли, как обманчивые мыльные пузыри? Я не хочу проследить это обоснование в деталях; разъяснением некоторых «эгоистических мыслей», которые отражают штирнеровскую единственность и принадлежат мозгам Единственного, можно было бы поколебать точку зрения последнего, но Штирнер движется среди других противоречий, очень опасных для его точки зрения. Он дает точке зрения эгоизма психологическое и историческое обоснование. Жизнь индивида и жизнь человечества — история, сливаются в нем: это движение абсолютного отрицания, в котором природа и дух друг друга отрицают, и оба возвращаются в безразличное «я» и в его «творческое Ничто». В силу этого процесса эгоистическая единственность поставлена в решительно объективное отношение к индивиду в роду; она сделалась объективной необходимостью для обоих, она — утренний крик, обладающий магической способностью спугнуть грезы и рассеять привидения. Надо сознаться, что мысль есть сила, которая, если бы даже и поглощалась единичной личностью, ни в коем случае не может подпасть под ее произвол; сила, которая выражает зрелость индивида, которая в состоянии пробудить человечество от всех его иллюзий и мира грез, есть энергия, от власти которой единичной личности не ускользнуть; она бессознательно поддается ее влиянию, если не ставит себя сознательно в зависимость от нее. Эгоизм Единственного не есть любая произвольная мысль; напротив, — он объективен, он производит догматическое насилие, он — «помешательство», «призрак», иерархическая мысль, а Макс Штирнер является его жрецом. Макс Штирнер — пиетист эгоизма; он проповедует эгоизм как оправдание единичной личности в силу его понятия. Когда же его серьезно спрашивают: почему ты эгоист, и если он не нуждается в «геройской храбрости лжи», то он ответит: «Я стою здесь, не могу иначе!», то есть «мудрым наречением всех одержимых!» Макс Штирнер фанатически одержим мыслью об эгоизме, он мог бы ради этой мысли опуститься на колени и воскликнуть вместо «свобода мысли!» - «Единственный и его собственность!» Штирнер — догматик эгоизма, эта догма восторженно им овладевает, воодушевляет его на преступления эгоизма, исполняет его пророческим инстинктом будущего. И он восклицает: «Издавна эгоист утвердил себя в преступлении и издевался над святым — крушение святого может сделаться всеобщим — не революция возвратится, но могучее, беспощадное, бессовестное, гордое преступление. Разве ты его еще не слышишь в раскатах отдаленных громов, и разве ты не видишь, как небо, полное предчувствия, молчит и хмурится? Разве это не глас вопиющего в пустыне? И на чем же основан этот жуткий пророческий страх Кассандры! Она видит «привидения» - и это судьба Штирнера! Повсюду он наталкивается на бледные маски Прозерпины⁹⁸, всюду видит духов, он бежит призраков, но они цепляются за его пятки, они преследуют его до тех пор, пока он, мертвый от усталости, достигает своего жилища, где он думает уничтожить привидения волшебным словом своей единственности; но это волшебное слово было мыслью, догмой, и в силу этого пробил час привидения и для Единственного. Бедный мальчик! Привидения задорны, коринфская невеста соблазнила и тебя. — «Ты ей дал прядь твоих кудрей, эту прядь она уносит с собой, присмотришься к ней хорошо, завтра она будет седой и только черною она там появляется опять!» В объективности, которую Штирнер придает абсолютному эгоизму, этот последний сделался продуктом мысли, догмой, и Штирнер должен взять на себя смешную роль читать панегирическую лекцию об обществе трезвости,

будучи сам в состоянии опьянения. Он воображает себя неограниченным собственником всех мыслей и в ту же минуту подчиняет себя в качестве собственника этой мысли; он делается ее вдохновенным органом, он догматически выразил то, что мог выразить только иронически. Хотя ироническое лицемерие эгоистического принципа и вкрадывается время от времени в догматизм Единственного, но последний все же играет господствующую роль и даже вынуждает Штирнера основать в конце концов «союз эгоистов», в котором каждый осуществляет принцип своеобразия и делается образцом для других. Очевидно, что при всей безудержности единичной личности такой союз эгоистов должен свестись к обществу трезвости, и Штирнер, несмотря на свое эгоистическое опьянение, носит своего жандарма в груди, и проповедь его преследует полицейские цели. Впрочем, философия давно уже справилась с этим «союзом эгоистов» — штирнеровскими братьями по ордену, — феноменология называет их «духовным царством животных», а логика «узловой линией отношения ступеней»; туда мы и отсылаем Штирнера для изучения ее диалектики. Но оставим пока в покое пророческую способность эгоистического «я», незаметно преобразившегося в догматическую мысль, и проследим его дальнейшее движение и действительное осуществление.

Эгоистическое «я», как разрушитель, противопоставляет себя свободе, содержанием которой является дух, или, точнее, сущность человека, это «потустороннее в нас» представляет последнее небо, подлежащее сокрушению, если мы желаем окончательно освободиться от богочеловека. Свобода уничтожается в своеобразии, последнее восклицает: «Будь самым собой», в то время как первое есть не что иное как «романтический вопль». В свободе все принимают участие, она поэтому «дарованная свобода», недействительная, бессильная сущность. Свобода своеобразия есть мощь, «действительная свобода - это та, которую себе завоевывают, и в этом заключается различие между самоосвобождением и эмансипациями». Итак, своеобразие является неограниченным господством над естественными и духовными силами. «Лишь тогда принадлежу я себе самому, когда мною владеет не чувственность, не мысль, а я сам. В этом отношении к себе я собственник. Но я приобретаю свое своеобразие не в понятии человечности, так как оно не выходит за пределы религиозной трансцендентности; «человеческая религия есть последняя метаморфоза христианской религии». Фейербах сам представляет лишь шаг вперед в специально христианской области, но не отклоняется от нее ни на йоту — один шаг за ее пределы ведет к невыразимому». «Моя сила — не человек, а я сам».

Сила есть право эгоиста: «Я имею право на все, на что я себе даю право», моя воля не связана ничем, всякое ограничение ее государством есть деспотизм, который вызывает преступление. «Безудержное «я» делается преступником благодаря государству, оно представляет никогда не прекращающееся преступление в государстве — жизнь собственного «я» есть преступление, и в этой вине заключается ценность человека». Я — исключительный, единственный, мое право поэтому — моя «привилегия, мое превосходство».

Это исключительная единственность в своем отношении к миру сосредоточена единственно на себе, она сносится с миром, только пользуясь им, ее общение с миром есть ее пользование миром.

В Единственном, эгоисте, исчезают все объективные силы нравственной жизни — семья, народ, человечество: «Умер народ? Да здравствует «я»! Эгоист, как просто единственный, как «невыразимое», не может жить ни в семье, ни в государстве, «для него республика является абсолютной монархией, а народное государство Эдгара Бауэра представляет лишь изменение формы, для него народ — чуждая сила, сила природы, самоуправление народа это остракизм всех «я». Всем этим силам эгоист противопоставляет свой софистический символ веры, говоря «государство», эгоист хочет сказать лишь следующее: отойди от солнца!

Здесь смелый эгоизм Штирнера превращается в кроткую иронию...

