B
3152

В. Саводникъ.

НИЦШЕАНЕЦЪ 40-ХЪ ГОДОВЪ.

Максъ Штирнеръ
и его философія эгоизма.

6795

2 й экз

МОСКВА.
Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°, Пименов. ул., соб. домъ
1902.

1 B

„Пров 3...
Пров. ...

I





Дозволено цензурою. Москва, 2 января 1902 года.

Ницшеанецъ сороковыхъ годовъ.

Максъ Штирнеръ и его философія эгоизма.

I.

Лѣтъ пятнадцать тому назадъ немногіе представители образованнаго общества имѣли болѣе или менѣе ясное представленіе о томъ своеобразномъ циклѣ идей, который связанъ съ именемъ Ницше. Послѣдній не разъ справедливо жаловался въ своихъ произведеніяхъ на отсутствіе читателей, на невниманіе къ нему большой публики и на пренебреженіе профессіональныхъ философовъ, находя грустное утѣшеніе въ сознаніи, что слава еще ожидаетъ его впереди, и называя себя въ шутку „посмертнымъ человѣкомъ“. Но вѣроятно и самъ Ницше, несмотря на свою глубокую увѣренность въ томъ, что идеи его привлекутъ наконецъ къ себѣ вниманіе общества, даже въ мечтахъ своихъ не предвидѣлъ той разительной перемѣны въ общественномъ настроеніи, которая на нашихъ глазахъ, въ короткій промежутокъ времени, сдѣлала его однимъ изъ самыхъ извѣстныхъ и популярныхъ мыслителей современной Европы. Произведенія его переводятся на иностранные языки[1]), имя его то и дѣло встрѣчается на страницахъ повременныхъ изданій, о немъ создалась уже цѣлая литература, какъ въ Германіи, такъ и за границей, его философскіе

[1]) На русскомъ языкѣ существуютъ уже четыре перевода главнаго сочиненія Ницше: Also sprach Zarathustra; кромѣ того въ Петербургѣ и Москвѣ выходятъ два изданія полнаго собранія его сочиненій.

взгляды подвергаются всестороннему обсужденію, и о нихъ ведутся нескончаемые споры; наряду съ ожесточенными противниками и хулителями, у Ницше есть и восторженные поклонники, — есть даже цѣлая школа учениковъ и послѣдователей, отчасти комментирующихъ афоризмы своего учителя[1]), отчасти старающихся продолжать его дѣло и пропагандирующихъ его ученіе. Создался цѣлый культъ Ницше, явились даже фанатики этого культа, вербующіеся зачастую среди лицъ, совершенно непричастныхъ философіи и знакомыхъ съ идеями Ницше только по разнымъ популярнымъ брошюркамъ, посвященнымъ этому философу. Дѣло принимаетъ иногда весьма уродливыя и каррикатурныя формы, дающія обильный матеріалъ для комическаго писателя: укажемъ на пьесу Видмана: „Jenseits von Gut und Bose“ (1893) и на много нашумѣвшую комедію Отто Эрнста: Jugend von Heute“. Увлеченіе ницшеанствомъ во многихъ случаяхъ, несомнѣнно, является дѣломъ моды,—такъ что весьма возможно, что самъ Ницше, столь презрительно относившійся ко всѣмъ *общественнымъ* движеніямъ, ко всему, чему причастна толпа, масса, взглянулъ бы съ горькимъ разочарованіемъ на свою неожиданную популярность, сдѣлавшую изъ него героя дня, провозгласившую его философомъ „конца вѣка“.

Однако, несмотря на многія уродливыя и комическія проявленія, современное ницшеанство, въ своей основѣ, имѣетъ весьма серьезное значеніе въ качествѣ характернаго знаменія времени, и будущему историку нашей эпохи, несомнѣнно, придется съ нимъ считаться. Какъ бы онъ ни смотрѣлъ на нравственное содержаніе ученія Ницше, онъ не можетъ игнорировать возбужденнаго имъ движенія общественной мысли, потому что существеннѣйшая задача его должна заключаться не въ опроверженіи этого ученія, а въ историческомъ объясненіи самаго факта его успѣха. Что касается до этическихъ взглядовъ Ницше, то они не

[1]) Такой комментарій даетъ, напр., Густавъ Науманъ въ своемъ еще не законченномъ изданіи: Zarathustra-Commentar. 1—3 Theil Leipzig, 1899—1901.

только осуждаются нравственнымъ чувствомъ современнаго человѣка, но и находятъ свое опроверженіе во всемъ ходѣ развитія историческихъ основъ современной жизни. Однимъ изъ наиболѣе обычныхъ упрековъ, съ которыми Ницше обращается къ своимъ противникамъ, есть упрекъ въ отсутствіи у нихъ историческаго чутья, въ анти-историчности ихъ взглядовъ. Но тотъ же самый упрекъ съ полнымъ правомъ можетъ быть обращенъ и къ нему самому. Каковъ бы ни былъ успѣхъ, достигнутый идеями Ницше среди современнаго общества, каково бы ни было ихъ вліяніе на отдѣльныя группы его,—мы можемъ быть вполнѣ увѣрены, что главное и руководящее теченіе европейской мысли будетъ попрежнему идти въ противоположную сторону, къ идеаламъ гуманности и альтруизма, и что вся критическая и діалектическая сила Ницше не заставитъ его измѣнить своему направленію. Ницше совершенно вѣрно усматривалъ преемственную связь между ученіемъ христіанской морали и современными нравственными идеями,—связь, которая признавалась и людьми совершенно противоположнаго умонастроенія, напр., Достоевскимъ (въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“). Фактъ этого преемства естественно долженъ былъ бы привести къ мысли, что эти общія этическія основы являются въ то же время необходимымъ условіемъ культурнаго развитія человѣчества, условіемъ, безъ котораго невозможно правильное развитіе человѣческаго общежитія. Но этого Ницше не хотѣлъ—или не могъ—признать. Поэтому, несмотря на весь видимый успѣхъ, ему очевидно суждено навсегда остаться „борцомъ противъ своего времени“, безъ надежды на побѣду даже въ отдаленномъ будущемъ.

Тѣмъ не менѣе, фактъ его популярности остается налицо. Ницше нашелъ, скорѣе чѣмъ онъ этого ожидалъ, своихъ читателей и поклонниковъ, и вліяніе его идей, въ той или другой формѣ, начинаетъ сказываться въ современномъ обществѣ и литературѣ [1]). Увлеченіе ницшеанствомъ

[1]) О вліяніи философіи Ницше на текущую литературу см. книгу Лео Берга: Der Uebermensch in der modernen Litteratur. Leipzig, 1897.

распространяется во всѣхъ классахъ общества и во всѣхъ партіяхъ вплоть до соціалъ-демократической, хотя большинство соціалъ-демократовъ видятъ въ немъ представителя юнкерской реакціи, или же „философа капитализма“, какъ опредѣлилъ его Францъ Мерингъ. Поэтому для историка, помимо вопроса о генезисѣ нравственныхъ идей и идеаловъ Ницше, представляетъ существенный интересъ и другой вопросъ: именно, вопросъ о причинахъ распространенія и популярности этихъ взглядовъ среди современнаго общества, воспитаннаго подъ совершенно другими, противоположными нравственными вліяніями Этотъ послѣдній вопросъ пріобрѣтаетъ особенное значеніе, если сопоставить успѣхъ Ницше съ судьбой одного изъ его предшественниковъ, выступившаго полъ-вѣка тому назадъ съ книгой, основныя идеи которой во многомъ напоминаютъ взгляды Ницше, и въ настоящее время такъ основательно забытаго, что современному біографу его только съ большимъ трудомъ удалось собрать кое-какія свѣдѣнія о его жизни и личности.

Мы говоримъ о Максѣ Штирнерѣ и о его книгѣ: Der Einzige und sein Eigenthum, вышедшей въ свѣтъ въ концѣ 1844 года. При своемъ появленіи книга эта возбудила въ литературныхъ кругахъ Германіи большую сенсацію. О ней одно время много писали и спорили, какъ это видно изъ опубликованной переписки одного изъ нѣмецкихъ дѣятелей сороковыхъ годовъ, Арнольда Руге[1]). Читалась она и у насъ въ Россіи: Анненковъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ (III, 198—201), сохранилъ намъ отзывъ о ней Бѣлинскаго; о ней же есть упоминаніе и въ статьѣ Хомякова: „По поводу Гумбольдта“. (Сочиненія, т. I., изд. 1900 г., стр. 150—151). Но даже и въ тѣ годы популярность Штирнера среди большой публики была, повидимому, довольно незначительна, и извѣстность его не выходила изъ тѣснаго круга

[1]) Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblatter aus den Jahren 1825—1880 Berlin, 1886. Руге въ общемъ относится къ книгѣ Штирнера весьма сочувственно и называетъ ее „eine befreiende That“ (1,382), хотя и признаетъ парадоксальность ея основныхъ положеній.

лицъ, причастныхъ философіи и литературѣ. Затѣмъ наступаетъ 1848 годъ, всеобщее вниманіе обращается къ вопросамъ политической жизни, общественное возбужденіе охватываетъ всю Европу,—и теоретикъ эгоизма въ короткое время впадаетъ въ полное забвеніе: имя его продожаетъ упоминаться въ общихъ курсахъ по исторіи философіи (напр., въ „Исторіи матеріализма“ Ланге), но вплоть до послѣдняго времени не привлекаетъ къ себѣ вниманія публики, и только съ конца 80-хъ годовъ, вмѣстѣ съ возрастающей популярностью Ницше, Штирнеръ снова начинаетъ пріобрѣтать извѣстность. У него являются даже запоздалые ученики и поклонники, къ числу которыхъ принадлежитъ и его біографъ, небезъизвѣстный нѣмецкій писатель Джонъ Генри Маккэй [1]), шотландецъ родомъ. Въ предисловіи къ своей книгѣ Маккэй разсказываетъ о томъ, съ какими трудностями была сопряжена его работа и сколько усилій пришлось потратить для того, чтобы собрать необходимѣйшія біографическія свѣдѣнія и приподнять густую завѣсу забвенія, скрывающую отъ нашихъ глазъ жизнь Штирнера. Эта работа потребовала почти десять лѣтъ прилежныхъ изысканій; насколько была она затруднительна, видно уже изъ того обстоятельства, что отъ Штирнера не сохранилось никакихъ собственноручныхъ записей, за исключеніемъ одного незначительнаго письма, такъ что его біографу невозможно было воспользоваться тѣмъ богатымъ матеріаломъ, какой доставляютъ обыкновенно изслѣдователю дневники, переписка, черновыя замѣтки и пр. Штирнеръ едва ли не единственный писатель XIX-го вѣка, всѣ рукописи котораго исчезли безслѣдно. Точно такъ же не существуетъ ни одного портрета его. Маккэй принужденъ былъ пользоваться главнымъ образомъ оффиціальными данными, почерпнутыми изъ церковныхъ, полицейскихъ и университетскихъ архивовъ, и показаніями немногихъ оставшихся въ живыхъ лицъ, знавшихъ Штирнера или причастныхъ тому кругу, среди

---

1) J. H. Mackay Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Berlin, 1898.

котораго онъ вращался. При такихъ условіяхъ работы, естественно, въ его трудѣ должны были остаться нѣкоторые весьма существенные пробѣлы, пополнить которые, повидимому, нѣтъ никакой надежды. Тѣмъ не менѣе книга Маккэя представляетъ собою весьма любопытное литературное явленіе, въ качествѣ показателя нарождающагося въ Германіи интереса къ автору „Единственнаго". Интересъ этотъ вызванъ главнымъ образомъ громаднымъ успѣхомъ и популярностью, пріобрѣтенной въ настоящее время философіей Ницше, отъ котораго естественно было обратиться къ одному изъ его предшественниковъ.

На Штирнера, какъ на предшественника Ницше, уже не разъ указывалось въ литературѣ; нѣкоторые, какъ напр., Эд. Ф. Гартманъ и Шельвинъ, даже ставятъ его, какъ мыслителя, выше автора Заратустры, и Маккэй, въ своемъ безграничномъ увлеченіи, теряя всякое чувство мѣры, считаетъ его однимъ изъ величайшихъ философовъ всѣхъ временъ. Конечно, намъ нѣтъ надобности опровергать это очевидное и странное преувеличеніе; Штирнеру среди европейскихъ мыслителей принадлежитъ гораздо болѣе скромное мѣсто, чѣмъ то, какое отводитъ ему его біографъ, и значеніе его основывается преимущественно на совпаденіи основной тенденціи его философіи съ тѣмъ индивидуалистическимъ теченіемъ современной мысли, которому, повидимому, суждено стать отличительной чертой нашей эпохи. Несомнѣнно, что Штирнеръ въ настоящее время переживаетъ нѣкотораго рода возрожденіе, и весьма возможно, что въ ближайшемъ будущемъ онъ займетъ мѣсто подлѣ Ницше и будетъ соперничать съ нимъ по своей славѣ и своему вліянію. Мы отнюдь не считаемъ это вліяніе плодотворнымъ и желательнымъ; напротивъ того, анти-идеалистическая тенденція философіи Штирнера, парадоксальность его основныхъ посылокъ и прямолинейная крайность выводовъ, оскорбляющихъ всѣ наши понятія о нравственности, заставляютъ видѣть въ успѣхѣ и популярности, пріобрѣтенной имъ въ послѣднее время—одинъ изъ опасныхъ симптомовъ

современнаго общественнаго настроенія. Но это отрицательное отношеніе къ доктринѣ Штирнера не даетъ намъ права игнорировать ее или произвольно умалять ея значеніе. Увлеченіе философіей Ницше и Штирнера есть прежде всего историческій фактъ, требующій своего объясненія, точно такъ же какъ и само происхожденіе руководящихъ идей этихъ мыслителей.

Идеи эти, парадоксальныя по сущности своей, весьма часто подвергаются вдобавокъ искаженію и, неправильно понятыя внѣ ихъ систематической связи, получаютъ характеръ странныхъ, иногда совершенно непонятныхъ афоризмовъ. Поэтому двойной задачей нашей статьи будетъ: во первыхъ, изложить съ возможной полнотой руководящія мысли философіи Штирнера, въ ихъ систематической связи, и во-вторыхъ, попытаться выяснить происхожденіе его философскихъ взглядовъ и ихъ генетическую связь съ современными ему теченіями философской мысли, теоріями и системами. Это даетъ намъ возможность правильнѣе оцѣнить дѣйствительное значеніе доктрины Штирнера и понять самую возможность ея возникновенія.

Штирнеръ выступилъ съ своей книгой въ серединѣ сороковыхъ годовъ, въ эпоху, когда вся Германія находилась въ состояніи лихорадочнаго движенія. Въ области политической это броженіе разрѣшилось общественнымъ движеніемъ 1848—49 годовъ. Въ области отвлеченной мысли оно привело къ полному разложенію гегеліанства, почти безраздѣльно господствовавшаго надъ германскими умами въ теченіе двухъ предшествовавшихъ десятилѣтій. Теперь гегеліанство распалось на партіи, враждовавшія между собой и дѣлавшія изъ положеній учителя совершенно противоположные выводы. Борьба происходила главнымъ образомъ между двумя лагерями: между ортодоксальными гегеліанцами, не желавшими выйти за черту, намѣченную Гегелемъ, и ограничивавшимися комментированіемъ его ученія, и группой радикальныхъ мыслителей, составлявшихъ такъ называемую крайнюю лѣвую гегеліанства и приходившихъ изъ

тѣхъ же самыхъ положеній къ самымъ крайнимъ выводамъ. Къ числу наиболѣе выдающихся дѣятелей этой партіи принадлежали Фейербахъ, братья Бауеръ, Давидъ Штраусъ, Карлъ Марксъ, Арнольдъ Руге и нѣкоторые другіе. Въ цитированной выше перепискѣ Руге весь ходъ этого умственнаго броженія отразился съ большой рельефностью, и эта особенность книги даетъ ей значеніе важнаго историческаго документа. Изъ рядовъ крайней лѣвой вышелъ и Штирнеръ, хотя, какъ мы увидимъ далѣе, онъ сталъ впослѣдствіи на совершенно независимую точку зрѣнія и значительную часть своей книги посвятилъ полемикѣ съ Фейербахомъ и Бруно Бауеромъ.

Фейербахъ занимаетъ среди нѣмецкихъ философовъ своеобразное положеніе: отъ правовѣрнаго гегеліанства онъ, какъ извѣстно, пришелъ къ позитивизму, мало чѣмъ отличающемуся отъ позитивизма Конта и Милля, и притомъ совершенно независимо отъ этихъ мыслителей. Въ самомъ ходѣ его развитія, по замѣчанію Гефдинга [1]), заключается полная критика философіи романтизма во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ. Самъ Фейербахъ слѣдующимъ образомъ формулировалъ въ краткихъ словахъ ходъ своего умственнаго развитія: „Моей первой мыслью былъ Богъ, второй мыслью—разумъ, третьей и послѣдней—человѣкъ“. Выяснивъ психологическій генезисъ религіозныхъ представленій, показавъ необходимость ихъ проявленія въ формѣ опредѣленныхъ догматовъ, въ зависимости отъ самой природы человѣческаго духа, онъ дошелъ до своеобразной концепціи „антропологіи“, какъ основной науки, долженствующей замѣнить всѣ теологическія и метафизическія системы. Въ „человѣкѣ“, какъ собирательномъ цѣломъ, онъ нашелъ замѣну Гегелевскаго абсолюта и такимъ образомъ остановился на гуманитарномъ идеализмѣ, нѣсколько напоминающемъ „религію человѣчества“ Конта

---

[1]) Harald Hoffding. Geschichte der neueren Philosophie Leipzig, 1896. B II, S. 297.