Вообще мировое общение эгоиста представляет опасное странствование; открытому, мужественному, преступному эгоизму слишком часто приходится играть роль Тартюфа и, надев волшебную шапку-невидимку, якобы уступать дорогу государству. Открытый эгоизм есть покорение государства, преступное, насильственное уничтожение законов, открытая война всех против всех. Эгоист не относится с почтением к имуществу человека, он овладевает им и насильно вырывает у государства, которое разделяет его феодально между единичными личностями. Только благодаря насилию неимущая масса прекратит свое плачевное существование. Ей может помочь лишь эгоизм. Действительно ли является эгоизмом и этот эгоизм? Надо бы попробовать! Пусть эгоизм взывает к толпе: добудьте себе собственность насилием, убейте имущих и с кинжалом в руке вырвите у фабрикантов их сокровища! Эгоизм должен быть последователен, он должен признать и за фабрикантом эгоистическое право, он должен написать эгоистическое, державное письмо своей самооценки под следующим мотто: сдирайте с пролетариев кожу, используйте их как механическое средство вашей самооценки, старайтесь вытянуть у них последнюю копейку, а когда они, голодные, обратятся к вам, то скажите им то, что сказал ткачам ваш славный силезийский прототип: там в поле есть трава! Что выйдет из всего этого? Без сомнения, сначала «война всех против всех!» Но результатом этого воскресенья будет похмелье в понедельник, будет самое солидное общество трезвости, мастерская, в которой один будет мастером, а все остальные жцвыми сапожничьими стульями, нищета собственности, где один — господин, а остальные связаны цепями. Политика Макиавелли и государство Гоббса,— всепоглощающий Левиафан,— все они имеют своей предпосылкой войну всех против всех и являются неизбежным последствием таковой. Этот процесс свершается сам собой, история доказала его как в великом, так и в малом тысячу раз, и не приходится гадать по звездам о судьбе эгоистических, враждебных атомов. Эгоистически раздроблять людей на грубые атомы, это, право, не что иное как искать для них овчарку, а тот, кто начинает драку, вероятно, знает, что жандарм не далек. Штирнеровская единственность, взятая в миниатюре, не выходит за пределы овчарки и полицейского служителя, он несомненно проповедует, имея жандарма в душе. Штирнеровский эгоизм — это могучий толчок, который, встречаясь с другим таким же ответным толчком, в тот же момент сам себя уничтожает — поистине детский маневр. Необходимым следствием Единственного является самая ленивая неизменяемость — и это единственное следствие! И цензура, хоть сколько-нибудь боящаяся существования этой книги, не видит дальше своего носа. Уничтожающий государство эгоизм Единственного есть в действительности основание самого бесстыдного деспотизма, и в отдаленных раскатах грома, на которые указывает Штирнер, я слышу лишь собачий лай и лязг сабли.

... Эгоизм Единственного уничтожает всякое общение вообще, так как он сокрушает основание последнего... принцип любви.

... Но «любовь» - моя собственность, мое ощущение - я пользуюсь миром и людьми, любимый человек для меня лишь пища моей страсти, я насыщаю им мою любовь, я наслаждаюсь им так же, как он поглощает меня».

Значит, все-таки культ далай-ламы. Это значит съесть себя два раза: сначала я поглощаю любимого человека, но в то же время и он меня поглощает, но я поглощаю в лице любимого себя самого, то есть я поглощаю свое собственное состояние поглощения. Таким образом, Макс и Мария* (Макс Штирнер и Мария Денгардт - жена Штирнера, которой посвящена книга - Ред.) относятся в естественной истории к разряду жвачных животных. Руге очень остроумно подсмеивался над романтической любовью, которая «мыслит в сладких звуках»: «Майский жук, жужжи, жужжи, жужжи!!» Что бы он сказал об эгоистической любви, в которой любящие пожирают друг друга? Можно ли найти и для нее подходящую аналогию? Я полагаю, что лучшей пародией на нее будут немые улитки! Эгоист объявляет все своей собственностью, и этим уничтожаются общество и коммунизм. «Коммунизм носит феодальный характер, эгоист есть собственник, социалист — нищий. Фейербаховское христианство — это заверченный феодализм, всеобъемлющая ленная система — полнейшее нищенство».

Против этого возмущается эгоист. Мое удовлетворение решает вопрос о моем отношении к людям, мое общение — это мировое наслаждение и относится к моему самонаслаждению.

Таким образом, в Единственном собственник возвращается к своему творческому Ничто, из которого он вышел. Вот песнь Единственного, с которой он вступил в свет и затем возвращается к себе: «Ничто — вот на чем я построил свое дело!»

Если мы, дойдя до этого пункта, где начало штирнеровской книги повторяется в ее заключительном аккорде, еще раз сделаем критический обзор эгоизма Единственного, то мы увидим, что принцип последнего есть существенная неопределенность, которая превосходит всякие естественные и нравственные границы и наслаждается сама собой, уничтожая всякую определенность. И эту решительную неопределенность, это отсутствие меры, представляющее безразличное Ничто всякой определенности, Штирнер отождествляет с единичной личностью, которая освободилась, таким образом, от связи с другими, сделалась Единственным.

Это отвлеченное отождествление абсолютной неопределенности с определенной единичностью является по отношению к последней не критическим, а по отношению к первой софистическим. Претворение всякой границы в неопределенное Ничто, очевидно, не может быть связано с ограниченной определенностью; если это все-таки происходит, то эта единственность может быть лишь кажущейся, а ее процесс лишь ироническим. Штирнер выражает эту единственность догматически. Единственный представляет догматический, возведенный в принцип произвол, мономанию, опирающуюся на веру в призраки. Как мистики видят все в Боге, а мадам Сталь [102] в Неккере [103], так Макс Штирнер всюду видит призраки — и восклицает: спасайся, кто может! — всюду, где проглядывают мысль

или идейная сила, где индивидуальность проникнута единством мысли, будь то религиозно, нравственно или научно. И, как суеверное дитя, перепрыгивающее через палку Рупрехта, чтобы спастись от призрака, так и Штирнер разрушает призрачные силы и считает себя в безопасности в пристани своей «единственности». «Под маской бьется единственное, чувствующее сердце!» Поистине это счастливый самообман! Объявляя эгоистическую войну всем внешним силам, Макс Штирнер путается в забавном противоречии, так как восстает против сил, которые он сам считает воображаемыми, недействительными. Борьбу с ветряными мельницами можно понять только при наличии рыцарской фантазии Дон-Кихота, в лучшем случае иллюзиями играют и в удобный момент, повинувшись иррациональному инстинкту, к ним с достоинством поворачиваются шиной, но с ними не борются; диалектика этой борьбы, очевидно, заключается в том, что Единственный в ней сам делается призраком. Эгоизм, который в сознании своей принципиальной ценности уничтожает также и все остальное и расширяется до безграничного произвола, уничтожает таким образом свою ограниченную единичность: рыцарь эгоизма является призрачным рыцарем! Тоска по своей тени, исчезнувшей из-под его рук, заставляет Единственного наконец «бросить с улыбкой свой щит на труп своих мыслей» и образовать «союз эгоистов». Этим заканчивается жизненный путь Единственного: он мечтал об эгоизме и мирно скончался среди своей многочисленной семьи в надежде на лучшее будущее. Мир праху его! Мы напишем на его памятнике: он жил, как Дон-Кихот, и умер, как Санчо Пансо!»

[102] Сталь А.-Л.-Ж. (1766 - 1817), французская писательница.

[103] Неккер Ж. (1732 — 1804), французский министр финансов, частичными реформами пытался спасти государство от финансового краха.

Франк Сергей. Крушение кумиров

Произведение русского религиозного философа С. Л. Франка (1877 — 1950), отрывок из которого здесь приводится, впервые напечатано в 1909 г. в сборнике «Вехи».

... Совесть, эта «змея сердечных угрызений», внутренний стыд перед самим собою, от которого иногда сгорает человек, презрение к самому себе, мучительная тоска по просветлению и самоочищению, безнадежная жажда исправить непоправимое, стереть из прошлого содеянный грех — все это факты, и факты слишком значительные, чтобы их можно было отрицать или не замечать. Но здесь, не вдаваясь в более глубокое рассмотрение этих фактов, мы отмечаем лишь существенное отличие этих интимных, глубоко личных, потаенных моральных кризисов от того как бы официального, общеобязательного, основанного на строгих, неизменных, общепризнанных нормах морали суда «нравственного разума», который угнетает нашу духовную жизнь и подлинная осмысленность и авторитетность которого нам сомнительна. Если под «совестью» — как это обычно бывает — разуместь наше внутреннее подчинение этому суду и этой власти, то недалек от правды будет Шопенгауэр, сказавший где-то, что то, что называют голосом совести, на девять десятых есть просто страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других.

И действительно, там, где над нами властвуют эти отвлеченные, общеобязательные, холодно-разумные нравственные «идеалы» и «принципы», мы ощущаем себя данниками, пленниками, подъяремными рабами. Поскольку мы еще не свыклись до конца с этим рабским состоянием, поскольку мы еще сохранили — по крайней мере наедине с собой — свободную правдивость духа, в нас невольно накапливается протест против этих оков. Нарождается недопустимый, еретический и глупый для большинства людей, но неотвязный детски-наивный вопрос: почему вообще я обязан что-либо делать, к чему у меня нет влечения? Почему вообще я, живущий в мире один только раз, полный ненасытимой жажды жизни и самообнаружения, должен жертвовать собой чему-то или кому-то, ограничивать и стеснять себя? Почему я должен быть добрым, должен любить людей, если я их ненавижу, почему и во имя чего я должен ломать и переделывать самого себя, быть не тем, что я есть на самом деле? И наконец, если бы я даже пытался в угоду так называемых нравственных идеалов ломать себя, то я бы в действительности не сумел этого сделать: я не могу быть добродетельным и строго принципиальным человеком, если я на самом деле рожден грешным, страстным, раздираемым противоречивыми желаниями, мятущимся существом; я могу разве только казаться добродетельным". Так неужели же в этом — задача морали? Или, может быть, так дело и обстоит, и все люди хотят только казаться добродетельными и поглубже прятать от суда морали свою подлинную живую природу, свое внутреннее

необузданно-свободное существо?

И невольно вспоминаются дерзновенные протесты, новые и старые, против ига морали. Вспоминается Штирнер с его анархическим культом самодержавного «я», вспоминается глумление Ницше над «моралью рабов» и его аристократический идеал внутренне благородной, духовно свободной личности, которая знает свою высшую ценность и имеет право на все, не признавая над собою ничьего суда и закона. Вспоминается еще древнее, приводимое Платоном, рассуждение свободомыслящего грека (Калликла в диалоге «Горгий»), что человек рождается с львиной природой, но попадает в руки воспитателей, которые из корыстной и трусливой потребности своего самосохранения прививают ему идеи и чувства овцы, кротость, покорность и миролюбие; но когда такой дрессированный львенок подрастет, он рано или поздно разорвет связывающие его путы и явится во всем своем грозном природном величии, во всей силе своей первобытной свободы; или аналогичное, тоже сохраненное Платоном рассуждение (ритора Тразимаха в первой книге «Государства»), что мораль, идея служения ближним есть сказка старых нянек, с помощью которых умные властители усыпляют и одурачивают ребячливых людей, чтобы тем свободнее властвовать над ними в своих интересах. Пусть такой аморализм не во всем прав, пусть он увлекает нас на опасные и гибельные пути, пусть он искусственно упрощает сложность человеческой природы и слишком грубо отождествляет драгоценный духовный дар человеческой свободы с простой звериной разнузданностью, с одним лишь безмерным простором страстей и вожделений; все же, перед лицом холодной, тиранической и внутренне непонятной нам морали долга он содержит для нас какую-то неизъяснимую, соблазняющую правду, какой-то прельщающий нас призыв к духовной свободе...

Франк Сергей. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии (Отрывок)

Впервые опубликована в 1949 г. в Париже (приводится отрывок из главы «Кризис гуманизма»).

В основе веры в прогресс — в predetermined совершенствование человека — и утопизма — веры в осуществимость на земле полноты правды и добры — лежала вера в достоинство человека и его высокое назначение на земле, короче говоря — вера в человека.

Происхождение этой веры в человека связано с одним глубоким недоразумением, которое определило характер ее типического обоснования и оказало роковое влияние на ее судьбу. Не подлежит ни малейшему сомнению, что, по существу, эта вера — христианского происхождения. В христианском откровении ветхозаветное представление о человеке как «образе и подобии Божию», как о существе привилегированном, состоящем под особым покровительством Бога и призванном властвовать над всем остальным творением, было заострено в идее богосыновства человека, в понятии о человеке как носителе духа и в этом смысле существе, рожденном «свыше», «от Бога». Однако, по странному недоразумению, о смысле и причинах которых нам придется подробнее говорить ниже, в другой связи, этот источник веры в человека остался неосознанным, и «гуманизм» нового времени возник в прямой оппозиции к христианскому мировоззрению, и именно в такой форме он определил характер веры в человека вплоть до нашей эпохи. Чувство веры в самого себя и в свое великое назначение на земле, охватившее человека с начала эпохи, которую принято называть «новым временем», испытывалось им как некое совершенно новое сознание, как некая духовная революция против освященного церковью общего стиля средневекового непонимания. Это рождение гуманизма нового времени носило характер некоего гордого восстания человека против сил, его порабошавших и унижавших. Один из первых и самых влиятельных его провозвестников, Джордано Бруно, определил пафос этого нового самосознания человека как «героическую ярость» (*heroice furore*). Вначале эта вера в человека, несмотря на свою резкую оппозицию к средневеково-христианскому мировоззрению, была все же обвевана некоей общей религиозной атмосферой. В эпоху Ренессанса гуманизм стоит в связи с пантеистическими тенденциями, с опровержением

принципиаль- ного различия между земным, «подлунным» и небесным миром, или с платонической идеей небесной родины человеческой души. Точно так же Декартова вера в человеческий разум была верой в «*lumiere naturelle*»*: верховенство и непогрешимость человеческого разума основывались на том, что в своем разумном познании, в своих «ясных и очевидных идеях» человек является носителем «*lumiere naturelle*» - по существу, божественного «света»; и последователь Декарта Мальбранш мог даже еще сочетать это воззрение с благочестивой мистикой августинизма. Известно также, что пуританские переселенцы в Америку, впервые провозгласившие «вечные права человека и гражданина», обосновывали эти права святостью личного отношения человека к Богу. И эта связь веры в человека с верой в Бога в форме «естественной религии» звучит еще у Руссо. Но в общем именно в XVIII веке, в эпоху французского Просвещения, совершается окончательный разрыв между этими двумя мерами: вера в человека в эту эпоху вступила в характерную для гуманизма нового времени оппозицию ко всякой религиозной иере вообще; она сочеталась с религиозным неверием, с натуралистическим и материалистическим мировоззрением. В этом сочетании и заключается существо того воззрения, которое властвовало над человеческой мыслью в течение последних двух веков и которое можно назвать «профанным гуманизмом».