Еще радикальнѣе Фейербаха былъ Бруно Бауеръ. Онъ остановился на второмъ фазисѣ развитія, пройденнаго Фейербахомъ, на культѣ разума. При этомъ, вслѣдствіе особенностей его психическаго склада, „разумъ“ понимался имъ не какъ сила созидающая, синтезирующая, а почти исключительно какъ способность къ анализу явленій дѣйствительности и къ критикѣ соотвѣтствующихъ понятій. Такимъ образомъ въ его представленіи это была сила разлагающая, не останавливающаяся и передъ тѣми понятіями, которыя Фейербахъ признавалъ священными, какъ понятіе „человѣчности“. Вышедшая въ 1841 — 42 годахъ трехтомная „Критика синоптиковъ“ Бр. Бауера произвела почти столько же шуму, какъ и знаменитая книга Штрауса, и поставила автора въ первыхъ рядахъ нѣмецкой радикальной публицистики. Онъ былъ рѣшительнымъ противникомъ всякаго положительнаго ученія и одинаково нападалъ какъ на метафизическіе догматы, такъ и на соціалистическія теоріи, чѣмъ и вызвалъ противъ себя полемическую брошюру Маркса. Свое собственное философское направленіе онъ называлъ абсолютной или критической критикой, но отсутствіе твердыхъ положительныхъ взглядовъ и убѣжденій превращало эту критику въ особаго рода спортъ, которому онъ и отдавался съ увлеченіемъ. Впослѣдствіи онъ совершенно измѣнилъ своему направленію и перешелъ въ лагерь крайнихъ реакціонеровъ.

Вліяніе этихъ двухъ философовъ на Штирнера несомнѣнно, хотя это вліяніе сказывалось преимущественно отрицательнымъ образомъ: тѣмъ, что онъ вырабатывалъ свою систему, полемизируя противъ нихъ. Съ обоими Штирнеръ былъ лично знакомъ и находился въ дружескихъ отношеніяхъ. Но ученикъ скоро оставилъ далеко позади себя своихъ учителей: даже „критическая критика“ Бауера оказалась превзойденной безпощаднымъ анализомъ Штирнера.

Но прежде чѣмъ приступить къ изложенію его ученія, считаю не лишнимъ привести нѣкоторыя біографическія

свѣдѣнія объ авторѣ, пользуясь при этомъ главнымъ образомъ вышеназванной книгой Маккэя.

Настоящее имя Макса Штирнера Іоганъ КаспаръШмидтъ; что касается до его псевдонима, то послѣдній происходитъ отъ прозвища, даннаго ему друзьями за его необыкновенно высокій лобъ. Скромному буржуазному имени Штирнера соотвѣтствовала столь же скромная, буржуазная жизнь его носителя. Смѣлый и безпощадный скептикъ, апологетъ эгоизма, былъ въ дѣйствительности мирнымъ, безобиднымъ обывателемъ, преподававшимъ нѣмецкую словесность въ одномъ частномъ берлинскомъ пансіонѣ для благородныхъ дѣвицъ. Жизнь его протекала просто и однообразно. Онъ родился въ 1806 году въ Байрейтѣ, въ небогатой бюргерской семьѣ и рано потерялъ отца, умершаго отъ чахотки. Окончивъ гимназію въ Байрейтѣ, Штирнеръ поступилъ въ 1826 г. въ Берлинскій университетъ, гдѣ онъ слушалъ Гегеля, Шлейермахера, географа Карла Риттера, филолога Бека и др. Болѣзнь и домашнія обстоятельства заставили его временно прервать университетскія занятія: въ теченіе двухъ лѣтъ онъ переѣзжаетъ изъ города въ городъ, пока, наконецъ, не возвращается въ 1832 году въ Берлинъ, гдѣ снова поступаетъ въ университетъ; но уже въ слѣдующемъ году онъ покидаетъ его окончательно, получивъ зачетъ обязательныхъ шести семестровъ. Отмѣтимъ одну черту, весьма характерную для будущаго проповѣдника крайняго индивидуализма: во время своего пребыванія въ университетѣ Штирнеръ никогда не принималъ участія ни въ какомъ студенческомъ обществѣ, ни явномъ, ни тайномъ,—явленіе, не совсѣмъ обыкновенное въ эпоху процвѣтанія бурсачествъ и корпорацій.

Избравъ для своей дальнѣйшей дѣятельности педагогическое поприще, Штирнеръ сдѣлалъ попытку опредѣлиться на государственную службу, для чего и сдалъ въ особой комиссіи экзаменъ pro facultate docendi, но получить мѣсто ему все-таки не удалось, и только нѣсколько лѣтъ спустя онъ устроился учителемъ въ женскомъ пансіонѣ г-жи Гро-

пусъ. Здѣсь онъ оставался до 1844 года, добросовѣстно выполняя взятыя на себя обязанности и ведя тихую, замкнутую жизнь. Въ видѣ отдыха, онъ посѣщалъ по вечерамъ ресторанъ Гиппеля, получившій извѣстность благодаря тому, что въ немъ собирался кружокъ ученыхъ и писателей радикальнаго направленія. Въ Берлинѣ кружокъ этотъ былъ извѣстенъ подъ названіемъ „вольницы“ (die Freien), и объ образѣ жизни его членовъ, такъ же какъ и объ ихъ времяпрепровожденіи, ходило среди мирныхъ бюргеровъ не мало невѣроятныхъ разсказовъ. Большая часть посѣтителей этого кружка были молодые люди, начинающіе литераторы, журналисты и ученые; но наряду съ ними были и лица, уже достигшія значительной извѣстности, какъ наприм., братья Бауеръ. Біографъ Штирнера, посвятившій кружку Гиппеля особую главу, перечисляетъ цѣлый рядъ именъ болѣе или менѣе извѣстныхъ лицъ, принадлежавшихъ къ нему въ качествѣ постоянныхъ членовъ или же временныхъ гостей; наиболѣе выдающіеся среди нихъ были: основатель Кладдерадача Давидъ Калишъ, эстетикъ Шаслеръ, журналисты Фр. Цабель и Эд. Мейенъ, поэты Руд. Готшаль и Георгъ Гервегъ, нѣкогда популярный, а теперь совсѣмъ забытый писатель Людвигъ Буль, примыкавшій къ направленію „абсолютнаго критицизма“, и друг. Бывали въ этомъ кружкѣ Карлъ Марксъ и Энгельсъ, а также нѣсколько эмансипированныхъ женщинъ, актрисъ и писательницъ, изъ которыхъ одна, подражая Жоржъ Зандъ, даже ходила въ мужскомъ костюмѣ. На собраніяхъ кружка господствовалъ самый непринужденный тонъ. Здѣсь обсуждались общественные вопросы, занимавшіе въ данную минуту весь Берлинъ, подвергались рѣзкой критикѣ какъ правительственныя распоряженія, такъ и „всеподданнѣйшіе протесты“ либеральной буржуазіи, разбирались явленія текущей литературы, передавались новости и слухи, не имѣвшіе возможности по цензурнымъ условіямъ проникнуть въ печать; здѣсь же устраивались шумныя пирушки и веселыя экскурсіи въ пригородныя мѣста. Въ общемъ, какъ цѣлое, кружокъ не игралъ осо-

бенной политической роли, не имѣя ни опредѣленной задачи, ни какой-нибудь установленной программы, ни правильной организаціи Эту политическую ничтожность кружка признаетъ и Маккэй, но онъ слишкомъ преувеличиваетъ его общественное значеніе, сопоставляя его съ кружкомъ французскихъ энциклопедистовъ XVIII вѣка: во всякомъ случаѣ это—величины несоизмѣримыя, тѣмъ болѣе, что наряду съ кружкомъ Гиппеля существовало въ то время въ Берлинѣ нѣсколько другихъ аналогичныхъ по характеру, напримѣръ, кружокъ литераторовъ, собиравшихся у кондитера Стегели.

Такова была та обстановка, среди которой Штирнеръ съ начала сороковыхъ годовъ проводилъ свои досуги. Кое-кто изъ этого дружественнаго кружка еще до сихъ поръ находится въ живыхъ и отъ нихъ Маккэю удалось получить нѣкоторыя свѣдѣнія о Штирнерѣ, впрочемъ, довольно незначительныя, такъ какъ Штирнеръ, вслѣдствіе своей природной сдержанности, ни съ кѣмъ изъ кружка не стоялъ въ близкихъ отношеніяхъ, хотя со многими изъ нихъ былъ на „ты“. Все, что мы узнаемъ о немъ, относится преимущественно къ его внѣшней характеристикѣ Всегда корректно одѣтый, спокойный, молчаливый, не безъ оттѣнка педантизма во всѣхъ своихъ поступкахъ и манерахъ, Штирнеръ производилъ впечатлѣніе мирнаго буржуа или аккуратнаго чиновника. Онъ никогда не принималъ участія въ шумныхъ попойкахъ своихъ пріятелей и въ ихъ подчасъ весьма циничныхъ бесѣдахъ. Всегда ровный и сдержанный, онъ рѣдко вмѣшивался въ рѣзкіе споры, хотя и прислушивался къ нимъ очень внимательно. Откровенность и дружеская интимность были вовсе не въ его характерѣ. Свою личную жизнь онъ старательно таилъ отъ чужого взора. Характернымъ для этого упорнаго индивидуалиста является то обстоятельство, что и въ бурные „мартовскіе дни“ онъ, ни въ чемъ не измѣняя себѣ, остался такимъ же сдержаннымъ и спокойнымъ зрителемъ событій, какъ и раньше, не выказывая никакого увлеченія, не принимая никакого дѣятельнаго участія въ

политическихъ манифестаціяхъ и борьбѣ, въ которыхъ было замѣшано большинство его товарищей по кружку.

Въ началѣ сороковыхъ годовъ Штирнеръ принималъ участіе въ качествѣ корреспондента въ двухъ вліятельныхъ газетахъ того времени: въ „Reinische Zeitung“, основанной въ 1842 году Карломъ Марксомъ, и въ „Leipziger Allgemeine Zeitung“ Брокгауза. Тамъ же помѣстилъ онъ и нѣсколько болѣе или менѣе значительныхъ публицистическихъ статей, уже подписанныхъ избраннымъ имъ псевдонимомъ. Среди нихъ обращаетъ на себя вниманіе небольшая статья о „ложномъ принципѣ современнаго воспитанія“; въ ней авторъ старается доказать, что ни одна изъ существующихъ системъ, ни классицизмъ, ни реализмъ, не соотвѣтствуетъ дѣйствительной задачѣ воспитанія, которая, по его мнѣнію, должна заключаться не въ формальномъ развитіи умственныхъ способностей и не въ сообщеніи реальныхъ знаній, но должна главнымъ образомъ имѣть въ виду такое воспитаніе *воли*, которое наиболѣе соотвѣтствовало бы развитію индивидуальныхъ способностей и свободному самоопредѣленію личности; безъ такого развитія индивидуальной воли всякое знаніе является недѣйствительнымъ и безплоднымъ.

Въ 1843 году Штирнеръ женился на Маріи Денгардъ, дѣвицѣ, проникнутой эмансипированными идеями и бывавшей иногда въ кружкѣ Гиппеля. Приданое жены обезпечило его въ матеріальномъ отношеніи настолько, что онъ могъ оставить свою педагогическую дѣятельность и всецѣло посвятить себя окончательной обработкѣ своего главнаго философскаго труда, вышедшаго въ свѣтъ въ концѣ 1844 года. Первоначально саксонская цензура наложила запрещеніе на книгу, но потомъ она была разрѣшена Впечатлѣніе, которое она произвела при своемъ появленіи, было сильно. Всѣ партіи, до самыхъ радикальныхъ включительно, почувствовали себя задѣтыми и оскорбленными въ своихъ лучшихъ идеалахъ. Нѣкоторые даже предполагали со стороны автора искусную мистификацію, попытку довести до абсурда идеи имманентной философіи. Но во всякомъ случаѣ книга

возбудила много толковъ и обсужденій, и сдѣлалась на время однимъ изъ самыхъ видныхъ явленій текущей литературы. Въ журналахъ появился цѣлый рядъ статей и замѣтокъ, посвященныхъ разбору произведенія Штирнера и его критикѣ Большей частью точка зрѣнія критиковъ была совершенно отрицательная, хотя встрѣчались и отдѣльные сочувственные отзывы; такова, напр., статья Тальяндье въ „Revue des Deux Mondes“ „De la crise actuelle de la Philosophie Hégélienne, Les parties extremes en Allemagne“.

Нѣкоторые изъ этихъ критическихъ разборовъ, наиболѣе авторитетные и обстоятельные, вызвали со стороны Штирнера возраженія, собранныя въ настоящее время Маккэемъ и помѣщенныя въ изданной имъ книгѣ Max Stirners kleinere Schriften, служащей дополненіемъ къ главному труду Штирнера. Со стороны соціалистическаго лагеря возражалъ М Гессъ, одинъ изъ видныхъ дѣятелей нарождающагося соціализма, сотрудникъ Карла Маркса; со стороны „абсолютнаго критицизма“ разбиралъ книгу Сцелига; весьма несочувственный отзывъ далъ только что начавшій свою научную дѣятельность Куно Фишеръ въ брошюрѣ: Die modernen Sophisten; но наиболѣе обстоятельный отвѣтъ принадлежитъ Фейербаху [1]), противъ котораго главнымъ образомъ и направлены были критическіе удары Штирнера. Этимъ критикамъ Штирнеръ посвятилъ довольно большую статью, въ которой подвергалъ разбору выставленныя противъ него съ разныхъ сторонъ возраженія, а также, воспользовавшись случаемъ, снова резюмировалъ въ краткихъ чертахъ сущность своего ученія.

Однако, несмотря на возбужденное книгой вниманіе, большая публика въ общемъ отнеслась къ ней довольно холодно. Духъ, которымъ она была проникнута, слишкомъ мало соотвѣтствовалъ господствующему настроенію для того, чтобы доставить ей сколько-нибудь значительную популяр-

---

[1]) Объ отношеніи Фейербаха къ книгѣ Штирнера см сочиненіе Болина Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen Stuttgart, 1891 S. 106—110.

ность Извѣстность Штирнера и толки о его книгѣ не выходили изъ предѣловъ спеціально-литературныхъ круговъ. Затѣмъ наступилъ бурный 48-й годъ. Всѣ интересы сосредоточились на политическихъ событіяхъ, смѣнявшихъ другъ друга съ головокружительною быстротой. Это была эпоха великихъ увлеченій и великихъ ожиданій. Долгое напряженное состояніе разрѣшилось въ открытую борьбу новыхъ, либеральныхъ идей противъ устарѣлаго государственнаго порядка; борьба эта велась во имя такихъ идеаловъ, какъ свобода, право, равенство, отечество; очевидно, что человѣкъ, видѣвшій въ этихъ идеалахъ одни только ложныя сущности, призраки, мнимыя величины, не могъ имѣть никакого голоса въ эпоху всеобщаго увлеченія.

Смѣнившая революціонный годъ долгая и мрачная эпоха реакціи также не могла быть благопріятной для успѣха идей безпощаднаго скептика. Штирнеръ и его книга постепенно впадали въ забвеніе. Его личныя обстоятельства также принимали весьма печальный оборотъ. Еще въ началѣ 1847 года его покинула жена, послѣ того, какъ принесенное ею состояніе было частью прожито, частью потеряно въ разныхъ неудачныхъ спекуляціяхъ. Штирнеръ, между прочимъ, пытался организовать въ Берлинѣ обширное молочное хозяйство, но, благодаря неумѣлой постановкѣ дѣла, оно не пошло и принесло ему только большіе убытки. Кругъ его знакомыхъ и друзей, собиравшихся раньше у Гиппеля, распался. Одни изъ нихъ принуждены были эмигрировать, другіе, напуганные реакціей, прекратили свои шумныя сборища и преобразились въ мирныхъ обывателей; нѣкоторые же, какъ напр., оба брата Бауеръ, сами перешли постепенно въ лагерь реакціонеровъ и клерикаловъ. Штирнеръ жилъ въ полномъ одиночествѣ, не видаясь ни съ кѣмъ изъ своихъ старыхъ знакомыхъ. Преслѣдуемый кредиторами, онъ безпрестанно мѣнялъ мѣстожительство, и два раза даже сидѣлъ въ долговой тюрьмѣ. Литературныя занятія свои онъ также покинулъ, повидимому, совершенно. Еще до рокового измѣненія его обстоятельствъ, непосред-

ственно послѣ выхода „Единственнаго“, Штирнеръ предпринялъ изданіе избранныхъ сочиненій французскихъ и англійскихъ экономистовъ, въ собственныхъ переводахъ, и въ два года выпустилъ восемь томовъ, заключавшихъ въ себѣ главные труды Адама Смита и Сея; но обѣщанныя къ этимъ сочиненіямъ объяснительныя примѣчанія и комментаріи не вышли вовсе, и само изданіе далѣе не подвинулось. Также неоконченной осталась и редактированная имъ „Исторія Реакціи“, два тома которой вышли въ 1852 году. Забытый всѣми, Штирнеръ проживалъ въ полной безизвѣстности, занимаясь въ послѣдніе годы случайнымъ комиссіонерствомъ и этимъ путемъ добывая себѣ скудныя средства къ существованію. Отличаясь крѣпкимъ здоровьемъ, онъ могъ разсчитывать еще на долгіе годы такого грустнаго прозябанія, но къ его счастію неожиданная случайность ускорила для него печальную развязку: его укусила ядовитая муха, и 25 іюня 1856 года Штирнеръ скончался 50 лѣтъ отъ роду.