Но гуманизм в этой его фдрме содержал в себе глубокое и совершенно непреодолимое противоречие. Культ человека, оптимистическая вера в его великое призвание властвовать над миром и утверждать в нем господство разума и добра сочетаются в нем с теоретическим представлением о человеке как существе, принадлежащем и царству природы и всецело подчиненном ее слепым силам. Уже французские материалисты XVIII века делали отсюда вывод, в сущности, несовместимый с верой в человека: они утверждали, что универсальный мотив человеческого поведения есть эгоизм или даже что человек есть не что иное, как своеобразная машина («*l'homme-machine*»). Если, несмотря на это, в XVIII и в первой половине XIX века можно было все же веровать в особое, высшее иерархическое место человека в мироздании, то эта вера основывалась на исконном представлении о человеке как существе особого, высшего порядка, принципиально отличном от остального животного мира; так, можно было верить, что отличительной чертой человека является обладание разумом (*homo sapiens*) или нравственным сознанием. Но теоретической основе этих предположений (с самого начала довольно смутных) был нанесен сокрушительный удар дарвинизмом. Дарвинизм разрушил давнее, исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира и заменил его представлением, что человек есть просто часть животного мира, близкий родственник обезьяны, потомок обезьяноподобного существа. Уже на нашей памяти антропологический мотив дарвинизма — научное обличение гордыни человеческого самосознания — нашел еще новое подтверждение в учении психоанализа (этот смысл психоанализа подчеркивает сам его творец, Фрейд): мало того, что человек оказался обезьяноподобным существом; отныне он признан комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью.

Эти разрушительные удары по всем представлениям, на которых могла бы объективно опираться вера в высокое достоинство и назначение человека (удары, в сущности, неизбежные в силу основной натуралистической установки, с которой был связан

профанный гуманизм), в течение долгого времени (а для эпигонов этого воззрения даже доселе) непонятным образом не уничтожали чисто иррациональную власть над сердцами этой веры в человека. Другими словами, профанный гуманизм с течением времени все больше становился, вопреки своему сознательному умыслу, слепой псевдорелигиозной верой.

Так постепенно складывалось парадоксальное, тягостное и чреватое опасностями положение. Профанный гуманизм (по своим первоначальным практическим плодам воззрение не только необычайно влиятельное и могущественное, но и глубоко благотворное) — предмет самоотверженной восторженной веры лучших людей XVIII и XIX веков, учение, которому европейское человечество обязано лучшими своими достижениями — отменой рабства, политической свободой и гарантиями неприкосновенности личности, социальными и гуманитарными реформами, в своей традиционной форме оказывался явно противоречивым, несостоятельным. Это настолько теперь очевидно, что мы не можем без некоторого чувства недоумения и вместе с тем скорбного умиления вспоминать о легковерии человеческого сердца, которое могло им увлекаться и в него веровать. Один из самых тонких и передовых умов XIX века, мыслитель, далеко опередивший свою эпоху и, может быть, первый остро переживший кризис профанного гуманизма, русский писатель Александр Герцен писал в своей исповеди «С того берега» (под непосредственным впечатлением крушения идеалов движения 48-го года): «Объясните мне, наконец, почему нельзя верить в Бога — и нужно верить в человека? Почему глупо верить в царство Божие на небесах, и не глупо — в царство Божие на земле?» А в конце XIX века русский же мыслитель Владимир Соловьев резюмировал мировоззрение натуралистического гуманизма — мирозерцание, по которому человек, будучи продуктом слепых животных сил природы, вместе с тем призван осуществить на земле царство добра, разума и справедливости, — в убийственно иронической формуле: «Человек есть обезьяна и потому должен полагать душу свою за ближнего». И если такой полуобразованный эпигон профанного гуманизма, как Максим Горький, мог еще недавно написать хвалебный гимн человеку и наивно восклицать: «Человек — это звучит гордо!», то человеку мыслящему и образованному естественно противопоставить этому недоумение: почему именно должно «звучать гордо» имя существа, принципиально не отличающегося от обезьяны, существа, которое есть не что иное, как продукт и орудие слепых сил природы?

Как бы упорно ни продолжала европейская мысль слепо утверждать веру, все объективные основания которой уже были разрушены, это противоречивое духовное состояние не могло быть прочным и длиться неопределенно долго; противоречие должно было в конце концов изнутри взорвать и разрушить само мирозерцание гуманизма. Еще в 40-е годы XIX века, в эпоху наиболее страстного напряжения веры профанного гуманизма, одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал естественное право человека в согласии с его подлинной природой отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззастенчивым эгоистом (Макс Штирнер). Этим был сделан единственный логический вывод из гуманистического учения Фейербаха, провозгласившего человека самодовлеющим абсолют и признавшего, что в религии, в идее Бога человек только иллюзорно отчуждает от себя и гипостазировать свою веру в себя самого, в свое абсолютное верховенство. Нигилистическая теория Штирнера была, однако, только первой, практически еще безрезультатной атакой на твердыню гуманистической веры. Но другой ученик Фейербаха

вскоре после этого пришел к учению, которому суждено было не только внести в мир величайшие потрясения, но и сокрушить самые основы гуманистической веры. Знаменательное совпадение: в год появления «Происхождения видов» Дарвина (1859) появилась также книга Карла Маркса «Критика политической экономии», в предисловии к которой было впервые систематизировано роковое для судьбы профанного гуманизма учение «экономического материализма». В качестве веры в близкое и предопределенное осуществление социализма как абсолютного торжества разума и добра в человеческой жизни (веры, которая здесь даже принимает облик точного научного предсказания), марксизм продолжает традицию оптимистической веры в прогресс — этого основного мотива профанного гуманизма. Но природа человека здесь уже прямо определяется не как добрая и разумная, а как злая и корыстная: основным фактором истории оказывается корысть, борьба классов за обладание земными благами, ненависть между богатыми и бедными. И величайшим характерным парадоксом марксизма, обнаруживающим уже очевидное разложение гуманизма, является учение, что единственный путь, приводящий к царству социализма, к царству добра и разума, есть разнуздание классовой борьбы — разнуздание злых инстинктов человека. В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в творческую силу зла. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека как индивидуальной личности культом «класса» или «коллектива». Ибо, если все высшее, благое, духовное осуществляется в облике Человека как индивидуальной личности (так как именно личность есть образ Божий в человеке), то стихийная сила зла воплощается более адекватно в человеке как безличной частице толпы, массы, коллектива. Естественно поэтому, что марксизм есть уже нечто иное, чем профанный, атеистический гуманизм: он есть «гуманизм» сознательно антирелигиозный и антиморальный. Вера в человека противопоставляется здесь не только вере в Бога, но и вере в добро. В марксизме гуманизм задуман уже как титанизм, как вера в торжество бунтовщического начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла. Противоречие между представлением о назначении и будущем человека и представлением о его подлинной природе или между целью человеческого прогресса и средствами его осуществления достигает здесь уже такого напряжения, что можно говорить уже о внутреннем разложении в марксизме гуманистической идеи.

Конец XIX века принес еще другое многозначительное явление разложения профанного гуманизма. Оно выражено в идеях Ницше. Величайшая заслуга Ницше заключается в том, что в его лице человеческая мысль пришла к отчетливому сознанию несовместимости обмирщенного понятия человека с гуманистическим культом человека. Несмотря на весь антирелигиозный и антихристианский пафос Ницше, его отказ от поклонения человеку в его эмпирическом, ординарном, природном — или, как он сам выражается, «человеческом, слишком человеческом» — существе обнаруживает некоторое подлинно религиозное устремление его духа и содержит напоминание о некоей фундаментальной, забытой правде. В его лапидарной формуле: «человек есть нечто, что должно быть преодолено» подведен итог внутреннему крушению профанного гуманизма и произнесен ему смертный приговор. В этой жуткой формуле содержится смутное прозрение, что человек в его чисто природном существе есть отклонение от некоей высшей идеи человека, что истинно человеческо в человеке его высшее, «сверхчеловеческое», именно богочеловеческое существо и что в этом смысле природночеловеческое начало действительно должно быть преодолено и просветлено. Но эта забытая спасительная истина только смутно преподносится Ницше и подвергается в его

мысли страшному и жуткому искажению. Требование «преодоления человека» означает здесь одновременно низвержение самой идеи человека. Та реальность, которая издавна и в течение веков — все равно, правильно или ложно понятая — всегда воспринималась как воплощение на земле высшего, осмысляющего жизнь божественного начала, реальность человека в его отличии от всех остальных, чисто природных существ — низвергнута здесь в бездну.

Что же идет ей на смену? Так как Ницше остался в плену у традиционной антихристианской и антирелигиозной тенденции профанного гуманизма, то идея «сверхчеловека» не только должна была принять характер богоборческого титанизма, но и не могла быть обоснована иначе, чем биологически. Правильная по существу тенденция напомнить человеку об его высшем, аристократическом, «сверхчеловеческом» происхождении и назначении противоестественно оборачивается прославлением сверхчеловека как животного высшей породы или расы, причем мерилom высоты породы оказывается момент власти, жестокости, высокомерного аморализма; воплощением сверхчеловека становится не то ренессанский злодей Цезарь Боржиа, не то древний германец — «белокурая бестия». Так в мире идей совершается роковое, страшное событие: преодоление профанного гуманизма оказывается провозглашением бестиализма.

Еще совсем недавно эта странная и жуткая смесь гениальных духовных прозрений и бредовых моральных заблуждений могла казаться каким-то экзотическим цветком уединенной аристократической мысли, и быстро вошедшее в моду ницшеанство, казалось, должно было остаться сравнительно невинной для жизни умственной забавой снобистических кругов. Теперь, после того как вульгаризованное ницшеанство легло в основу сперва доктрины германского милитаризма, а затем, в противоестественном сочетании с демагогией и культом «массы», выродилось в теорию и практику национал-социализма,— теперь культ беспощадной жестокости, ужасы тоталитарной войны, истребление «низших рас» в газовых камерах показали, к чему реально приводит разложение гуманизма и его переход в бестиализм.

В лице марксизма и ницшеанства совершилось внутреннее крушение профанного гуманизма. Неизбежное и само по себе вполне законное обличение его иллюзорности и противоречивости привело, таким образом, к жуткому и роковому результату. Обличение идолопоклонства в обоготворении человека как природного существа приняло характер отрицания веры в саму идею человека - в святость человека как образа Божия. Выражая то же в терминах основной темы наших размышлений, мы можем сказать: усмотрение несостоятельности мысли, что природное, непросветленное существо человека может быть творцом и носителем высшего света, приводит парадоксальным образом к прямому культу тьмы как стихии, способной из себя породить свет.

Фромм Эрих. Человек для себя (отрывок о Штирнере)

Фромм Э. (1930 — 1980), немецко-американский философ, социолог, психолог. Работа впервые опубликована в 1974 г., приводится отрывок из четвертой главы.

Несмотря на то что Кант демонстрирует намного больше уважения к целостности индивида, чем это делает Кальвин или Лютер, он отказывает индивиду в праве на протест даже против самого тиранического правления; мятежник должен быть наказан не иначе как смертью, если он угрожает правителю. Кант делает акцент на врожденной склонности человека ко злу, для подавления которой необходим моральный закон, категорический императив, чтобы человек не стал скотом и человеческое общество не превратилось в дикую анархию.

В философии периода Просвещения человеческому праву на счастье другими мыслителями, например Гельвецием, придавалось намного больше значения, чем Кантом. Это направление в философии Нового времени нашло самое радикальное выражение у Штирнера и Ницше. Хотя в оценке себялюбия они занимают позицию, противоположную позиции Кальвина и Канта, они согласны с ними в том, что любовь к другим составляет альтернативу любви к себе. Они осуждают любовь к другим как слабость и самоотречение и объявляют эгоизм, себялюбие и любовь к себе добродетелью. При этом они тоже запутывают проблему, не проводя четкого разграничения между последними понятиями. Так, Штирнер говорит: «Здесь решающим должен быть эгоизм, себялюбие, а не принцип любви, не мотивы вроде милосердия, благородства, добродушия или даже справедливости и равенства — ибо справедливость (*iustitia*) - это тоже феномен любви; любовь знает только жертву и требует самоотречения.

Осуждаемая Штирнером любовь — это мазохистская зависимость, делающая индивида средством для достижения чьих-то целей. Выступая против такой любви, Штирнер не смог избежать преувеличения в своих острополюемических формулировках. Предлагаемый им позитивный принцип противоположен установке, на века утвердившейся в христианской теологии и сохранявшейся в немецком идеализме времен Штирнера: заставить индивид покориться и полностью отдать себя во власть некой силе и некой норме вне его. Штирнер не был философом, равным Канту или Гегелю, но он имел смелость восстать против той части идеалистической философии, которая отвергала права конкретного индивида и тем самым помогала самовластному государству оставаться силой, подавляющей индивид.

Несмотря на множество различий между Ницше и Штирнером, их идеи в этом отношении имеют много общего. Ницше также объявлял любовь и альтруизм проявлением слабости и

самоотрицания. По Ницше, потребность в любви типична для рабских душ, не способных бороться за свои желания и пытающихся получить желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к людям, таким образом, стали признаком вырождения. Согласно Ницше, в хорошей и здоровой аристократии существенна ее готовность приносить в жертву своим интересам массы людей, не испытывая чувства вины. Общество должно быть «фундаментом и помостом, могущим служить некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия». Можно привести множество цитат, чтобы засвидетельствовать этот дух презрения и эгоизма. Эти идеи часто понимают как философию Ницше. Однако они не дают представления об истинной сути его философии.