Смерть его прошла почти совершенно незамѣченной. Только немногіе изъ прежнихъ друзей присутствовали на его похоронахъ. Его безкрестная могила была совершенно забыта и заброшена, и ей грозило бы полное уничтоженіе, если бы о ней не позаботился его современный біографъ, собравшій по подпискѣ довольно значительную сумму, которая дала возможность поставить надъ могилой Штирнера скромный памятникъ и прибить мраморную доску къ дому, въ которомъ онъ умеръ.

Штирнеръ не оставилъ послѣ себя непосредственныхъ учениковъ и послѣдователей, тѣмъ болѣе, что по самой сущности своего ученія онъ былъ чуждъ духу прозелитизма. Историки философіи обыкновенно посвящали ему нѣсколько строкъ въ концѣ обозрѣнія философскихъ системъ, возникшихъ на почвѣ разложившагося гегеліанства; большая же публика едва знала его по имени. Только въ послѣднее время распространеніе интереса къ философіи Ницше снова выдвинуло впередъ забытаго философа. О немъ снова начинаютъ говорить въ обществѣ и въ литера-

турѣ, имя его все чаще встрѣчается на страницахъ журналовъ. Наконецъ, въ лицѣ своего біографа Маккэя онъ нашелъ и восторженнаго панегириста, ставящаго его въ одинъ рядъ съ величайшими европейскими мыслителями.

Какова бы ни была въ данномъ случаѣ доля увлеченія, намъ представляется невозможнымъ объяснять распространеніе интереса къ Штирнеру исключительно вліяніемъ моды. Здѣсь очевидно дѣйствуютъ гораздо болѣе сложныя и глубокія причины, создающія извѣстно еобщественное настроеніе и опредѣляющія интересы и направленіе вниманія образованныхъ классовъ. Вскрытіе этихъ причинъ, конечно, приходится предоставить будущимъ историкамъ: намъ же остается только ограничиться констатированіемъ даннаго факта и признаніемъ, что распространеніе интереса къ индивидуалистической философіи Ницше и къ системѣ „абсолютнаго эгоизма“ Штирнера является весьма важнымъ показателемъ современнаго настроенія, чрезвычайно характернымъ для переживаемаго историческаго момента. Поэтому намъ казалось вполнѣ своевременнымъ познакомить ближе русскую публику съ этимъ своеобразнымъ мыслителемъ, такъ неожиданно воскресшимъ отъ забвенія, и попытаться опредѣлить его роль и значеніе въ исторіи европейской философіи.

II.

Свою философскую систему Штирнеръ называетъ философіей чистаго эгоизма. Названіе это не совсѣмъ правильно какъ мы увидимъ далѣе, такъ какъ „эгоизмъ“ въ обычномъ словоупотребленіи является понятіемъ этическимъ, а Штирнеръ произвольно расширяетъ его на всю область философскаго мышленія. Поэтому правильнѣй было бы назвать его систему философіей чистаго субъективизма или индивидуализма, такъ какъ центральнымъ пунктомъ ея является понятіе *личности*, идея индивидуальнаго *я*. Штирнеръ исходитъ изъ того взгляда, что въ настоящее время человѣческая личность находится въ состояніи полнаго рабства, что она постоянно приносится въ жертву всевозможнымъ при-

зрачнымъ сущностямъ, идеямъ и идеаламъ, что она сама въ какомъ-то ослѣпленіи наложила на себя тягостныя оковы всевозможныхъ нравственныхъ чувствъ и понятій, признаваемыхъ священными и незыблемыми.

Живое человѣческое *я* заблудилось въ густомъ лѣсу унаслѣдованныхъ моральныхъ чувствъ и метафизическихъ представленій. Освободить человѣческую личность отъ этихъ оковъ и вывести ее на открытую дорогу — такова задача книги Штирнера.

Уже въ предисловіи къ ней, исходя изъ своего понятія объ эгоизмѣ, Штирнеръ горячо возстаетъ противъ порабощенія личности во имя какихъ бы то ни было идей и идеаловъ.

„Какъ много говорятъ намъ о должномъ, о долгѣ,—пишетъ онъ.—Прежде всего на меня возлагается долгъ по отношенію къ Богу, затѣмъ на мою обязанность возлагаютъ дѣло человѣчества, дѣло истины, свободы, гуманности, справедливости; потомъ идетъ еще народное дѣло, общественное дѣло, которымъ я обязанъ служить, и только *мое* дѣло никогда не можетъ стать вполнѣ моимъ дѣломъ, иначе я прослыву грубымъ эгоистомъ —Но развѣ Богъ, или народъ, или общество, или человѣчество, которымъ я обязанъ служить, не пользуются моимъ служеніемъ эгоистически? Положимъ, напр., вы работаете для общества, или для народа, для человѣчества, жертвуете собой для его будущаго благосостоянія—развѣ общество не пользуется вами для *своихъ*, т.-е. для эгоистическихъ цѣлей? и кто оказывается въ данномъ случаѣ въ выигрышѣ, вы или общество? Точно такъ же въ выигрышѣ оказывается народъ и человѣчество на счетъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, исполняющихъ по отношенію къ нимъ лишь роль самоотверженныхъ слугъ“.

Съ какимъ положеніемъ дѣлъ, думаетъ Штирнеръ, слѣдуетъ радикально покончить. Человѣкъ долженъ наконецъ сознать себя самодовлѣющей единицей, долженъ отъ болѣзненныхъ блужденій въ туманныхъ областяхъ идеала вернуться къ своему здоровому эгоизму.

„Итакъ, прочь все то, что не есть вполнѣ мое!—пишетъ Штирнеръ.—Вы думаете, что мое дѣло должно быть, по крайней мѣрѣ, „добрымъ дѣломъ“. Но что такое добро? что такое зло? *Мое* дѣло не можетъ быть ни добрымъ, ни злымъ, такъ какъ и самъ я не добръ и не золъ: это одинаково не имѣетъ для меня смысла. Мое дѣло ни Божье, ни человѣческое; оно не есть истинное, не есть благое, справедливое, свободное и т. д., но исключительно *мое*; оно не есть всеобщее, но единственное, какъ я самъ. Кромѣ меня для меня нѣтъ ничего!“

Послѣ этого вступленія, непосредственно вводящаго насъ въ кругъ его идей, Штирнеръ приступаетъ къ систематическому изложенію своего ученія.

Книга Штирнера распадается на двѣ главныя части; первая изъ нихъ озаглавлена: „Человѣкъ“, вторая—„Я“. Первая часть начинается съ краткой характеристики человѣческой жизни, въ ея различныхъ періодахъ. Въ дѣтствѣ, говоритъ Штирнеръ, человѣкъ реалистиченъ: все окружающее существуетъ для него въ качествѣ непосредственно данныхъ объектовъ; юношей онъ становится идеалистичнымъ, стараясь уразумѣть *смыслъ* этихъ объектовъ, ихъ идею и значеніе, и только становясь зрѣлымъ мужемъ, человѣкъ переходитъ къ новой, единственно правильной точкѣ зрѣнія—эгоистической, когда въ центрѣ всего миросозерцанія становится само Я и всѣ вещи разсматриваются только съ точки зрѣнія интересовъ и желаній этого „Я“. Такому ходу развитія единичнаго человѣка соотвѣтствуетъ и общій ходъ исторической жизни всего человѣчества.—Античный міръ—это эпоха дѣтства, античный человѣкъ такъ же реалистиченъ во всѣхъ своихъ воззрѣніяхъ, какъ и дитя. Съ появленіемъ христіанства, или даже ранѣе—со времени Сократа и Платона, человѣкъ вступаетъ въ эпоху созданія идеаловъ и цѣлей, которые переносятся имъ въ міръ трансцендентный, въ міръ отличный отъ чувственно-реальнаго. За всякимъ конкретнымъ *явленіемъ* онъ ищетъ его *сущность*, его *идею* духъ, (Geist). И человѣкъ самъ становится *духомъ*,

приходитъ постепенно къ сознанію своей духовности, къ рѣзкому дуализму. Съ точки зрѣнія этого дуализма истинной жизнью представляется ему только жизнь духа, жизнь въ духѣ, все остальное—ложная видимость, тлѣнъ и суета. Отсюда аскетическіе идеалы умерщвленія плоти, мрачный взглядъ на жизнь, на земныя радости и красоту, стремленіе, съ одной стороны, освободиться, уйти отъ этой жизни (монашество), съ другой — овладѣть ею и подчинить ее себѣ (папство). Сущность этого міросозерцанія заключается въ постоянномъ самопожертвованіи человѣка; человѣкъ подчиняетъ себя, свою волю и свои инстинкты извѣстнымъ идеаламъ, создаетъ опредѣленныя нормы поведенія, и въ подчиненіи этимъ нормамъ, въ приближеніи къ поставленнымъ идеаламъ видитъ свою задачу и самую цѣль своего существованія. Все, что идетъ въ разрѣзъ съ этими идеальными требованіями, считается грѣхомъ и преступленіемъ; напротивъ того, все, что соотвѣтствуетъ имъ и содѣйствуетъ ихъ осуществленію, получаетъ признаніе, въ качествѣ проявленій добра и истины.

Этотъ идеалистическій періодъ продолжается и до сихъ поръ. Ни реформація, ни громадное умственное движеніе, источникомъ котораго является Возрожденіе, не внесли существенныхъ измѣненій въ характеръ эпохи. Отказавшись отъ подчиненія средневѣковымъ идеаламъ, человѣкъ немедленно поставилъ на ихъ мѣсто, или же рядомъ съ ними, новые,—каковы: разумъ, свобода, человѣчность и т. д., и соотвѣтственно этимъ нравственнымъ цѣнностямъ сталъ сообразовать свое поведеніе. Даже наиболѣе радикальные мыслители не вышли изъ-подъ власти этого идеалистическаго или религіознаго настроенія, т.-е. такого настроенія, при которомъ человѣкъ чувствуетъ себя связаннымъ (religio—связь) по отношенію къ какому-нибудь трансцендентному объекту или идеѣ, будь то идея Бога, идея свободы, справедливости и т. п. Разница заключается только въ томъ, что на смѣну положительнымъ вѣроученіямъ явились теперь идеи нравственнаго долга, категорическаго импе-

ратива, культъ разума, религія человѣчества; поэтому все это теченіе, основанное на борьбѣ съ предшествующимъ міросозерцаніемъ, по справедливости можетъ быть названо „теологической инсуррекціей“, такъ какъ представители его не сходятъ съ религіозной почвы, подчиняя человѣка опредѣленнымъ идеаламъ и нормамъ, провозглашаемымъ ими священными и незыблемыми.

Новая эпоха, эпоха дѣйствительной зрѣлости, наступаетъ только... съ появленіемъ книги Der Einzige und sein Eigenthum. Это эпоха чистаго индивидуализма, или, какъ предпочитаетъ выражаться Штирнеръ, чистаго *эгоизма*, которая отличается отъ предшествующей тѣмъ, что въ ней индивидуумъ приходитъ къ сознанію своей единичности и исключительности, освобождается отъ догматическаго и критическаго идеализма и ставитъ себя въ центрѣ всего міропониманія. Штирнеръ былъ вполнѣ убѣжденъ въ чрезвычайномъ историческомъ значеніи своего труда, и эта преувеличенная оцѣнка, конечно, не могла не отразиться на его отношеніи къ предшествующимъ философскимъ системамъ и на его сужденіяхъ о нихъ, отличающихся большой суммарностью и пренебреженіемъ. Выясненію этого отношенія и критикѣ основныхъ началъ идеалистическаго міросозерцанія посвящена значительная часть книги Штирнера, и въ виду важнаго значенія этой критической части для правильнаго пониманія его собственной системы необходимо подробнѣе познакомиться съ нею.

Прежде всего Штирнеръ приступаетъ къ анализу понятія *духа*, понятія завѣщаннаго еще античными философами школы Платона и являющагося преобладающимъ въ міросозерцаніи среднихъ вѣковъ и новаго времени. „Что такое духъ?— Онъ есть создатель духовнаго міра и существуетъ лишь постольку, поскольку онъ функціонируетъ въ качествѣ создателя идейныхъ цѣнностей, существуетъ только въ своихъ созданіяхъ“. Мы отличаемъ себя, свое живое „Я“, отъ нашего духа, и наша одухотворенность является только однимъ изъ свойствъ нашего Я. „Я—болѣе, чѣмъ духъ“. Поэтому *Я* не

должно искать цѣли и смысла своего существованія въ чемъ-либо лежащемъ внѣ его, не должно гипостазировать продукты собственнаго идейнаго творчества. Напротивъ того, личность должна сознать себя самоцѣлью, стать абсолютнымъ центромъ всего міропониманія, не руководствуясь въ своихъ поступкахъ никакими посторонними соображеніями, кромѣ своихъ интересовъ и желаній. Только такая эгоистическая личность будетъ свободна отъ власти „духа“, отъ власти ею же созданныхъ идеаловъ.

Этой эгоистической личности Штирнеръ противопоставляетъ остальную культурную и некультурную массу, массу „одержимыхъ“, вѣрующихъ въ какую-либо отвлеченную сущность. „Одержимость“ (Besessenheit) ихъ выражается въ томъ, что они объектъ своей вѣры ставятъ безконечно выше себя, считаютъ священнымъ, неприкосновеннымъ, и отношеніемъ къ нему опредѣляютъ цѣнность и значеніе отдѣльнаго индивидуума. Такъ напр., достоинство каждаго отдѣльнаго лица они опредѣляютъ степенью его приближенія къ идеалу „человѣка“ тѣмъ, насколько оно реализируетъ въ себѣ содержаніе понятія „человѣчности“,—не замѣчая, что всѣ эти идеальныя сущности суть только призраки, галлюцинаціи, „явленія“ (Erscheinungen).

„Посмотри вокругъ себя,—отовсюду окружаетъ тебя міръ призраковъ. Все, что ты видишь вокругъ, является только символомъ, воплощеніемъ нѣкоего скрытаго „духа“, представляетъ только проявленіе его во-внѣ. Весь міръ для тебя есть „міръ явленій“, за которыми ты упорно ищешь какую-то умопостигаемую сущность, за реальными вещами предполагая еще „вещь въ себѣ“, hinter dem Ding das Unding. И ты не выходишь изъ подчиненія этимъ сущностямъ, ты „одержимъ“ ими, онѣ, какъ „навязчивыя представленія“, опредѣляютъ всѣ твои отношенія къ другимъ и къ самому себѣ.—Что ты цѣнишь въ себѣ самомъ и въ другихъ?—Человѣка.—Но развѣ существуетъ въ дѣйствительности „человѣкъ“, какъ таковой, *der* Mensch? Существуютъ только отдѣльные люди, изъ которыхъ каждый составляетъ единое законченъ-

ное цѣлое, не встрѣчающее себѣ ни въ комъ другомъ точнаго подобія; „человѣкъ“ же, какъ понятіе — существуетъ только въ твоемъ умѣ. Онъ—идея, духъ, призракъ“.

Фейербахъ говоритъ: „для человѣка *человѣкъ* есть высшее существо“, подчиняя такимъ образомъ живую, конкретную личность отвлеченному понятію *человѣчности* У него понятіе это является съ ореоломъ святости, божественности, и значеніе каждаго отдѣльнаго лица ставится въ зависимость отъ того, въ какой мѣрѣ оно подходитъ къ этому идеалу, воплощаетъ его въ себѣ. Точно также ставятся выше отдѣльнаго лица и понятія національности, народности. Говорятъ о „духѣ народа“, какъ о чемъ-то реально сущемъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности принадлежность къ какой-нибудь націи, къ какому-нибудь обществу есть только предикатъ извѣстнаго конкретнаго индивидуума, точно такъ же какъ и понятіе „человѣкъ“ есть только его предикатъ, и при томъ наиболѣе общій. Но этого не хотятъ признать люди „одержимые“, люди, которыми владѣетъ какая-нибудь idée-fixe. Вѣра въ эту идею, въ этотъ призракъ, доходящая до фанатизма, до самопожертвованія, является характерной чертой „одержимыхъ“, независимо отъ самого объекта этой вѣры. Нравственность, справедливость, право, свобода, человѣчность—все это фетиши современнаго человѣка, все это священные идеалы, которымъ онъ поклоняется, до которыхъ онъ не рѣшается коснуться. Прудонъ, считающій возможнымъ для человѣчества существовать безъ религіозныхъ представленій, глубоко убѣжденъ въ вѣчномъ и абсолютнымъ значеніи нравственнаго закона (la loi morale). Это доказываетъ только, что онъ, самъ того не сознавая, всецѣло стоитъ, подобно Фейербаху, на религіозной почвѣ, съ тою разницей, что объектомъ его вѣры служитъ не трансцендентное, внѣміровое Божество, а „божественный“ нравственный законъ, субъектами котораго являемся всѣ мы. Этотъ абсолютный и автономный нравственный законъ уже не требуетъ для себя религіозной санкціи, но самъ становится религіозной системой. Фейербахъ на мѣсто теологіи ставитъ

антропологію; но это измѣняетъ только объектъ религіозной вѣры, оставляя незыблемой самую сущность вѣры. Все его дѣло сводится къ перестановкѣ субъекта и предиката. Любовь, справедливость, милосердіе и пр, считающіяся предикатами Божества, получаютъ у него самостоятельное значеніе, становятся *божественными*. И надъ всѣми этими идеальными принципами, въ качествѣ верховной нормы, господствуетъ понятіе „человѣка", получающее значеніе Абсолюта. Homo homini Deus est.

Такая перестановка точекъ зрѣнія только еще болѣе укрѣпляетъ существующее господство священныхъ идей, іерархію. „Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes". Если человѣкъ и освободился до нѣкоторой степени отъ непосредственной зависимости отъ явленій внѣшней дѣйствительности, подъ игомъ которыхъ онъ находился въ теченіе долгаго періода своей доисторической жизни, а также и въ эпоху античнаго міра, то только для того, чтобы тѣмъ полнѣе подчиниться явленіямъ иного порядка, продуктамъ собственнаго идейнаго творчества, собственной фантазіи. У великихъ философовъ-раціоналистовъ это подчиненіе получило наиболѣе полное выраженіе, сложившись въ стройную и законченную систему. Уже у Декарта, давшаго европейской мысли рѣшительный толчокъ въ этомъ направленіи, сознаніе, мышленіе становится критеріемъ бытія. Cogito, ergo sum,—я существую постольку, поскольку я сознаю себя, поскольку я мыслю. Дѣйствительное существованіе есть существованіе сознающаго себя духа, есть существованіе духа въ своемъ сознаніи. Наиболѣе законченную форму это стремленіе въ раціонализаціи дѣйствительности получило въ философской системѣ Гегеля „Все дѣйствительное разумно",—мы познаемъ дѣйствительность только потому, что она разумна, что законы, ею управляющіе, совпадаютъ съ законами нашего разума, нашего духа. Вся міровая жизнь есть воплощеніе идеи въ ея діалектическомъ развитіи. Внѣ этого закономѣрнаго діалектическаго развитія нѣтъ бытія, потому что оно было

бы для насъ непостижимо, немыслимо. Истинное бытіе есть бытіе идеи, бытіе духа.

Фейербахъ, несмотря на свою полемику противъ правовѣрнаго гегеліанства, всецѣло остается на почвѣ ученія Гегеля, только на мѣсто Гегелевскаго Абсолюта у него стало понятіе „человѣка“, „человѣчности“, изъ котораго дедуцируются всѣ другія понятія, служащія въ его системѣ нормативными принципами. „Подобно тому, какъ отдѣляютъ „идею человѣка“ (das Wesen des Menschen) отъ дѣйствительнаго человѣка и руководствуются этой идеей при оцѣнкѣ индивидуума, точно такъ же и поступки его оцѣниваются согласно понятію о человѣческомъ достоинствѣ. Вездѣ *понятія* имѣютъ значеніе рѣшающей инстанціи, понятія регулируютъ жизнь, понятія господствуютъ. Это и есть то религіозное міросозерцаніе, которому Гегель далъ систематическое завершеніе... Ничего выше этого Философія создать уже не можетъ, потому что ея высшее выраженіе есть всемогущество духа, всевластіе духа (Allgewalt des Geistes)“.

Этому всемогуществу духа, господству священныхъ понятій, *іерархіи*, соотвѣтствуетъ ничтожество и рабство человѣка, какъ личности. Личность получаетъ значеніе въ качествѣ части какого-либо коллективнаго,—слѣдовательно, призрачнаго, — цѣлаго: въ качествѣ члена государства, общества, или же въ качествѣ „человѣка“, т.-е. единичнаго воплощенія идеи человѣчества. Поэтому государство, общество, человѣчество считаются стоящими выше отдѣльнаго лица, являются въ его глазахъ священными, требуютъ отъ него неуклоннаго служенія, вплоть до самопожертвованія. „Жить и дѣйствовать *во имя идеи*—въ этомъ состоитъ призваніе человѣка, и соотвѣтственно вѣрности этому призванію опредѣляется и его человѣческое достоинство“. Человѣкъ является служителемъ той или другой идеи: идеи права, идеи свободы, идеи истины или науки, — наконецъ, идеи человѣчности. Любовь къ „человѣку“ вмѣняется намъ въ долгъ, въ обязанность. Этотъ „долгъ человѣколюбія“

предписываетъ намъ любить призракъ, миражъ, любить то, чего не существуетъ въ дѣйствительности, такъ какъ „человѣкъ“ и „человѣчество“ суть только понятія и, какъ таковыя, лишены реальности. Поэтому это внушенное, извнѣ привитое намъ чувство („а все наше воспитаніе,—говоритъ Штирнеръ,—имѣетъ цѣлью искусственно привить намъ извѣстныя чувства, признаваемыя желательными“), чувство любви къ „человѣку“ часто приводитъ къ тому, что мы остаемся совершенно равнодушными къ судьбѣ отдѣльныхъ людей или даже готовы принести ихъ въ жертву излюбленному идеалу. „Weil die revolutionaren Pfaffen und Schulmeister *dem* Menschen dienten, darum schnitten sie *den* Menschen die Halse ab. Лозунгомъ такихъ служителей идеи является fiat justitia, pereat mundus. Они всецѣло находятся подъ властью іерархіи, подъ властью священныхъ понятій, ради которыхъ готовы жертвовать собой и другими.

„Та дѣвушка модистка, блѣдную головку которой, наклоненную надъ ея тяжелой работой, вижу я иногда по вечерамъ въ окнѣ сосѣдняго дома, развѣ не пожертвовала она счастіемъ и радостями жизни ради идеи нравственной чистоты и цѣломудрія? Развѣ знаемъ мы, какой цѣной купила она свое спокойствіе, какую тяжелую и упорную борьбу вела она противъ порабощенныхъ инстинктовъ и желаній, пока не отцвѣла ея молодость и не смирилась кипящая кровь? И что же въ результатѣ? — Медленное, одинокое, безрадостное увяданіе, жизнь добродѣтельной муміи, скрашенная только печальнымъ утѣшеніемъ, заключающимся въ сознаніи побѣды, одержанной надъ собой, надъ своей природой. Порабощенная внушенными ей понятіями, чувствами идеалами, она всю жизнь посвятила тому, что считала своимъ долгомъ, своей нравственной обязанностью, посвятила служенію анемичному и безстрастному идеалу нравственности, и, быть можетъ, даже гордится принесенной ею жертвой“.

Такова порабощающая сила идей и идеаловъ; изъ-подъ ихъ власти не ушли даже тѣ, которыхъ называютъ „сво-

бодными умами", и которые сами считаютъ себя свободными.

Либерализмъ какъ политическій, такъ и соціальный, и гуманитарный ограничился только провозглашеніемъ новыхъ верховныхъ принциповъ, оставаясь при старомъ, религіозномъ къ нимъ отношеніи. Революція боролась за идеалы свободы и равенства; но свобода понималась при этомъ въ смыслѣ независимости отъ *личнаго* произвола, отъ *личной* опеки, а равенство — въ смыслѣ одинаковаго подчиненія всѣхъ людей обязательному для всѣхъ закону. „Такъ называемая неограниченная монархія, господствовавшая до революціи, на самомъ дѣлѣ была ограничена съ разныхъ сторонъ всевозможными привилегіями: привилегіями церкви, сословій, городовъ и т. д. Революція уничтожила всѣ эти привилегіи и на мѣсто *ограниченной сословной монархіи* поставила *абсолютное государство*, обезличило власть и въ то же время удесятерило ея могущество. Буржуазія, бывшая однимъ изъ сословій, состояній (status) старшаго режима, провозгласила себя единымъ сословіемъ, націей и организовалась въ государство (status). Монархъ, въ лицѣ королевскаго величества, былъ сущимъ ничтожествомъ сравнительно съ этимъ новымъ владыкой, суверенной націей. Предъ лицемъ этого новаго монарха уже не существовало болѣе никакого частнаго права, никакой привилегіи". Посредствующія инстанціи между индивидуумомъ и государствомъ: корпораціи, цехи, сословія, были уничтожены, и человѣкъ оказался поставленнымъ непосредственно передъ грознымъ, всемогущимъ, хотя и безличнымъ властителемъ, требующимъ себѣ и своему закону безусловнаго повиновенія.

Только въ качествѣ „гражданина" (citoyen), подъ условіемъ исполненія своихъ „гражданскихъ" обязанностей, получаетъ личность извѣстное значеніе въ этомъ новомъ государствѣ, получаетъ отъ него право на существованіе. „Въ основѣ буржуазнаго, гражданскаго строя (Burgerthum) лежитъ мысль, что государство составляетъ все, что оно

есть истинный носитель жизни, и что человѣческое достоинство отдѣльнаго лица зависитъ отъ того, что оно является членомъ государства (Staatsburger). Государство должно быть сообществомъ свободныхъ и равныхъ личностей, и каждое изъ нихъ должно посвящать себя служенію „общему благу", претвориться въ государствѣ, сдѣлать его своей цѣлью и своимъ идеаломъ".

Въ качествѣ гражданина, человѣкъ обязанъ служить и повиноваться государству, ставить его интересы и его пользу выше своихъ собственныхъ интересовъ, желаній и запросовъ, — онъ обезличивается. Только посредствомъ *служенія* государству получаетъ онъ *свободу*, то-есть значеніе и власть. „Die Bourgeoisie ist der Adel des Verdienstes. Gelten aber die Verdienstvollen als die Freien, so sind die „Diener"—die „Freien". —„Какое противомыслie, — восклицаетъ Штирнеръ; — однако, прибавляетъ онъ, въ этомъ именно и заключается смыслъ буржуазіи, поэтъ которой Гете, вмѣстѣ съ философомъ ея Гегелемъ, такъ хорошо умѣли прославлять зависимость субъекта отъ объекта, его смиреніе передъ объективной дѣйствительностью. Лишь тотъ, кто служитъ дѣлу, кто всецѣло отдается ему, лишь тотъ, оказывается, обладаетъ истинной свободой".

Съ побѣдой буржуазіи наступаетъ эпоха либерализма. Цѣль его заключается въ „разумномъ порядкѣ", въ „поддержаніи нравственныхъ отношеній", въ „закономѣрной свободѣ"; но тамъ, гдѣ господствуетъ „разумъ", порабощена личность. „Политическая свобода" есть собственно говоря рабство отдѣльнаго индивидуума, связаннаго государственными установленіями. „Мѣщанскимъ образомъ (spiesbürgerlich) началась революція — возстаніемъ третьяго сословія, сословія среднихъ людей, мѣщанскимъ образомъ она и окончилась. Свободной стала не отдѣльная личность, реальный *человѣкъ*, а — *гражданинъ*, citoyen, политическая личность. Въ революціи на исторической сцѣнѣ дѣйствовали не единичные люди, а народъ, *суверенная нація*, стремившаяся къ непосредственному вліянію на событія. Такимъ

образомъ дѣйствующимъ факторомъ становится фиктивное *Я*, безличная идея, какой является „нація“, въ то время какъ дѣйствительная личность, дѣйствуя въ качествѣ *гражданина*, оказывается лишь орудіемъ этой идеи“.

Понятіе о законности является руководящимъ принципомъ буржуазнаго государства. „Die Periode der Bourgeoisie wird von dem britischen Geiste der Gesetzlichkeit beherrscht“ Источникомъ закона служитъ уже не личная воля монарха, а предполагаемая „воля народа“, воля большинства націи, сводящаяся въ концѣ-концовъ къ политическимъ и общественнымъ взглядамъ депутатовъ, составляющихъ большинство въ палатѣ. Права, желанія, интересы меньшинства въ разсчетъ обыкновенно не принимаются, и всякое нарушеніе установленнаго большинствомъ закона со стороны какого-либо члена меньшинства карается какъ преступленіе. Но что такое законъ? — Это есть формула, вытекающая изъ какого-нибудь отвлеченнаго принципа, примѣненіе этого принципа къ конкретнымъ явленіямъ жизни; а вся совокупность дѣйствующаго законодательста сводится къ систематизаціи этихъ отвлеченныхъ понятій о законности и нравственности руководящаго большинства. Все, что противорѣчитъ этимъ понятіямъ, считается преступнымъ и наказуемымъ. Такъ напр., преступнымъ считается произвольное лишеніе свободы одного лица другимъ, и съ этой точки зрѣнія преслѣдуется рабовладѣніе. Но если я въ состояніи подчинить себѣ рабовъ и держать ихъ въ своей власти, то какое мнѣ дѣло до того, какъ смотритъ на это большинство и какъ оно квалифицируетъ этотъ фактъ съ точки зрѣнія юридической и нравственной? Я знаю только, что если бы я жилъ немного ранѣе, то не только владѣніе рабами или крѣпостными не было бы поставлено мнѣ въ укоръ или въ вину, но, напротивъ того, оно было бы гарантировано закономъ, было бы моимъ „правомъ“.

Буржуазія уничтожила рабство политическое, но она основала свое могущество на другой формѣ рабства, рабства экономическаго Что даетъ человѣку вѣсъ и значеніе

въ буржуазномъ обществѣ?—Капиталъ, богатство, деньги. *Geld* giebt *Geltung*. Естественно однако предположить, что громадная масса обездоленныхъ, составляющихъ рабочую армію капитализма, не захочетъ надолго помириться съ такимъ положеніемъ дѣлъ и будетъ добиваться имущественнаго равенства, подобно тому, какъ буржуазія добилась равенства политическаго. Такимъ образомъ, на смѣну политическому либерализу приходитъ либерализмъ соціальный. Его основная задача заключается въ уничтоженіи личной собственности. Буржуазія обезличила власть, отнявъ ее у монарха и передавъ политической фикціи — государству. Точно такъ же и теоретики соціализма хотятъ *обезличить собственность*, сосредоточивъ ее въ рукахъ столь же фиктивнаго коммунистическаго общества. „Они говорятъ: наша свобода отъ произвола другой личности не полна, если сохраняется еще зависимость отъ тѣхъ средствъ, которыми она можетъ располагать, отъ „личной собственности". Поэтому уничтожимъ частную собственность. Пусть никто ничѣмъ болѣе не владѣетъ, пусть каждый будетъ — нищимъ (ein Lump), пусть собственность будетъ *безлична* и пусть она принадлежитъ обществу. Предъ лицемъ верховнаго владыки, единаго повелителя, государства, всѣ мы стали равны, т.-е. одинаково превратились въ нули. Предъ верховнымъ же собственникомъ станемъ мы одинаковыми — нищими. Всѣ мы нищіе, и, образуя въ совокупности коммунистическое общество, мы можемъ назвать себя сбродомъ нищенскаго отребья (Lumpengesindel). — Такова вторая насильственная жертва, приносимая „личностью" въ интересахъ „человѣчности". Индивидууму не оставляютъ ни власти, ни собственности: первую взяло себѣ государство, вторую овладѣваетъ общество".

Буржуазія установила принципъ свободы конкуренціи. Но такъ какъ успѣхъ въ этой конкуренціи часто зависитъ отъ случайнаго стеченія обстоятельствъ, отъ „счастія", по вульгарному выраженію, то соціалисты хотятъ измѣнить такое положеніе вещей и преобразовать общество такимъ обра-

зомъ, чтобы человѣкъ въ немъ уже не находился въ зависимости отъ случая и удачи. Для этого общество должно взять отдѣльнаго человѣка подъ свою защиту, должно принять на себя задачу опекать его. Со своей стороны, человѣкъ обязанъ посвятить ему свои силы, свою работу. Равенство въ трудѣ—вотъ руководящій принципъ коммунистическаго общества Отъ всякаго члена его требуется работа, и притомъ общеполезная, т.-е. полезная обществу,—и только трудъ обезпечиваетъ человѣку его значеніе въ качествѣ члена общества. Не желающій трудиться будетъ разсматриваться какъ отщепенецъ, какъ преступникъ, и въ будущемъ законодательствѣ коммунистическаго общества нормировка труда займетъ такое же мѣсто, какое при современномъ строѣ занимаетъ нормировка имущественныхъ отношеній.