Существует несколько причин, почему Ницше выразил себя так, а не иначе. Прежде всего, как и у Штирнера, его философия была реакцией — протестом — против философской традиции подчинения эмпирического индивида силам и принципам, существующим вне его. Склонность Ницше к преувеличениям указывает на это реактивное качество. Во-вторых, в личности Ницше наличествовали чувства неуверенности и тревожности, которые заставляли его уделять особенное внимание «сильному человеку», как реактивному образованию. Наконец, Ницше находился под впечатлением теории эволюции с ее акцентом на «выживание сильнейшего». Такая интерпретация не отменяет того факта, что Ницше считал, будто существует противоречие между любовью к другим и любовью к себе; и все же в его идеях есть ядро, благодаря которому эта ложная дихотомия может быть преодолена. «Любовь», на которую он обрушивается, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель, но я насквозь вижу ваше бескорыстие». Он прямо заявляет: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите». По Ницше, индивид имеет «невероятно огромное значение». «Сильный» индивид тот, кто обладает «истинной добротой, благородством, величием духа, кто дает не для того, чтобы брать, кто не хочет выделяться своей добротой, - «расточительство» как вид истинной доброты, богатство человека как предпосылка». Ту же мысль он выражает и в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что ищет себя, а другой — потому что хотел бы потерять себя».

Смысл этой идеи таков: любовь - феномен избытка; ее предпосылкой служит сила человека, способного отдавать. Любовь — это утверждение и плодотворность, «... ибо то, что она любит, она еще хочет — создать». Любить другого человека — это добродетель, если любовь проистекает из внутренней силы, но она — порок, если проистекает из неспособности человека быть самим собой. Тем не менее факт остается фактом: Ницше оставил проблему отношения между любовью к себе и любовью к другим неразрешимой антиномией.

Учение, что себялюбие - высшее зло и любовь к себе исключает любовь к другим, ни в коей мере не ограничивается теологией и философией. Оно стало одной из избитых идей, пропагандируемых в семье, в школе, кино, книгах; да вдобавок еще всеми инструментами социального внушения. «Не будь себялюбом» — вот сентенция, внедрявшаяся в сознание миллионов детей поколение за поколением. Смысл ее смутен. Большинство людей сказали бы, что это значит не быть эгоистичным, не считающимся с другими, невнимательным к другим. В действительности же эта сентенция обычно означает нечто большее. Не быть

себялюбивым значит не делать то, что хочешь, отказаться от своих желаний во имя желаний авторитета. «Не будь себялюбивым» - в конечном счете эта сентенция несет в себе ту же двусмысленность, что и в кальвинизме. Помимо своего явного значения, она еще означает «не люби себя», «не будь собой», а подчини себя чему-то более важному, чем ты сам, внешней силе или ее интериоризации — «долгу». «Не будь себялюбивым» — эта формула становится одним из самых мощных идеологических орудий подавления спонтанности и свободного развития личности. Под давлением этого лозунга человек идет на жертву и полное подчинение; «бескорыстны» только те действия, которые служат не индивиду, а кому-то или чему-то вне его.

Нужно повторить, что данная картина в известном смысле односторонняя. Ибо наряду с учением, что не следует быть себялюбивым, в современном обществе пропагандируется и противоположное учение: помни о своей выгоде, действуй так, как лучше для тебя; поступая так, ты к тому же приносишь величайшую пользу другим. Фактически идея, что эгоизм — это основа всеобщего благополучия, оказалась тем принципом, на котором построено общество конкуренции. Странно, что два таких, казалось бы, противоречивых принципа могут уживаться в одной культуре; однако на деле это так. Одно из следствий такого противоречивого положения — дезориентация индивида. Метание между двумя этими догмами серьезно вредит процессу интеграции личности. Эта дезориентация является одним из главных источников душевного разлада и беспомощности современного человека.

Догма, что любовь к себе тождественна «себялюбия» и альтернативна любви к другим, заполнила теологию, философию и общественную мысль; эта же догма нашла научное выражение во фрейдовской теории нарциссизма. Фрейдовская концепция исходит из представления об устойчивости либидо. В младенчестве вся энергия либидо замкнута на самом ребенке, это стадия «первичного нарциссизма», как называет ее Фрейд.

В процессе индивидуального развития либидо перемещается с его носителя на другие объекты. Если отношение человека к объектам блокируется, то либидо перестает устремляться на объекты и обращается на своего носителя; это называется «вторичным нарциссизмом». Согласно Фрейду, чем больше любви я отдаю миру вне меня, тем меньше мне остается любви к самому себе, и наоборот. Таким образом, он объясняет феномен любви истощением любви к себе, когда все либидо обращено на некий внешний объект.

Фурньер Эжен. Эссе об индивидуализме

Книга французского социалиста Э. Фурньера (1857 - 1914) опубликована в 1901 г. в Париже; критика книги Штирнера содержится на с. 75 — 79.

В Германии создавалась философская литература, рожденная романтизмом Шиллера и реализмом Стендаля, — причудливая и в то же время очень естественная смесь бунта с силой, одинаково обоготворенных. Промчалась революция, рассеяв божественное преклонение и человеческое подчинение; внезапно освободившаяся личность опьянилась своей победой. Чтобы лучше утвердить себя, она принялась за отрицание всего - как ига, от которого она освободилась, так и средств, которыми она этого добилась. Постигнув суть религии и обнажив лицемерие морали, личность стала вполне атеистической и аморальной. Осудив старый порядок за все зло, которое он причинил, личность провозгласила хаос, в котором каждый индивид должен сам знать, как устроиться для того, чтобы жить в полной независимости. И тем хуже для слабых, «рабов», которые не сумеют себя спасти. Таким образом, нам был преподнесен эгоист как наиболее совершенный человеческий тип.

Этот неполный радикализм не только чисто идеалистический, но, повторяю, более литературного, чем философского характера, к тому же еще может иметь ценность лишь как критическое орудие. Он — просто-напросто запоздалое веяние разрушительной революции прошедшего столетия. Понятый именно так, а не как образец личной и социальной жизни, он может оказать несколько услуг, но с непременным условием, чтобы с помощью внимательной критики они не были куплены слишком дорогой ценой. Но дадим ему высказаться: индивид был до сих пор рабом, говорит Макс Штирнер, и он продолжает быть таковым. После преклонения перед богами и подчинения власти, данной им его мыслью, он приписывает теперь всемогущество идеям, он их обожает и подчиняется им. Но идея человечества так же пагубна, как и идея божественности. Я действую не для человечества, а для себя. Не для того я поднял бунт против божества, чтобы подчиниться человечеству. Лишь самому себе я должен служить, только и только себе. Единственно я реален. Итак, я не должен содействовать целям человечества, а оно должно содействовать моим целям, или, скорее,, я должен пользоваться им. В противном случае я знать его не хочу. Если оно предъявляет требование, чтобы я действовал ради него, то я бунтую, ибо не имею никакого долга относительно него. Только тогда я приму его обычаи, его законы, когда они принесут мне пользу и когда будут служить средствами моего развития.