Подобно тому какъ буржуазная эпоха уважала въ человѣкѣ гражданина, т.-е. носителя опредѣленныхъ политическихъ правъ и обязанностей, такъ коммунизмъ уважаетъ въ немъ „работника“, т.-е. представителя организованнаго труда. Обязательный трудъ—вотъ основа предполагаемаго коммунистическаго строя, а организаторомъ этого труда и верховнымъ блюстителемъ порядка является общество. Здѣсь опять,—говоритъ Штирнеръ,—мы имѣемъ дѣло съ фикціей, съ призракомъ, какимъ по существу является „общество“. Между тѣмъ этой фикціи не только приписывается бытіе, но она становится абсолютной повелительницей, верховнымъ судьей, выше котораго уже не существуетъ никакой инстанціи. Индивидуумъ во всѣхъ отношеніяхъ подчиненъ обществу; оно опекаетъ и оберегаетъ его, оно же регламентируетъ его поведеніе. Даже въ области нравственной ему не предоставлено дѣйствительной свободы, такъ какъ въ этой области надъ нимъ тяготѣетъ такъ называемое „общественное мнѣніе“. Какъ будто бы „общество“, которое само есть фикція, можетъ имѣть какое-либо „мнѣніе“. Какъ будто бы сужденія отдѣльныхъ лицъ, различныя какъ по существу, такъ и по индивидуальнымъ оттѣнкамъ, могутъ слагаться въ нѣкоторую равнодѣйствующую

давать въ результатѣ извѣстную положительную величину. А между тѣмъ „общественному мнѣнію“, этой *тѣни призрака,* приписывается руководящее значеніе въ общественной жизни и ему подчиняется сужденіе и воля отдѣльныхъ индивидуумовъ,—реальное подчиняется призрачному...

Послѣ этихъ нападокъ на политическій и соціальный либерализмъ Штирнеръ обращается затѣмъ къ либерализму гуманитарному. Разницу между этими направленіями онъ видитъ главнымъ образомъ въ томъ, что представители соціализма заботятся преимущественно объ удовлетвореніи непосредственныхъ нуждъ человѣка, требуя отъ него взамѣнъ того производительной работы въ пользу общества и представляя остающійся досугъ его полному усмотрѣнію,— по крайней мѣрѣ, въ теоріи· трудъ разсматривается ими, какъ священная обязанность индивидуума по отношенію къ обществу. Напротивъ того, гуманитарный либерализмъ (Штирнеръ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ партію *Всеобщей Литературной Газеты*), не придаетъ такого исключительнаго значенія производительной общественно-утилитарной дѣятельности человѣка. Представители этого направленія указываютъ на то, что трудъ, работа, сама по себѣ еще не даетъ человѣку настоящаго удовлетворенія“. „У рабочаго, — говорятъ они,— остается еще стремленіе къ „высшему сознанію“, онъ работаетъ только для того, чтобы освободиться отъ работы. Его работа не можетъ его вполнѣ удовлетворить, потому что она возложена на него извнѣ, со стороны общества, потому что она является для него урокомъ, задачей, обязанностью; и наоборотъ общество не можетъ его вполнѣ удовлетворить, такъ какъ работникъ знаетъ его только какъ работодателя. Трудъ долженъ былъ бы удовлетворять его, какъ человѣка, а въ дѣйствительности онъ удовлетворяетъ только потребностямъ общества: общество должно было бы относиться къ нему, какъ къ человѣку, а на самомъ дѣлѣ оно относится къ нему, какъ къ нищему работнику или работающему нищему (als lumpigen Arbeiter oder arbeitenden Lump.).

Въ другомъ мѣстѣ Штирнеръ слѣдующимъ образомъ формулируетъ возраженія гуманитарнаго либерализма противъ соціальнаго: „Работа сама по себѣ еще не дѣлаетъ тебя человѣкомъ, такъ какъ она есть нѣчто формальное и такъ какъ содержаніе ея можетъ быть случайнымъ: главный вопросъ заключается въ томъ, кто и каковъ ты самъ, исполнитель работы? Трудиться ты можешь и изъ чисто эгоистическихъ, матеріальныхъ побужденій, напр., для того чтобы доставлять себѣ пропитаніе и пр. Важно, чтобы работа твоя приносила пользу человѣчеству, чтобы она была разсчитана на благо человѣчества, чтобы она служила его историческому развитію, однимъ словомъ, чтобы она была гуманитарной работой. Этого однакоже не бываетъ до тѣхъ поръ, пока цѣлью твоихъ стремленій остается твое личное и общественное благосостояніе; трудясь для своего „общества нищихъ“ (Lumpengesellschaft), ты еще не приносишь никакой пользы „человѣческому обществу“. Истинную честь приноситъ человѣку только человѣчная, сознательная работа, только такая работа, которая не имѣетъ въ виду никакого „эгоистическаго“ побужденія, а имѣетъ цѣлью „человѣка“ и представляетъ собой его самооткровеніе.

Такова критика гуманитарной партіи, направленная противъ соціализма. Она выступаетъ въ защиту „разума“ противъ требованій „массъ“ и съ этой точки зрѣнія объявляетъ коммунистическій трудъ „безсмысленной массовой работой“ (geistlose Massenarbeit). Цѣлью человѣческой дѣятельности для гуманитарнаго либерализма является „человѣкъ“. Каждый изъ насъ призванъ къ тому, чтобы стать человѣкомъ въ истинномъ смыслѣ слова, осуществить этотъ идеалъ, воплотить въ себѣ эту идею. Для этого „критическая критика“ прежде всего ставитъ себѣ задачей уничтожить всѣ предразсудки, которые раздѣляютъ людей между собою и въ силу которыхъ стремленія ихъ направлены въ различныхъ, иногда въ противоположныхъ направленіяхъ, и сосредоточить всѣ эти стремленія въ одномъ фокусѣ, который можно опредѣлить какъ „разумную человѣчность“.

И эллинъ, и іудей, и всѣ другія опредѣленія отдѣльныхъ лицъ должны стушеваться, исчезнуть передъ единымъ всеобъемлющимъ понятіемъ—человѣкъ. Отдѣльныя разнорѣчивыя мнѣнія должны уничтожиться, должны слиться въ одно „человѣческое сознаніе“. Въ этомъ состоитъ та необходимая поправка къ положеніямъ соціализма, безъ которой послѣдній является только грубой утопіей, разсчитанной на сочувствіе обездоленныхъ, безличныхъ массъ. И лишь съ этой поправкой получаетъ онъ полную законченность и пріобрѣтаетъ свой настоящій смыслъ.

Продолжая развивать основную точку зрѣнія „гуманистовъ“ въ ихъ критикѣ соціализма, Штирнеръ говоритъ: „Уничтоживъ личную собственность (*Eigenthum*), соціалисты упустили изъ виду, что она все-таки продолжаетъ существовать въ качествѣ личной свойственности (*Eigenheit*). Развѣ собственностью являются только деньги и имущество? развѣ всякое *мнѣніе* не принадлежитъ также *мнѣ*, не есть моя собственность?—ist nicht jede *Meinung* ein *Mein*, ein Eigenes? Поэтому всякое личное мнѣніе должно быть уничтожено, должно стать безличнымъ. Индивидуумъ не долженъ имѣть особенныхъ, отличныхъ отъ другихъ взглядовъ (Meinung); но, подобно тому какъ частная воля была перенесена на государство, а частная собственность — на общество, такъ и личное мнѣніе должно уничтожиться передъ чѣмъ-либо общимъ, всеобъемлющимъ, должно быть перенесено на „человѣка“ и стать такимъ образомъ обще-человѣческимъ мнѣніемъ. Необходимо поэтому устранить всякую исключительность, все личное, частное, противорѣчащее общечеловѣческому идеалу. Въ приближеніи къ этому идеалу, въ поступательномъ движеніи въ этомъ направленіи, въ конкретномъ воплощеніи идеи „человѣчности“ и заключается задача исторической жизни человѣчества.

Но представители даннаго направленія не замѣчаютъ, пишетъ Штирнеръ, явнаго противорѣчія между поставленнымъ ими идеаломъ и предлагаемыми средствами его осуществленія. Чтобы стать „человѣкомъ“, индивидуумъ дол-

женъ отказаться отъ всѣхъ своихъ ближайшихъ опредѣленій, перестать быть эллиномъ или іудеемъ. Но за устраненіемъ всѣхъ этихъ опредѣленій, что же остается отъ человѣка?—Остается ничѣмъ не устранимая и лишенная всякихъ опредѣленій индивидуальность, индивидуальное *я*. Но именно въ этой исключительности и состоитъ все значеніе личности. „Среди другихъ людей ты выдѣляешься не тѣмъ, что ты—человѣкъ, но тѣмъ, что ты единственный въ своемъ родѣ человѣкъ („einziger" Mensch). Не „человѣчность" твоя даетъ тебѣ силу и значеніе, но ты самъ создаешь ихъ, потому что ты—болѣе, чѣмъ человѣкъ и могущественнѣе, чѣмъ другіе. Думаютъ, что „быть человѣкомъ" есть высшее, какого можно достигнуть; скорѣе, это есть меньшее, безъ чего нельзя обойтись.

„Человѣчность не есть мое достоинство,—повторяетъ Штирнеръ въ другомъ мѣстѣ;—это только одно изъ моихъ свойствъ, и притомъ одно изъ самыхъ общихъ". Онъ находитъ, что вѣра въ „человѣка" носитъ на себѣ всѣ признаки религіозной системы „Такъ какъ никто не можетъ осуществить сполна то, что заключено въ понятіи *человѣкъ*, то по отношенію къ единичному индивидууму „человѣкъ" всегда остается чѣмъ то трансцендентнымъ, по-ту-стороннимъ (ein erhabenes Jenseits), какимъ-то недостижимымъ верховнымъ существомъ, богомъ. Der „Mensch" заключаетъ Штирнеръ, ist der beklemmendste Spuk, der je dagewesen war. Такимъ образомъ и гуманитарный либерализмъ, и „критическая критика", ратуя противъ догматизма и разрушая установившіяся понятія, сами въ концѣ концовъ преклоняются передъ понятіемъ: человѣкъ, передъ безусловнымъ владычествомъ „человѣческаго разума". „Поэтому и критикъ, и догматикъ остаются, собственно говоря, на одной и той же почвѣ, на почвѣ вѣры въ понятія. Оба они исходятъ изъ чистаго мышленія и разница между ними заключается въ томъ, что догматикъ кладетъ въ основу зданія какую-либо мысль, принципъ, идею, и завершаетъ его затѣмъ въ качествѣ систематика, развивая содержаніе этого понятія

въ цѣлую систему, т.-е. въ идейное построеніе; напротивъ того, критикъ ведетъ борьбу во имя свободы мышленія противъ порабощающей мысли, онъ защищаетъ das Denken gegen das Gedachte. Я же, провозглашаетъ Штирнеръ, не выступаю ни поборникомъ мысли, ни защитникомъ мышленія, такъ какъ то „я“, изъ котораго я исхожу, не есть идея, а мое „я“ не состоитъ изъ одного мышленія. Критика является борьбой одержимыхъ противъ одержимости, какъ таковой; она задается цѣлью при помощи мышленія разложить мысли и представленія извѣстнаго порядка. Я же утверждаю, что только свобода отъ мысли (Gedankenlosigkeit) спасаетъ меня въ самомъ дѣлѣ отъ ихъ власти. Не мышленіе, но моя свобода отъ мысли, мое „я“, немыслимое, непостижимое избавляетъ меня отъ одержимости“.

III.

На этомъ положеніи, вводящемъ насъ въ самый центръ его міросозерцанія, Штирнеръ оставляетъ критическое разсмотрѣніе руководящихъ мыслей представителей противоположнаго лагеря и полемику противъ идеализма въ философіи и въ политикѣ, и обращается къ изложенію своихъ собственныхъ взглядовъ, которому посвящена вся вторая половина его книги, озаглавленная Я (Ich). Онъ начинаетъ съ описанія того, что онъ называетъ свойственностью, „особностью“ личности (Eigenheit), замѣняющей для нея всѣ отвлеченныя, логическія опредѣленія. Прежде всего Штирнеръ сопоставляетъ это понятіе съ руководящимъ принципомъ либерализма, съ понятіемъ „свободы“. Не совпадаетъ ли сущность человѣческой личности, ея „особность“, съ понятіемъ свободы?—Нисколько, отвѣчаетъ Штирнеръ. До сихъ поръ либералы, въ своемъ стремленіи къ свободѣ, ограничивались всегда требованіемъ опредѣленной формы „свободы“ (свободы мнѣній, вѣроисповѣданія, и т. д.), и споръ между ними сводится только къ различію взглядовъ на предѣлы индивидуальной свободы, на ту „мѣру“, въ которой она можетъ быть предоставлена человѣку. Въ этомъ

сказывалось ихъ непобѣдимое недовѣріе къ личности, къ ея „эгоистическимъ“ стремленіямъ, къ ея полному самоопредѣленію. Такъ какъ живая человѣческая личность не совпадаетъ по своему содержанію съ отвлеченнымъ понятіемъ „человѣкъ“, и всегда остается въ ней нѣчто, невходящее въ составъ этого понятія, нѣчто „нечеловѣческое“, то являлась каждый разъ необходимость остановиться на такой формѣ свободы, при которой это „не-человѣчное“ въ человѣкѣ, это личное, „эгоистическое“ оставалось бы закрѣпощеннымъ, являлся вопросъ,—wie stellt man's an, dass man nicht mit dem Menschen zugleich den Unmenschen frei lässt? Но разъ возникаетъ стремленіе ограничить свободу, поставить ее въ „законныя границы“, то этимъ уже нарушается самый принципъ свободы, заключающейся въ полномъ самоопредѣленіи человѣка, какъ личности, а не какъ гражданина, не какъ члена коммунистической общины, и т. д. Поэтому въ дѣйствительности „свободы“, какъ таковой, не существуетъ. „Freiheit lebt nur in dem Reich der Traume“.

„Напротивъ того, особность, самобытность (Eigenheit) составляетъ все мое существо и все мое бытіе, въ ней заключается мое Я. „Свобода“ всегда остается неудовлетворенной жаждой (Sehnsucht), романтически-скорбнымъ призывомъ, христіанской надеждой на нѣчто потустороннее и грядущее; *самобытность* же есть настоящая дѣйствительность, которая сама собой устраняетъ встрѣчныя препятствія настолько, чтобы они не мѣшали полному самоопредѣленію личности. Стремленіе къ *опредѣленной* формѣ свободы всегда предполагаетъ готовность подчиниться чему-либо иному. Подъ эгидою свободы люди разрушаютъ много различныхъ формъ зависимости, но зато новыя формы тяготѣютъ надъ ними: „Den Bosen sind sie los, das Bose ist geblieben“. Только „самобытникъ“, „само-владыка“ (der Eigner [1]) свободенъ отъ всѣхъ стѣсненій, и если чему под-

[1]) Весьма трудно подыскать въ русскомъ языкѣ выраженіе, которое бы вполнѣ соотвѣтствовало этому излюбленному понятію Штирнера, такъ какъ

чиняется, то подчиняется добровольно, по собственному выбору и желанію. „Самобытникъ“ есть настоящій свободный человѣкъ, свободный по преимуществу, между тѣмъ какъ либералъ—только мечтатель, влюбленный въ свободу“.

Тотъ, кто борется за „свободу“, не есть еще истинно независимый человѣкъ, потому что онъ вѣритъ въ „свободу“, вѣритъ въ свою идею, въ свой идеалъ, находится подъ его владычествомъ. Таковы либералы всѣхъ оттѣнковъ, подчиняющіеся извѣстнымъ принципамъ и нормамъ. Дѣйствительно свободенъ только тотъ, кто „осуществляетъ себя“, выражаетъ сполна свою личность въ своихъ дѣйствіяхъ, независимо отъ той или другой оцѣнки ихъ. Предѣлы свободы личности совпадаютъ съ предѣлами ея силы, ея могущества. „Свобода моя только тогда бываетъ полной, когда она представляетъ собой проявленіе моей силы, моей власти Gewalt); но тогда я уже перестаю быть только свободнымъ человѣкомъ, но являюсь владыкой (Eigner). Всякая свобода по существу дѣла должна быть самоосвобожденіе, а не эмансипація; поэтому степень моей свободы вполнѣ зависитъ отъ внутренней силы моей личности Какая польза овцамъ отъ того, что никто не стѣсняетъ имъ свободу слова? Онѣ все-таки остаются при своемъ блѣяніи“.

Сила личности проявляется въ томъ, что она владѣетъ міромъ. Отъ личности, отъ ея природнаго склада зависитъ то, въ какой именно формѣ осуществляетъ она это „овладѣваніе“: въ формѣ ли грубаго принужденія, насилія, какъ это дѣлали Чингизъ-ханъ и Наполеонъ, или же въ болѣе тонкой, интеллектуальной формѣ, подобно мыслителю и учетому, который разрушаетъ предразсудки, дѣлаетъ открытія, завоевываетъ новыя области знанія и раздвигаетъ границы познаваемаго. Что касается до средствъ, при помощи

послѣднее основано на идіосинкразіи, возможной лишь въ нѣмецкомъ языкѣ благодаря этимологическому сродству такихъ терминовъ, какъ *собственность* Eigenthum) и *свойственность* (Eigenheit). Поэтому по-русски приходится для передачи этого понятія, съ его различными оттѣнками, прибѣгать къ различнымъ описаніямъ, въ зависимости отъ соотвѣтствующаго контекста.

которыхъ достигается это завладѣніе міромъ, то они зависятъ всецѣло отъ свойствъ самой личности. Личность слабая прибѣгнетъ въ этомъ случаѣ къ такимъ средствамъ, какъ обманъ, вѣроломство, дѣйствіе изъ-за угла; личность сильная будетъ поступать иначе, прибѣгнетъ къ открытой силѣ, какъ Наполеонъ, или же подѣйствуетъ путемъ обольщенія, какъ Алкіадъ Но всегда и вездѣ личность будетъ имѣть въ виду только самое себя, будетъ дѣйствовать „эгоистически“,—т.-е. такъ, какъ и теперь дѣйствуютъ всѣ люди, за исключеніемъ немногихъ фанатиковъ идеи,—но дѣйствуютъ, маскируя свой эгоизмъ высокими словами, не сознавая его или же стыдясь его и стараясь скрыть. Человѣкъ всюду ищетъ своей пользы, своего удовольствія, своего удовлетворенія. Даже за добродѣтель онъ требуетъ себѣ награды, или же считаетъ, подобно стоикамъ, что въ самомъ слѣдованіи добродѣтели уже заключается доступное на землѣ счастіе и удовлетвореніе. Поэтому и въ религіяхъ, наряду съ заповѣдями и требованіями, встрѣчаются обѣщанія награды за исполненіе ихъ. Магометанинъ вѣритъ въ райскія наслажденія и въ райскихъ гурій, поэтому онъ безпрекословно исполняетъ тягостныя предписанія своей вѣры и безтрепетно идетъ на смерть. Религія обѣщаетъ человѣку „высшее блаженство“—и ради него онъ приноситъ въ жертву свои желанія и свои инстинкты. Въ результатѣ оказывается, что эгоизмъ, живущій въ чаяніи небесной награды, обманываетъ самъ себя, и человѣку приходится довольствоваться тѣмъ внутреннимъ удовлетвореніемъ, которое даетъ религіозное чувство и которое также эгоистично.

Но этотъ *безсознательный* эгоизмъ не есть эгоизмъ настоящій, такъ какъ онъ связанъ съ идеей подчиненія, служенія, связанъ съ самоотреченіемъ. Настоящій эгоизмъ есть тотъ, когда личность сознательно ставитъ себя въ центръ вселенной, когда сама личность, со всѣмъ своимъ реальнымъ содержаніемъ становится для себя единой точкой отправленія и единою цѣлью. Но для того, чтобы стать на эту точку зрѣнія, человѣку необходимо сознать себя собственникомъ

владыкой (Eigner) всей окружающей дѣйствительности, и только ставши на эту почву, человѣкъ достигнетъ дѣйствительной свободы и всякое его дѣйствіе будетъ гармоническимъ проявленіемъ его внутренняго содержанія, во всей его единичности (Eigenheit—Einzigkeit).

Итакъ, вся дѣйствительность должна оцѣниваться съ точки зрѣнія моего Я, по отношенію къ моему Я. *Я* должно служить мѣриломъ всему. Такъ ли это было до сихъ поръ? Не говоря уже о существующихъ религіозныхъ и этическихъ воззрѣніяхъ на эгоистическую личность, какъ на вмѣстилище грѣха и пороковъ,—даже и наиболѣе передовые мыслители (Штирнеръ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ Фейербаха и Бруно Бауера) не возвысились до пониманія абсолютнаго значенія живого человѣческаго Я. Для нихъ это Я имѣетъ значеніе не само по себѣ, а по отношенію къ понятію „человѣкъ“,—изъ „человѣка“ создали они себѣ новый кумиръ, новое божество, новую религію—религію „человѣчности“. Индивидууму поставлена задача — ganz Mensch zu werden—реализировать этотъ идеалъ человѣка, воплотить его въ себѣ. Но что такое „человѣкъ“, какъ таковой?—Это только идея, видовое понятіе, абстракція, слѣдовательно нѣчто нереальное, существующее только въ мышленіи; это моя мысль, моя идея, съ которой я воленъ поступать, какъ хочу, и которая меня ни къ чему не обязываетъ. „Всѣ мы люди,—повторяетъ Штирнеръ,—но то, что мы—люди, есть еще самое меньшее въ насъ, и фактъ этотъ имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку онъ представляетъ собой одно изъ нашихъ свойствъ, т.-е. нашу собственность (insofern es eine unserer *Eigenschaften,* d. h. unser *Eigenthum* ist). Поэтому быть человѣкомъ не значитъ въ дѣйствительности воплотить въ себѣ идеалъ „человѣка“, а значитъ выразить сполна свое единичное *я*. Мои поступки никогда не являются абстрактно-человѣческими, а всегда индивидуально-частными, и только благодаря этому различію они представляютъ собою воплощеніе моей личности. Поэтому я полагаю удареніе на свое Я, а не на свою „человѣчность“.

Тѣмъ, что я есмь, обусловлено все, что я дѣлаю, думаю и т. д.“.

Слѣдовательно, не реализація идеи „человѣка“ должна быть цѣлью дѣятельности и стремленій отдѣльнаго лица, а самооткровеніе его личнаго Я, являющагося по отношенію къ призрачному міру идей и идеаловъ высшей и единственной реальностью. Самодѣятельность человѣческаго Я проявляется главнымъ образомъ въ актахъ воли, которая есть именно обнаруженіе присущей ему внутренней силы, внутренняго могущества, при помощи которой личность регулируетъ свои отношенія къ міру и овладѣваетъ имъ (матеріально и интеллектуально). Поэтому степенью этой присущей индивидууму силы и могущества (Macht) опредѣляются границы самодѣятельности, самовоплощенія чувствующаго, мыслящаго и дѣйствующаго Я, которыя въ то же время являются и границами его автономности.

Отношенія между людьми, живущими въ правильно организованномъ обществѣ, опредѣляются понятіемъ права. Право есть „духъ общества“. Но всякое право, понимаемое въ качествѣ объективной нормы, есть право чуждое *мнѣ*, хотя бы это были знаменитыя „права человѣка“, провозглашенныя французской революціей. На что опирается въ дѣйствительности всякое право? На силу, при помощи которой оно осуществляется. Государство законодательствуетъ и нормируетъ правовыя отношенія только потому, что оно могущественно, и только до тѣхъ поръ, пока оно сохраняетъ свое преобладаніе. Сила есть источникъ всякаго права, и *мое* право простирается на все, на что простирается моя сила, моя власть. „Всякое *право* и всякое *оправданіе* я вывожу изъ самого себя; я имѣю право на все, что въ моей власти“.

Съ этой точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо равноправіи между индивидуумами. „Когда революція провозгласила равенство „правомъ“, она стала на религіозную почву, на почву вѣры въ священныя понятія, въ идеалы“. Идея равноправности основывается на признаніи существо-

ванія вѣчныхъ, для всѣхъ одинаковыхъ, прирожденныхъ правъ. „Въ качествѣ доказательства вы приводите тотъ простой фактъ, что всѣ мы по своему рожденію равны, т.-е. всѣ мы люди. Съ этимъ я охотно соглашаюсь и готовъ признать, что каждый изъ насъ рождается человѣкомъ и что слѣдовательно всѣ новорожденные равны между собой. Но отъ чего зависитъ это равенство? Только отъ того, что они ничѣмъ не выражаютъ себя, являясь только „сынами человѣческими", голенькими человѣчками".

Но если новорожденные младенцы равны между собой, въ качествѣ младенцевъ, то изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы и люди между собой были равны, были равноправны, такъ какъ право каждаго опредѣляется степенью его могущества, а въ этомъ отношеніи люди очень отличаются другъ отъ друга. Gewalt geht vor Recht, und zwar— mit vollem Rechte. Этотъ афоризмъ повторяется Штирнеромъ неоднократно.

Право, въ качествѣ нормальнаго принципа, есть абстракція, призракъ, суевѣріе. Этому призраку Штирнеръ противопоставляетъ, въ качествѣ дѣйствительной реальности, *силу*. На ней же основывается и власть государства. Кристаллизируясь въ законодательствѣ, право получаетъ реальное значеніе только потому, что опирается на реальную силу государства, могущаго принудить человѣка къ подчиненію своей волѣ. Поэтому государство не допускаетъ возникновенія какой-нибудь другой силы, другой воли, наряду съ собственной. „Государство употребляетъ въ дѣло принужденіе, недозволенное частному лицу. Это принудительное воздѣйствіе государство называетъ „правомъ", „закономъ"; таковое же воздѣйствіе со стороны частнаго лица опредѣляется, какъ „преступленіе". Поэтому всякое государство есть въ дѣйствительности деспотія, даже такое, въ которомъ каждому изъ его членовъ принадлежитъ участіе въ законодательствѣ. Я же,—говоритъ Штирнеръ,—не требую себѣ никакихъ „правъ", поэтому я и не признаю ихъ. Чего я могу достигнуть силою, тѣмъ я и завладѣваю, чего

же я не въ силахъ достигнуть, на это я, стало-быть, не имѣю права. Alles Recht erklart sich als Vorrecht, und Vorrecht selber als Macht, als—Ubermacht". Представляя такимъ образомъ индивидууму полное и безотчетное распоряженіе своими силами, Штирнеръ неизбѣжнымъ образомъ приходитъ къ старому принципу: bellum omnium contra omnes.

Но возможно ли при подобномъ положеніи дѣла какое-либо правильное человѣческое сожительство? Штирнеръ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. Могущество каждой отдѣльной личности,—говоритъ онъ,—не безгранично: оно ограничивается тѣмъ сопротивленіемъ, какое оказываютъ ему другія человѣческія единицы. Борьба ихъ эгоистическихъ интересовъ, въ концѣ концовъ, приводитъ къ болѣе или менѣе устойчивому равновѣсію, при которомъ вполнѣ возможно ихъ мирное сосуществованіе. Но это равновѣсіе осуществляется не въ „обществѣ", не въ „государствѣ", а въ свободномъ соединеніи (Verein) эгоистическихъ единицъ, соединеніи, не имѣющемъ характера постояннаго союза и не требующемъ подчиненія части своему цѣлому. Личность *пользуется* этимъ „соединеніемъ" для своихъ эгоистическихъ цѣлей, для усиленія своего могущества содѣйствіемъ другихъ единичныхъ личностей, интересы и цѣли которыхъ въ данную минуту совпадаютъ съ ея собственными. При всякомъ другомъ общественномъ строѣ личность неизбѣжно оказывается порабощенной, потому что жертвуетъ своими силами и интересами ради выгоды какого-то идеальнаго, т.-е. призрачнаго цѣлаго, каковы: народъ, общество, человѣчество, и пр. „Народная свобода не есть моя свобода. Народъ можетъ быть свободенъ лишь насчетъ единичнаго лица, такъ какъ при такой постановкѣ вопроса центръ тяжести падаетъ на „народъ", а не на единичнаго человѣка".

Правда, и въ добровольномъ „соединеніи" человѣкъ отказывается отъ части своей свободы, безъ чего невозможно для людей никакое совмѣстное дѣйствіе, но зато онъ въ полной мѣрѣ сохраняетъ за собой свою самобытность, свою

полную автономность. „Свободный союзъ“ (Verein),—говоритъ Штирнеръ,—есть мое созданіе, и въ качествѣ такового не есть нѣчто, стоящее выше меня, властное надо мною. онъ существуетъ черезъ меня и ради меня, я даю ему бытіе. Между тѣмъ „общество“ есть соединеніе людей, сложившееся помимо моей воли, независимо отъ моихъ интересовъ. Всѣ мы являемся его вассалами и подчинены ему уже съ момента рожденія: die Gesellschaft ist unser Naturzustand. Будучи искони моимъ сувереномъ, общество старается до конца сохранить надо мной свою опеку. Но эта опека находится въ прямомъ противорѣчіи съ моей внутренней самобытностью, съ моей личной „особностью“ (Eigenheit), которая для меня дороже внѣшней свободы. Поэтому я охотно жертвую этой внѣшней свободой, становясь членомъ „соединенія“ (Verein), такъ какъ оно есть мое созданіе, слѣдовательно зависитъ отъ меня, есть моя собственность, и я въ немъ въ полной мѣрѣ сохраняю свою самобытность. Der Verein ist meine eigene Schopfung, mein Geschopf. Цѣлью этого „соединенія“ является для меня именно возможно полное развитіе моей самобытности, такъ какъ въ этомъ и состоитъ мой высшій интересъ, высшее проявленіе моего эгоизма. Въ этомъ же заключается и цѣль всей исторической жизни, если только такая цѣль дѣйствительно существуетъ, а вовсе не въ развитіи единства, солидарности между людьми“.

Человѣкъ, ставящій „общественное, народное благо“ выше собственныхъ интересовъ, отдающійся служенію народу или обществу, стоитъ къ нимъ въ религіозномъ отношеніи, такъ какъ онъ вѣритъ въ реальное существованіе своей идеи, своего идеала и поклоняется ему. Суверенная нація была именно тѣмъ идеаломъ, которому революціонная Франція не уставала приносить кровавыя гекатомбы: гильотина работала во имя *общественнаго блага*, люди гибли ради призрака. „Благо народа,—говоритъ Штирнеръ,—не есть мое благо, а только высшій предѣлъ моего самоотреченія. И что такое народность, какъ таковая? Это только одно изъ моихъ опре-

дѣленій, одно изъ моихъ свойствъ: das Nationale ist meine Eigenschaft. Но я не вхожу цѣликомъ въ свои опредѣленія, равно какъ и „человѣчность“ есть одно изъ моихъ опредѣленій, однако только мое единичное существованіе даетъ бытіе „человѣку“. Я—владыка человѣчества, человѣчности (Ich bin der Eigner der Menschheit), я самъ—человѣчество, и ничего не хочу дѣлать для блага какого-то другого *человѣчества*.

Тѣсно связанъ съ вопросомъ о правѣ вопросъ о собственности. Мы говоримъ обычно о собственности, какъ о правѣ, говоримъ о правѣ собственности. Но право есть только результатъ силы, слѣдовательно и собственность имѣетъ своимъ источникомъ ту же реальную силу отдѣльнаго человѣка Этого не хотятъ понять теоретики соціализма. „Коммунисты утверждаютъ, что земля по справедливости принадлежитъ тому, кто ее обрабатываетъ, а продукты ея тому, кто ихъ добываетъ. Я же думаю, что она принадлежитъ тому, кто умѣетъ овладѣть ею и отстоять свое владѣніе. Такимъ образомъ собственность и владѣніе совпадаютъ. Собственность узаконяется не какимъ-либо лежащимъ внѣ моей власти „правомъ“, а единственно моей силой“.

Коммунисты добиваются уничтоженія частной собственности и перенесенія ея на общество, на общину, которая должна стать единственнымъ собственникомъ, въ то время какъ отдѣльнымъ лицамъ будетъ предоставлено только право пользованія. Но общество не есть лицо; подобно „народу“, „человѣчеству“, оно есть фикція, и вся ея дѣйствительная сила основана только на томъ, что мы вѣримъ въ его существованіе и дѣйствуемъ сообразно этому убѣжденію. Передавая всю собственность этому фиктивному лицу, мы только обездоливаемъ себя, становимся голяками, нищими (Lumpen). Собственность въ дѣйствительности можетъ принадлежать только тому, кто обладаетъ реальной силой, т.-е. единичному лицу. „Если коммунисты ведутъ себя какъ нищіе, принимая все въ даръ отъ общества, то эгоистъ поступаетъ какъ собственникъ. Собственность не должна

и не можетъ быть уничтожена; она только должна быть вырвана изъ призрачныхъ рукъ и стать моею собственностью; лишь тогда исчезнетъ ложное представленіе, будто я не имѣю права на то, въ чемъ я чувствую потребность. Однимъ словомъ, вопросъ о собственности не можетъ быть рѣшенъ такимъ мирнымъ путемъ, какъ это думаютъ соціалисты и коммунисты: онъ разрѣшается только войною всѣхъ противъ всѣхъ".

Соціалисты говорятъ, что общество будетъ доставлять человѣку все необходимое для его существованія, будетъ удовлетворять всѣмъ его потребностямъ. Но гдѣ критерій для потребностей единичнаго лица? Конечно только въ немъ самомъ. Между тѣмъ общество можетъ принимать во вниманіе лишь „обще-человѣческія" потребности, fur *einzige* Bedurfnisse musst du Befriedigung erst suchen.

Взамѣнъ того „общество" требуетъ отъ лица работы, и поэтому изъ всѣхъ видовъ собственности оставляетъ ему въ полную собственность лишь рабочую силу (Arbeitsvermogen). „Я однакоже не могу удовлетвориться тѣмъ, что я могу добыть себѣ своей рабочей силой, такъ какъ моя сила (Vermogen) заключается не въ одной только работѣ".