До сих пор все идет еще хорошо, и мы почти согласны со Штирнером. Он дает нам в руки критическое орудие, очень острое, самое острое из всех когда-либо выкованных чисто интеллектуальным пониманием личности. Но тотчас же видно, где оно добыто им. Это —

арсенал, сооруженный из прав человека в философии XVIII века. Но отточив это мирное орудие для постройки, Штирнер сделал из него разрушительное оружие, кинжал, острие которого обращается против того, кто им владеет. Мы знаем, действительно, уже целое столетие, что общество, в котором хотя бы один индивид поработен, вызывает бунт. Нам это известно, но мы поступаем так, как будто мы этого не знаем; оригинальность Макса Штирнера состоит, во-первых, в том, что он обратил внимание нашего духа на этот основной принцип либерализма и заставил нас оценить его последствия; во-вторых, и эта черта не менее благодетельна сама по себе, в том, что он напомнил нам пагубность преклонения перед идеями, обожанием созданий нашего ума, ибо они сотворены с целью служить нам. Вооруженные таким образом мы можем совершить .полезную критику всех законов и всякой морали, всех институтов, всех норм и обычаев. Убеждены ли мы в том, что это несравненное революционное орудие, перед которым не могут устоять рутина, почтение и преклонение, не может тем же ударом рассеять узы солидарности, образованные нашими интересами? Лекарство было бы тогда хуже, чем болезнь, ибо оно оставило бы индивида в плачевном одиночестве, в тщеславном убеждении, что ампутированный таким образом, он — целый мир, ни в ком не нуждающийся?

Макс Штирнер не прибавляет ничего существенного к этим принципам критики; кажется, и они довольствуются сами собой. Итак, недостаток их в их опасной односторонности. Они снимают с личности все, что она имела; они превращают ее в маленькую, бедную, затерявшуюся точку, не получающую ниоткуда ни света, ни тепла. Разумеется, рабство уже более не тяготит ее, ибо в ней не осталось более ничего человеческого. Нemoшь этих принципов, как мы видим, заключается в их претензии быть отдельным и полным целым, в том, что они хотят быть целостным учением, в то время как они лишь орудия критики...

Таким образом, вот что произошло: наши метафизики индивидуализма (Штирнер и Ницше) сокрушают старые принципы: культ общества — эту деспотическую абстракцию — они заменяют культом индивида — этой освобождающей действительностью. На этом пункте я настаиваю даже больше, чем Штирнер и Ницше вместе взятые, ибо считаю, что индивид находится в положительной действительности, а не в состоянии абстракции...

Сочувствие — это второй секрет, который совершенно ускользнул от теоретического эгоизма Штирнера и Ницше...

Хилл Г. Философия морали

Работа французского анархиста Г. Хилла, выдержки из которой здесь приводятся, опубликована в 1904 г. в Париже в издательстве «Stock».

Великий философ Макс Штирнер в своем знаменитом произведении «Единственный и его собственность» широкими штрихами очертил свой философский идеал.

Если отнять заключающееся здесь право собственности, то эти рассуждения служат основой нашей научной морали. Мы сказали и повторяем это, что для того, чтобы обеспечить каждому индивиду возможность всесторонне развить все его потребности с целью позволить ему полностью жить, нужно раньше обеспечить за ним экономическую свободу... «Для меня нет ничего выше меня». Если бы только эта плодотворная идея могла быть понята и осуществлена миллионами существ, которые гнут спину перед «господами», от которых зависит их существование!

Если бы эта идея была понята - не было бы более рабства, люди были бы тогда людьми, в то время как ныне большинство — слуги...

Для меня нет ничего выше меня. Я хочу осуществить свой идеал так, как я его понимаю, никто другой не может в это вмешаться; это его не касается. Если только я не посягаю на свободу других, никто не имеет права посягнуть на мою свободу. Я имею право мыслить, изучать, говорить, делать, что я хочу, что кажется мне хорошим, ибо мой объект есть мое собственное самонаслаждение. Я отвергаю всякое вмешательство в мои дела. Я не знаю господ, я не знаю никакого авторитета, ибо для меня нет ничего выше меня. Я подчиняюсь импульсам моих мозговых стремлений, но я никому не повинуюсь...

Философия анархии, как мы ее понимаем — это философия Штирнера, которая утверждает, что «для меня нет ничего выше меня». Личность должна быть свободна от всякой обязанности по отношению к обществу, следовательно, она должна быть свободна прежде всего с точки зрения экономической. Но свобода личности, полная и совершенная, включает в себя свободу всех индивидов. Если я свободен от всякой обязанности по отношению к тебе, то также и ты свободен от всякой обязанности по отношению ко мне. Предпосылкой к этой философии служит следующее положение: если я совершенно свободен, то ты не можешь стеснить мою свободу, в очет я не должен стеснить тебя в твоей свободе. Личность, провозглашая свою абсолютную свободу, признает право всяких индивидов, всех себе подобных, развивать волю своей абсолютной свободы. Каждое существо должно себе сказать: «Для меня нет ничего выше меня», потому что «я — едингтненный». И тогда каждое существо, будучи сам себе господином и не признавая никакого внешнего авторитета, будет сиободным и сумеет развиваться соответственно своим способностям... Для меня нет ничего выше меня. Моя цель есть мое самонаслаждение. Я ищу мое счастье. Я ищу полное и совершенное осуществление жизни. Делая это, я повинуюсь закону природы,

который приказывает каждому живому существу искать счастья и бежать страданий. Я есмь идеал, который находится в моих психических свойствах. Мои психические свойства принадлежат мне. Никто решительно не имеет совершенно таких же психических свойств, как мои; никто, следовательно, не имеет такого же идеала наслаждения, как я. Никто, таким образом, не имеет права вмешаться в мои дела. Я имею Мой идеал, он Мой. Если вы имеете ваш (почему здесь «ваш» не с большой буквы?) — то следуйте ему.

Я эгоист, да, ибо эгоизм — это самое прекрасное чувство человека. Я обожаю Мою жизнь, Я хочу сделать Мою жизнь прекрасной, счастливой, полной любви. В общем на свете нет ничего, кроме эгоизма. Все ваши поступки, прикрывающиеся специальными названиями, старающиеся прикрыться ярлыками альтруизма, чести, патриотизма, суть поступки эгоистические. Везде и всюду мы ищем наше самонаслаждение. Даже наша любовь эгоистична; мы обожаем женщину, потому что она нам нравится; если мы приносим себя в жертву для нее, то это потому, что эта жертва льстит нашему самолюбию, мы любим, потому что любовь нас ласкает, нас влечет, оставляя в нас восхитительные воспоминания... Как только поднимается Я, которое выше всего, все эти метафизические призраки: Отечество, Человечество, Общество, уничтожаются. Есть только Я, и ничего нет выше Меня. Я преследую Мою цель, которая одновременно есть Мое наслаждение. Я ничего не требую, кроме свободы — полной, все сторонней свободы. Мой объект не есть Твой. Мой объект не есть Добро, Зло, Любовь, или Ненависть: Мой объект есть Мой - и больше ничего. Он Единственный, как Я — Единственный.