„Рабочая сила" Рафаэля не возвышалась надъ среднимъ уровнемъ, или даже была ниже этого уровня; между тѣмъ только онъ одинъ, онъ, единственный, могъ создать своихъ Мадоннъ. Коммунистическое общество не принимаетъ этого во вниманіе, такъ какъ оно требуетъ отъ своихъ членовъ только полезной для общества работы. Оно цѣнитъ только общеполезную, „человѣческую" работу и поэтому не имѣетъ критерія для оцѣнки того, кто можетъ создавать нѣчто *единственное* въ своемъ родѣ; трудъ ремесленника или фабричнаго рабочаго оно можетъ оцѣнить съ полной точностью, но для созданій Шекспира и Рафаэля у него нѣтъ никакого мѣрила. Общество можетъ только затормозить развитіе личности. Поэтому каждый человѣкъ долженъ охранять свою самобытность, долженъ сознавать свою цѣну, свое единичное значеніе, и поступать въ жизни сообразно этому

сознанію. „Über die Pforte unserer Zeit steht nicht jenes appollinische: Erkenne Dich selbst,—sonder ein: Verwerthe Dich!“

Итакъ, соціализмъ не даетъ настоящаго разрѣшенія вопросу о собственности; этотъ роковой вопросъ разрѣшается только въ свободномъ „союзѣ“. „Только въ союзѣ,—говоритъ Штирнеръ,—собственность получаетъ свое дѣйствительное значеніе и дѣйствительное признаніе, такъ какъ только въ немъ фактъ владѣнія не ставитъ человѣка въ вассальную зависимость отъ кого бы то ни было. Въ союзъ ты входишь во всеоружіи своей силы, своего могущества (Vermogen) и заставляешь себя уважать (machst dich geltend), а общество только пользуется тобою и твоей рабочею силой. Такъ какъ собственникъ—господинъ, то тебѣ представляется выборъ, желаешь ли ты быть господиномъ, или же предоставляешь власть надъ собою обществу. Отъ этого зависитъ, будешь ли ты *владыкой* (Eigner) или *нищимъ* (Lump): эгоистъ—владыка, соціалистъ же нищій“.

Слѣдовательно, во всѣхъ поступкахъ, во всѣхъ своихъ отношеніяхъ человѣкъ долженъ руководствоваться только эгоистическими мотивами: ничего не дѣлать для другихъ, все—для себя. Эта эгоистическая мораль стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ общепринятыми взглядами на нравственность. Верховнымъ принципомъ всякой нравственности признается принципъ любви, человѣколюбія. Любовь, состраданіе, милосердіе суть съ этой точки зрѣнія самыя высшія, самыя священныя, самыя „человѣчныя“ чувства. Любовь къ ближнему вмѣняется человѣку въ долгъ, въ религіозную обязанность; болѣе того, она считается наиболѣе характернымъ для него, какъ для „человѣка“, чувствомъ, считается сущностью всей его духовной жизни. „Естественная любовь некультурнаго человѣка перерабатывается культурой въ долгъ, въ заповѣдь человѣколюбія. Но въ качествѣ заповѣди она относится къ *человѣку*, какъ таковому (*dem* Menschen), а не ко *мнѣ*, она признается моей сущностью (mein *Wesen*, von dem man viel Wesen macht), а не моимъ

достояніемъ „Человѣкъ“ (*der* Mensch), т.-е. моя человѣчность, ставитъ мнѣ это требованіе: любовь требуется, какъ исполненіе долга. То, что было *моимъ* чувствомъ, но случайнымъ, инстиктивнымъ, то представляется мнѣ въ качествѣ достоянія, свойства человѣка (als Eigenthum des Menschen); любя я становлюсь вассаломъ (Lehnstrager) человѣчества, и руководствуясь любовью, поступаю уже не какъ личность, не отъ имени моего личнаго „*я*“, а какъ *человѣкъ*, какъ представитель человѣческой породы, поступаю *по-человѣчески*“.

Любовь къ „человѣку“, думаетъ Штирнеръ, вовсе не есть реальное чувство, поэтому оно нерѣдко вполнѣ мирно уживается съ жестокосерднымъ отношеніемъ къ отдѣльнымъ людямъ. Между тѣмъ въ дѣйствительности можно любить лишь отдѣльныхъ людей, конкретныя лица; но эта любовь не есть нашъ долгъ или заповѣдь, а только инстинктъ, присущій человѣку и нисколько не противорѣчащій его природному эгоизму. Любя кого-нибудь, я люблю его не ради него, а ради самого себя, ради того удовольствія, какое любимый человѣкъ доставляетъ мнѣ уже однимъ фактомъ своего существованія. „Такъ какъ мнѣ тягостно видѣть складку грусти на *любимомъ* лицѣ, потому-то, стало быть ради себя самого, стараюсь я поцѣлуемъ изгладить ее. Любовь не есть долгъ, но, подобно всякому другому чувству, есть мое *достояніе* (mein Eigenthum). Я также люблю людей, и не только нѣкоторыхъ, но и всѣхъ вообще. Но я люблю ихъ съ полнымъ сознаніемъ своего эгоизма, люблю потому, что любовь доставляетъ *мнѣ* счастіе, потому что любить—для меня естественно и радостно. Я чувствую состраданіе къ каждому живому существу, его мученія заставляютъ страдать и меня, его радость доставляетъ и мнѣ удовольствіе“.

Эта эгоистическая любовь, думаетъ Штирнеръ, способна, какъ и всякая другая, на полное самопожертвованіе, съ той только разницей, что она не будетъ ни слѣпою, какъ страсть, ни „романтической“, какъ любовь къ отвлеченно-

му, къ призракамъ: напр., къ человѣчеству, къ обществу и т. под. Любовь эта всегда остается въ моей волѣ; она не принуждаетъ меня къ безмолвному подчиненію, къ рабству передъ собственнымъ чувствомъ. „Только въ качествѣ одного изъ своихъ чувствъ культивирую я любовь; но я отвергаю ее, когда она представляется мнѣ въ качествѣ верховной силы, которой я обязанъ подчиниться, въ качествѣ божественной страсти, въ качествѣ нравственнаго долга".

Отъ изложенія своихъ этическихъ взглядовъ Штирнеръ переходитъ къ глубочайшимъ вопросамъ познанія, къ вопросамъ о цѣли жизни, объ истинѣ и т. д. Люди издавна, съ тѣхъ поръ какъ научились мыслить, привыкли ставить себѣ вопросъ о цѣли своего существованія, о смыслѣ своей жизни. Жизнь разсматривалась какъ нѣкоторая задача, какъ нѣкоторое призваніе, и цѣль ея искалась въ чемъ-либо лежащемъ внѣ ея самой. Такъ христіанство видѣло въ земной жизни лишь приготовленіе къ жизни небесной; философія усматривала цѣль ея въ воплощеніи идей свободы, человѣчности и пр. Въ погонѣ за идеалами совершенно забывалась ближайшая и единственная цѣль жизни, заключающаяся въ ней самой, въ радостяхъ, которыя она даетъ и которыя сводятся для эгоиста къ *самонаслажденію* (Selbstgenuss).

„Человѣкъ ни къ чему не „призванъ"; у него нѣтъ никакой „задачи", никакого „предназначенія"; также нѣтъ никакого „призванія" у растенія или у животнаго. Растеніе даетъ цвѣтокъ не потому, что оно призвано къ этому, а потому, что оно по мѣрѣ силъ своихъ готово наслаждаться и пользоваться жизнью и свѣтомъ". Точно также и человѣческая жизнь сводится къ наслажденію, къ самонаслажденію. Послѣднее возможно только при предположеніи, что каждая единичная личность вполнѣ довлѣетъ самой себѣ. „Не въ грядущемъ, какъ объектъ стремленія, находится настоящій человѣкъ: онъ существуетъ и дѣйствителенъ уже теперь, въ настоящемъ. Но если я—„человѣкъ" (*der* Mensch), если я въ себѣ самомъ нашелъ этого человѣка,

на котораго религіозные люди указываютъ какъ на далекій идеалъ, то стало быть мнѣ свойственно и все „истинно человѣчное“, мнѣ принадлежитъ все, что приписывали идеѣ человѣчества. Есть большая разница въ томъ, ставлю ли я себя исходной точкой или конечною цѣлью. Въ послѣднемъ случаѣ я еще не принадлежу самому себѣ; я еще чуждъ себѣ, являюсь самому себѣ въ качествѣ собственной *сущности* (Wesen), и эта чуждая мнѣ „сущность“ подъ различными названіями будетъ на тысячу ладовъ дурачить меня“.

Преслѣдуя какую-нибудь внѣ его лежащую цѣль, человѣкъ всю жизнь борется съ собою, жертвуетъ своими реальными потребностями, мучится угрызеніемъ совѣсти, чувствуетъ постоянное неудовольствіе вслѣдствіе того, что дѣйствительность не соотвѣтствуетъ его идеаламъ, и все это превращаетъ его жизнь въ одно сплошное страданіе. Онъ чувствуетъ это страданіе, но у него не достаетъ мужества указать на истинную причину его, заключающуюся въ подчиненіи человѣка идеямъ и идеаламъ, которые, властвуя надъ нимъ, ставятъ его въ постоянный конфликтъ съ безъидейной дѣйствительностью. Онъ рабъ своихъ идей, своего разума, и, принимая мыслимое за критерій возможнаго и должнаго, ставитъ себѣ такія требованія и задачи, которыя лишаютъ его возможности стать къ жизни въ должное отношеніе, лишаютъ его возможности наслаждаться жизнью.

Все это происходитъ оттого, что люди въ своихъ сужденіяхъ исходятъ изъ какой-либо установившейся идеи вмѣсто того, чтобы исходить изъ самихъ себя, и такимъ образомъ идеи, т.-е. призрачныя сущности, господствуютъ надъ ними, а не они надъ идеями. Разсматривая такія идеи, какъ человѣчество, общество, свобода, культура и пр., какъ нѣчто реально-сущее, человѣкъ отказывается отъ всякой власти надъ ними, надъ своими созданіями, признаетъ за ними способность самостоятельно развиваться, расти, воплощаться и т. д., совершенно забывая, что они реальны лишь

постольку, поскольку онъ ихъ мыслитъ, что они суть только продукты его мышленія. Такимъ образомъ идея, мысль отрывается отъ своей почвы, отъ мышленія, получаетъ самостоятельное значеніе, „объективируется“, т.-е. костенѣетъ и застываетъ, превращаясь въ пугало или въ предметъ поклоненія Въ этомъ именно и заключается смыслъ *іерархіи*, господства священныхъ идей. Изъ-подъ ихъ власти не освободились и такъ называемые „свободные мыслители“; они дѣйствительно освободили *мысль*, но только для того, чтобы подчинить ей человѣка. Даже „критическая критика“, несмотря на всю свою борьбу съ догматизмомъ, остается при догматической вѣрѣ въ „человѣческій разумъ“.

„Мышленіе стало совершенно свободнымъ, но оно поставило цѣлый рядъ истинъ, которымъ я долженъ подчиниться Такимъ образомъ идеи, понятія, явившіяся продуктомъ „свободнаго мышленія“, властвуютъ надо мной; я сталъ ихъ рабомъ. Отъ этого *свободнаго* мышленія совершенно отлично *личное* мышленіе (das *eigene* Denken): мое мышленіе не руководитъ мною, но само во всемъ зависитъ отъ меня. Для моего мышленія точкой отправленія служитъ не какая-либо истина, а *я самъ*, такъ же, какъ я самъ составляю и его цѣль: для меня оно является однимъ изъ способовъ моего самооткровенія и самонаслажденія; напротивъ того, для „абсолютнаго“ или свободнаго мышленія исходной точкой служитъ какая-либо мысль, какая-либо идея, притомъ по возможности наиболѣе абстрактная, напр., идея *бытія*“.

Всякая идеалистическая философская система неизбѣжно приводитъ къ іерархіи. Поэтому вполнѣ освободиться изъ-подъ власти идей личность можетъ лишь тогда, когда она проникнется убѣжденіемъ, что „не вещи и ихъ воспріятія суть первое, а мое „я“ и моя воля“. Я существую прежде моего мышленія (vor meinem Denken bin—Ich). Изъ этого слѣдуетъ, что моему мышленію не предшествуетъ никакой идеи, что оно не обусловлено никакой предпосылкой (dass mein Denken ohne „Voraussetzung“ ist).

Та же „предпосылка“, которой являюсь для моего мышленія я самъ, не поставлена этимъ мышленіемъ, не зависитъ отъ него, она не есть нѣчто мыслимое, а заключается въ самомъ фактѣ мышленія (ist das gesetzte Denken selbst), обусловливаетъ его; я есмь собственникъ владыка своего мышленія (der Eigner des Denkens), поэтому всѣ мои мысли, всѣ идеи суть мое *достояніе* (Eigenthum), а „абсолютнаго“ мышленія, „мыслящаго духа“ не существуетъ вовсе“.

„Отсюда слѣдуетъ, что всякое мое сужденіе есть актъ моей воли, есть мое созданіе, что я, высказывая его, являюсь создателемъ, который всегда сохраняетъ власть надъ своими твореніями, не отдается имъ всецѣло и творитъ все сызнова. Поэтому я не долженъ допускать, чтобы мои созданія переросли меня, чтобы они стали чѣмъ-либо „абсолютнымъ“, „вѣчнымъ“ и такимъ образомъ ушли изъ-подъ моей власти. Моей собственной (mein *eigen*) является идея только тогда, когда не я подчиняюсь ей, а она мнѣ, когда она не можетъ властвовать надо мной, фанатизировать меня, сдѣлать меня орудіемъ своей реализаціи; собственностью (Eigenthum) идеи становятся только потому, что онѣ не могутъ стать господами“.

„Абсолютное мышленіе есть такое мышленіе, которое забываетъ, что оно—мое мышленіе, что мыслю *я* и что оно существуетъ только черезъ меня. Для мышленія, такъ же какъ для ощущенія, основнымъ предположеніемъ является именно мое „я“ во всей его *единичности*. Если бы, напр., я не былъ Гегелемъ, то я совсѣмъ не такъ смотрѣлъ бы на міръ, какъ я теперь смотрю; я бы извлекъ изъ своихъ воззрѣній совсѣмъ другую философскую систему, чѣмъ ту, которую я создалъ, какъ Гегель, и т. д.“.

Но если каждая идея, каждое сужденіе есть только мой продуктъ, мое созданіе и если въ этомъ смыслѣ всѣ они вполнѣ равноцѣнны и равнозначущи, то въ чемъ же заключается тогда критерій ихъ истинности, и существуетъ ли такой критерій въ дѣйствительности? Но—что есть истина? спрашиваетъ Штирнеръ—и отвѣчаетъ: „истина“ есть *поня-*

mie. Подобно всякому другому понятію, идея истины существуетъ только въ головѣ человѣка, въ его мышленіи, и внѣ этого мышленія не имѣетъ ни смысла, ни значенія. „До тѣхъ поръ, пока ты вѣришь въ истину, ты не вѣришь въ себя, ты остаешься слугою, остаешься религіознымъ человѣкомъ. Ты одинъ только—истина, ты больше, чѣмъ истина, которой лишь ты даешь существованіе. Истина мертва: она буква, слово, матеріалъ, который я могу употребить въ дѣло; жизнь и бытіе она получаетъ только черезъ меня, въ силу моего собственнаго существованія. „Истины“ суть только фразы, формулы, слова (λόγος); приведенныя въ извѣстный порядокъ, въ систему, онѣ образуютъ логику, науку, философію. Поэтому всѣ „истины“ передо мною одинаково ничтожны и безразличны; онѣ не увлекаютъ меня, не внушаютъ мнѣ энтузіазма. Нѣтъ ни одной истины, будь то „право“, или „свобода“, или „человѣчность“, которая была бы для меня неприкосновенной, которой бы я подчинился безпрекословно. Всякая истина получаетъ свою цѣнность и значеніе только черезъ меня, черезъ мое признаніе, сама по себѣ она не имѣетъ никакой цѣны. Истина—это мое *созданіе* (die Wahrheit ist meine—Creatur).

Для всякой „свободной“ критики критеріемъ истины была какая-либо отвлеченная мысль, идея; для меня критеріемъ являюсь *я* самъ; *я*, неподлежащій никакому отвлеченному опредѣленію, стоящій выше всякой идеи.

Но что такое это центральное „я“, къ которому приходитъ Штирнеръ въ своемъ анализѣ дѣйствительности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Штирнеръ даетъ въ послѣдней главѣ своей книги, озаглавленной „Der Einzige“. Здѣсь онъ пытается подвести итоги всѣхъ своихъ философскихъ взглядовъ, излагаетъ метафизическія предпосылки своего ученія. Онъ вполнѣ основательно противополагаетъ свое пониманіе „я“ абсолютному „я“ Фихте. И если это индивидуальное „я“ у него также принимаетъ характеръ абсолютности, то въ совершенно другомъ смыслѣ, чѣмъ у Фихте. „Мое „я“,—пишетъ онъ,—является не какимъ-либо индивидуаль-

нымъ „я“ наряду съ другими индивидуальностями, но оно есть *единственное* „я“: существую *я* одинъ. Въ качествѣ этого единственнаго „я“ я все считаю своимъ достояніемъ, и въ качествѣ такового же я дѣйствую и развиваюсь. Не человѣка развиваю я въ себѣ, но свое „я“. Таковъ смыслъ „единственнаго“.