Все страдания, все скорби, которые омрачают современного социолога, исчезнут, когда Индивид, Я, поднимется и провозгласит Мои права. Свободный от всех обязанностей по отношению к обществу, свободный в преследовании своей цели, своего идеала полного наслаждения, освобожденный от экономических неприятностей, уготовленными противоречиями нашей эпохи почти для всякого, индивид сумеет наконец жить полностью, осуществить себя в своей жизни, в своем самом высшем и самом полном проявлении. Тогда неврастения, невроз, все эти бесчисленные болезни — плод наших современных социальных условий — исчезнут и, на счастье людей, придет крепкое, сильное, плодовитое здоровье. Современный бунтарь, понявший плодовитую идею Анархии, Свободы, чувствует себя помолодевшим, окрепшим для борьбы против вечного порабощения Я. Долго это продолжаться не будет. всюду это старое социальное здание, со своим лицемерием, со своими низостями, со своим меркантилизмом, все губящим, трещит и возвещает свое будущее падение.

Единственная физиологическая мораль, единственная мораль соответствующая биологическим законам, управляющим всей жизнью, есть мораль Я, свободного в свободном следовании своему идеалу. Ибо если Мой идеал есть Мое наслаждение, если Мое наслаждение зависит от Моего здоровья, от Моей органической жизненности, то, следовательно, сохранение Моего здоровья будет первым объектом моих забот. Эксплуатируемые рабы, которые бунтуют, борются, страдают, работают для своего освобождения, получили слабое представление об обетованной земле, они получили благодетельное веяние идей Свободы, Равенства, Братства. Едва различимый во тьме идеал шлет им свежий ветер, идущий издалека, с земли и с гор, несущий голоса, говорящие о свободной, прекрасной, расцветшей жизни. «Для Меня нет ничего выше Меня. Я -

Единственный и Мой объект принадлежит Мне». Этим кончается книга.

Шпенглер Освальд. Закат Европы (выдержки о Штирнере)

Книга немецкого философа О. Шпенглера (1880 — 1936), выдержки из которой здесь приводятся, вышла в 1918 г., на русском языке впервые опубликована в 1923 г.

... Строгая морфология всех моралей есть задача будущего. Ницше и здесь попал в точку, сделав первый, решающий, для новой перспективы шаг. Но своего требования к мыслителю — стать по ту сторону добра и зла — он не выполнил сам. Он хотел быть одновременно скептиком и пророком, критиком морали и провозвестником морали. Это несовместимо. Нельзя быть психологом первого ранга, оставаясь романтиком. И оттого здесь, как и во всех своих решающих интуициях, он доходит до врат, но останавливается у порога. Однако никто еще не сделал этого лучше. Мы были до сих пор слепы также и к несметному богатству языка моральных форм. Мы не увидели его во всем объеме и не постигли. Даже скептик не понимал своей задачи: в конце концов он возводил в норму лишь собственную, обусловленную личными задатками и личным вкусом формулировку морали и мерил ее меркою других. Самые модернистские революционеры - Штирнер, Ибсен, Стриндберг, Шоу — не делали ничего иного. Им удавалось лишь скрывать этот факт даже от самих себя за новыми формулами и лозунгами.

Но мораль, подобно музыке, пластике или живописи, есть некий замкнутый в себе мир форм, который выражает определенное жизнечувствование, мир, попросту данный, неизменный в глубине, исполненный внутренней необходимости. Внутри своего исторического круга она всегда истинна, вне его — всегда ложна. Было уже показано, что, как у некоторых поэтов, художников, музыкантов, их отдельные произведения составляют эпоху и занимают место больших жизненных символов, так это происходит и в случае индивидуумов культур с видами искусства как органическими единствами — всей масляной живописью, всей пластикой обнаженной фигуры, контрапунктической музыкой, рифмованной лирикой. В обоих случаях, как в истории культуры, так и в личном существовании, речь идет об осуществлении возможного. Внутренне душевный элемент становится стилем данного мира. Рядом с этими большими единствами форм, становление, совершенствование и завершение которых охватывает целый predetermined ряд человеческих поколений и которые по истечении немногих столетий непреложно оказываются добычей смерти, стоит группа фаустовских, сумма аполлонических моралей, равным образом воспринимаемых как единства высшего порядка. Их наличие есть судьба, которую следует принять; и только сознательная их формулировка представляет собой

результат откровения или научного осмысления.

Строгая метафизика исчерпала свои возможности. Мировой город окончательно победил деревню, и его дух составляет себе нынче собственную, неизбежно направленную вовне, механистическую, бездушную теорию. С полным основанием говорят теперь о мозге вместо души. И поскольку в западноевропейском «мозгу» воля к власти, тираническое направление к будущему, к организации целого жаждет практического осуществления, то этика, по мере того как она упускает из виду свое метафизическое прошлое, принимает социал-этический и политико-экономический характер. Идущая от Гегеля и Шопенгауэра философия современности, поскольку она выражает дух времени — чего не делают, например, Лютце и Гербарт,- есть критика общества.

Внимание, которое стоик уделяет собственному телу, западный мыслитель посвящает телу общественному. Не случайно, что из школы Гегеля вышли социализм (Маркс, Энгельс), анархизм (Штирнер) и проблематика социальной драмы (Геббель). Социализм есть превращенная в этическое, да к тому же в императивное, политическая экономия. Пока, вплоть до Канта, существовала метафизика большого стиля, политическая экономия оставалась наукой. Как только «философия» совпала с практической этикой, эта последняя выступила вместо математики в качестве основания мирового мышления.

Штейнер Рудольф. Макс Штирнер

Штейнер Р. (1861 — 1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии; статья о Штирнере напечатана в 1898 г. в «Журнале литературы», № 26.

Мировоззрение Штирнера — это мировоззрение гордой, самодовлеющей личности... Все, что мы знаем о Штирнере, показывает нам его человеком, которому всякое ограничение его свободы казалось страшным ярмом... Наиболее ценная идея, которую может себе создать человек, это, конечно, идея о существе, имеющем достаточно содержания в себе, чтобы быть всем во всем, чтобы уметь стать самоцелью и следовать спокойно только этой установленной цели. Это уже старая идея. Люди всегда обладали ею. Но им не приходило на мысль, что, будучи самодовлеющими личностями, они тогда сами — существа, соответствующие этой идее. Они считали себя недостойными, слишком слабыми, чтобы быть такими существами.

Вот почему они наизмышляли себе других существ, более достойных являться носителями этой идеи. Штирнер призывает людей, каждое единичное лицо, оглянуться на себя, чтобы увидеть, что сущность лежит в них самих и что они лишь обманываются, полагая ее вне нас. «Если Бог, если человечество, как вы уверлете, имеет достаточно содержания в себе, чтобы быть всем во всем, то и я чувствую, что мне еще менее будет недоставать содержания, что мне не придется жаловаться на «пустоту». Я — ничто не в смысле пустоты: я — творческое Ничто, то, из которого я сам, как творец, все создам». Штирнер хочет, чтобы люди познали следующее: то, чему они поклоняются, есть их собственное содержание, их жизненное положение...