Необходимо придти къ сознанію своей „единственности“; только при этомъ сознаніи уничтожается роковой разладъ между идеаломъ и дѣйствительностью, такъ какъ съ этой точки зрѣнія и идеалы и дѣйствительность становятся простыми проявленіями моего „я“, моею „собственностью“. Мое бытіе есть постоянное становленіе моего „я“, но только въ моемъ бытіи находитъ свою реальность то, что мы называемъ дѣйствительностью. Все вокругъ меня „дѣйствительно“ лишь въ мѣру моей собственной дѣйствительности; все становится бытіемъ лишь постольку, поскольку оно причастно моему личному бытію; все является моимъ созданіемъ, моимъ порожденіемъ. „Я—есмь бытіе“. Поэтому моему „я“ нельзя противополагать какую-то объективную дѣйствительность, нѣчто реально-сущее, лежащее внѣ меня, нѣчто потустороннее, будь это Ding an sich или только эмпирическое *явленіе* [1]). Моему „я“ противоположно только чистое небытіе, такъ какъ мое небытіе есть въ то же время небытіе абсолютное.

Итакъ, мое „я“ есть единственная реальность; „я“—„единственъ“, все остальное, чему также приписывается обыкновенно объективное бытіе, суть только проявленія моего „я“, мои созданія, моя „собственность“. Такая точка зрѣнія радикальнымъ образомъ устраняетъ всякій идеализмъ, дѣлаетъ его невозможнымъ. Основная ошибка всего предшествующаго періода заключается, по мнѣнію Штирнера, именно въ признаніи чего-то трансцендентнаго, внѣ насъ и независимо отъ насъ сущаго. Это признаніе внесло въ насъ роковое раздвоеніе, сдѣлало насъ рабами призраковъ, идей и идеаловъ. Стремленіе воплотить эти призраки, ре-

[1]) Здѣсь у Штирнера непереводимая игра словъ. Erscheinung—въ смыслѣ эмпирическаго *явленія* и въ смыслѣ *призрака*, иллюзіи, Schein.

ализовать ихъ, вотъ что составляетъ существенное содержаніе всей предшествующей исторіи мыслящаго человѣчества, вотъ въ чемъ заключается та задача, которую оно себѣ ставило. Послѣднимъ изъ такихъ призраковъ, требующихъ своего воплощенія, является идея „человѣка“, того человѣка, который, по предположенію, представляетъ собой субъектъ всемірной исторіи, das Ich der Weltgeschichte. Задачей историческаго процесса было признано развитіе человѣчности въ человѣкѣ, т.-е. реализація нѣкотораго идеала—„человѣкъ“. Но возможна ли подобная реализація *понятія?* спрашиваетъ Штирнеръ, и даетъ на этотъ вопросъ отрицательный отвѣтъ.

„Идеалъ человѣка, — пишетъ онъ, — будетъ реализованъ лишь тогда, когда идеалистическій взглядъ смѣнится противоположнымъ ему взглядомъ· „я“, единственный, есмь человѣкъ. Говорятъ про Бога: слова Тебя не называютъ. Это же приложимо и ко мнѣ: никакое слово, никакое понятіе не выражаетъ моего „я“, ничто изъ того, что считается моей „сущностью“, не исчерпываетъ содержанія моего „я“,— все это одни слова. Точно также говорятъ про Бога, что Онъ совершененъ и не имѣетъ нужды стремиться къ совершенству: это также приложимо и ко мнѣ“.

„Я владыка, властелинъ (Eigner) своего могущества, своей силы именно тогда, когда я сознаю себя единственнымъ. Въ качествѣ *единственнаго* самъ владыка возвращается въ свое творческое ничто, изъ котораго онъ произошелъ. Всякое высшее существо, поставленное надо мною, будь то Богъ, или „человѣкъ“, ослабляетъ чувство моей единственности и блѣднѣетъ только передъ солнцемъ этого сознанія. Если я свое дѣло основалъ на самомъ себѣ, если я не признаю ничего высшаго, ничего независимаго отъ меня, то я по справедливости могу сказать:

Jch hab' mein' Sach auf Nichts gestellt!

Этимъ стихомъ изъ юношеской пѣсни Гете оканчивается книга Штирнера.

IV.

Если бы нужно было однимъ словомъ охарактеризовать сущность ученія Штирнера, то можно было бы сказать, что онъ анти-идеалистъ по преимуществу. Это опредѣленіе указываетъ не только на основной тонъ и главное направленіе его мышленія, но и устанавливаетъ историческое значеніе его ученія, въ качествѣ рѣшительной реакціи противъ господствовавшаго въ первую половину вѣка въ области философіи идеализма. Нашъ Хомяковъ весьма мѣтко назвалъ въ свое время философію Фейербаха „свирѣпѣйшей имманенціей". Съ еще большимъ правомъ можно было бы примѣнить это опредѣленіе къ характеристикѣ міровоззрѣнія Штирнера. Міровоззрѣніе это представляетъ собой съ внутренней стороны нѣчто вполнѣ цѣльное и законченное, чѣмъ оно отличается отъ блестящихъ афоризмомъ Ницше, среди которыхъ логическія противорѣчія сглаживаются только единствомъ общаго настроенія. При одинаковой парадоксальности посылокъ и выводовъ, ученіе Штирнера отличается отъ проповѣди Ницше своей систематичностью и логическимъ единствомъ. Внимательный и непредубѣжденный читатель, изучающій книгу Штирнера, очень скоро замѣчаетъ, что въ ней онъ имѣетъ дѣло съ цѣлымъ рядомъ приведенныхъ въ систему парадоксовъ, или точнѣе съ системой, въ основу которой положенъ парадоксъ. Парадоксальная мысль, лежащая въ основѣ всего ученія Штирнера, представляетъ собою утрировку и доведеніе до крайности основного положенія философіи Фихте: „Ich ist Alles". Въ парафразѣ Штирнера это положеніе Фихте получаетъ иную формулировку: Ich bin Alles. Абсолютное „я" Фихте превращается у него въ индивидуальное, конечное „я" и отождествляется съ эмпирической личностью, получающей путемъ такого превращенія значеніе единственной и абсолютной реальности.

Если задать себѣ вопросъ, чѣмъ было вызвано такое измѣненіе въ формулѣ Фихте и каковы были тѣ внутреннія

побужденія, которыя опредѣлили собой направленіе мысли Штирнера и привели его къ тому крайнему субъективизму, на почвѣ котораго онъ построилъ свою философскую систему, то прежде всего намъ придется искать отвѣта на этотъ вопросъ въ опредѣленіи отношенія Штирнера къ господствовавшей въ то время въ Германіи философской системѣ Гегеля, въ ея различныхъ развѣтвленіяхъ

Вліяніе одной философской системы на другую можетъ быть двухъ родовъ: или оно заключается въ передачѣ и дальнѣйшемъ развитіи какой-нибудь идеи, при чемъ отдѣльные мыслители приходятъ къ выясненію ея содержанія съ разныхъ сторонъ; они могутъ въ своихъ выводахъ весьма далеко расходиться другъ отъ друга, и при всемъ томъ между ними сохраняется извѣстная преемственная связь, обусловливаемая тѣмъ обстоятельствомъ, что главная задача ихъ заключается не столько въ разрушеніи предшествующей философской системы, сколько въ ея перестройкѣ въ дальнѣйшей разработкѣ положенныхъ въ ея основаніе идей; таково напримѣръ отношеніе Платона къ Сократу, Спинозы къ Декарту, современныхъ англійскихъ мыслителей къ Бэкону и Локку. Но возможно и вліяніе другого рода, — вліяніе, такъ сказать, отрицательнаго характера когда главной задачей философа и главнымъ мотивомъ, опредѣляющимъ направленіе его мыслей, становится борьба противъ той философской школы, изъ которой самъ онъ вышелъ, въ которой воспиталась его мысль и подъ вліяніемъ которой находится онъ даже тогда, когда изъ ученика и продолжателя становится противникомъ и отрицателемъ. Такая перемѣна въ убѣжденіяхъ никому не дается даромъ, а покупается цѣною тяжелой внутренней борьбы, и эта борьба, особенно если она была упорна и продолжительна, придаетъ особенный характеръ отношенію ученика къ своему бывшему учителю, характеръ чисто *личный*, чуждый того отвлеченнаго, логическаго интереса, съ какимъ мы относимся къ такимъ философскимъ взглядамъ, которые мы только изучали, а не переживали. Таково отношеніе Ари-

стотеля къ Платону, или, если взять болѣе близкій примѣръ, отношеніе Ницше къ Шопенгауэру; проповѣдь Заратустры есть горячій протестъ противъ мрачныхъ выводовъ Шопенгауэровскаго пессимизма, призывъ къ жизни и оправданіе той извѣчной космической силы, которая изъ слѣпой и безсмысленной „воли къ жизни“ превратилась у Ницше въ непреклонную и жестокую, но дающую человѣку высшее счастіе „волю къ могуществу“ (Wille zur Macht). Таково же и отношеніе Штирнера къ нѣмецкому идеализму гегелевской школы.

Во время своего пребыванія въ университетѣ Штирнеръ, какъ видно изъ его біографіи, слушалъ лекціи самого Гегеля и его ближайшихъ учениковъ. Затѣмъ, послѣ своего окончательнаго переселенія въ Берлинъ, онъ сблизился съ представителями такъ называемой крайней лѣвой гегеліанства, съ Фейербахомъ, братьями Бауеръ и др., и примкнулъ къ этому радикальному теченію въ области философской мысли. Отрывочность и неполнота біографическихъ извѣстій не позволяютъ намъ возстановить сколько-нибудь подробно послѣдовательный ходъ развитія его мысли и установить отдѣльные фазисы этого развитія. Хотя у насъ не сохранилось никакихъ свидѣтельствъ изъ эпохи его подчиненія идеалистической философіи, однако мы имѣемъ полное право предположить, что вліяніе ея на Штирнера было очень значительно и только путемъ долгой внутренней борьбы онъ освободился отъ него, пришелъ къ выводамъ противоположнаго характера. Это особенно ясно видно изъ его отношенія къ тому мыслителю, къ которому онъ стоялъ ближе всего и который оказалъ на него наибольшее вліяніе,—къ Фейербаху. Большая половина его сочиненія посвящена полемикѣ противъ Фейербаха; даже тогда, когда онъ не называетъ прямо этого философа, онъ постоянно возвращается къ разбору его идей, къ критикѣ его основныхъ взглядовъ, и даже самый тонъ многихъ страницъ его книги ясно показываетъ, что его отношеніе къ Фейербаху не было чисто отвлеченнымъ, рефлективнымъ, и что здѣсь

мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то лично пережитымъ, со вчерашнимъ увлеченіемъ, вызвавшимъ сегодня горячій протестъ и осужденіе. Для Штирнера Фейербахъ является прежде всего представителемъ того идеалистическаго теченія, къ которому и самъ онъ примыкалъ вначалѣ; для него Фейербахъ былъ, можетъ быть, именно „послѣднею любовью“ въ области философскаго идеализма, любовью, за которой наступило разочарованіе и отчужденіе, но которая все-таки наложила неизгладимый отпечатокъ на его отношеніе къ своему бывшему учителю. Мы не можемъ указать съ точностью моментъ, когда произошелъ у Штирнера разрывъ съ его идеалистическимъ прошлымъ, послѣдней ступенью котораго было его увлеченіе Фейербахомъ. Но когда этотъ моментъ наступилъ, ему нужно было подыскать новую формулу, которая съ достаточной точностью и краткостью опредѣляла бы его измѣнившуюся точку зрѣнія. Эту формулу Штирнеръ нашелъ въ основномъ положеніи философіи Фихте: „Я *есть* все“; онъ продумалъ до конца эту мысль Фихте, сдѣлалъ изъ нея крайніе выводы и такимъ путемъ дошелъ до такой „свирѣпѣйшей имманенціи“, которая возмущала Хомякова въ философской системѣ Фейербаха.

Эта—видоизмѣненная формула и есть тотъ парадоксъ, который лежитъ въ основаніи всего міровоззрѣнія Штирнера: „Я *есмь* все“. Она же представляетъ собой ту метафизическую и гносеологическую предпосылку, безъ которой все ученіе Штирнера превращается въ сплошной абсурдъ и теряетъ всякое серьезное значеніе. Другой вопросъ, имѣлъ ли онъ право дѣлать изъ субъективнаго идеализма Фихте такой радикальный выводъ, который неизбѣжно приводилъ его къ отрицанію всякаго идеализма; но разъ этотъ выводъ сдѣланъ и принятъ въ качествѣ предпосылки, то все остальное уже вытекало изъ него съ логической необходимостью.

Кантъ, какъ извѣстно, предполагалъ, что человѣческій опытъ, въ широкомъ смыслѣ слова, создается путемъ наложенія опредѣленныхъ апріорныхъ формъ чувственности

и мышленія на тотъ матеріалъ, который дается извнѣ и независимо отъ субъекта. Фихте сдѣлалъ шагъ впередъ въ сторону субъективнаго идеализма, предположивши, что не только формы познанія принадлежатъ субъекту, но и что матеріалъ познанія создается имъ-же, такъ что „не-я“ не есть что-либо дѣйствительно сущее, не есть какая-либо независимая реальность, а является только созданіемъ человѣческаго „я“, которое путемъ этого противопоставленія доходитъ до самосознанія. Штирнеръ сдѣлалъ изъ этого положенія окончательный выводъ: на мѣсто абсолютнаго „я“ Фихте онъ подставилъ индивидуальное, личное „я“, которое такимъ образомъ сдѣлалось не только мѣриломъ бытія, но и единственной, абсолютной реальносью, по отношенію къ которой весь міръ является простымъ созданіемъ, „принадлежностью“ (Eigenthum), призракомъ, и внѣ котораго ничего не существуетъ.

Такимъ образомъ создалась система *субъективнаго нигилизма*, система, которой, при всей ея парадоксальности, нельзя отказать въ логической законченности. Остается рѣщить, каковы были тѣ внутреннія побужденія, которыя привели Штирнера къ созданію его доктрины.

Мы назвали Штирнера анти-идеалистомъ по преимуществу, указывая этимъ опредѣленіемъ на его отношеніе къ современному ему философскому движенію. Съ такимъ же правомъ можно было бы назвать его ультра-индивидуалистомъ, въ качествѣ яркаго представителя того направленія въ области отвлеченной мысли и общественной жизни, центральнымъ понятіемъ котораго является понятіе *личности*.

Если разсматривать доктрину Штирнера въ ея историческомъ контекстѣ, то можно характеризовать ее въ качествѣ логическаго антитезиса къ гегелевскому идеализму, антитезиса, законность котораго не сталъ бы оспаривать и самъ создатель діалектическаго метода. Мы, конечно, не думаемъ сравнивать величественную систему Гегеля, имѣвшую громадное вліяніе на все дальнѣйшее теченіе фило-

софской мысли, съ парадоксальной теоріей одного изъ его непокорныхъ учениковъ,—мы хотимъ только указать на одну черту, въ значительной степени объясняющую намъ происхожденіе этой теоріи.

Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о происхожденіи доктрины Штирнера значительно упрощается, если предположить, что она является естественной реакціей противъ панлогистической системы Гегеля, системы, въ которой отвлеченный раціонализмъ нашелъ свое совершеннѣйшее воплощеніе. Въ философіи Гегеля, собственно говоря, нѣтъ мѣста для личности, для индивидуальнаго „я“, и живая личность, во всей ея особности, какъ величина не поддающаяся абстрактному опредѣленію и отвлеченной классификаціи, является въ ней чѣмъ-то совершенно непонятнымъ, какимъ-то страннымъ нарушеніемъ логической закономѣрности. Повидимому, самъ Гегель чувствовалъ это и поэтому онъ положилъ много старанія на разработку ученія о „субъективномъ духѣ“, которое однако же осталось одной изъ слабѣйшихъ сторонъ его системы во всемъ, что касается вопроса о личности [1]).

Личность всегда была камнемъ преткновенія для философскихъ системъ чистаго раціонализма, въ качествѣ элемента, не поддающагося раціонализаціи, не укладывающагося цѣликомъ въ рамки отвлеченнаго понятія. Поэтому роль, которая отводилась ей въ этихъ системахъ, была чисто служебная, и самое существованіе ея оказывалось призрачнымъ, лишеннымъ дѣйствительной реальности, присущей только идеѣ, или „объективному духу“. Такое отношеніе должно было вызвать реакцію. Штирнеръ не стоитъ въ этомъ отношеніи одиноко. Остроумный наблюдатель умственной жизни Западной Европы сороковыхъ годовъ, самъ пережившій въ свое время увлеченіе гегеліанствомъ, А. И. Герценъ, формулируя съ своей стороны свой протестъ

---

[1]) Arthur Drews Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freiburg. 1897. S. 91.

противъ господства абстрактнаго идеализма, заявляетъ, что назначеніе человѣка вовсе не заключается въ томъ, чтобы „выстрадать прогрессъ или воплотить какую-то бездомную идею“; что личность не есть только пассивный матеріалъ исторіи, средство для реализаціи какой-нибудь идеи, что значеніе ея заключается въ ней самой. „Гордиться должны мы тѣмъ, что мы не нитки и не иголки въ рукахъ Фатума, шьющаго пеструю ткань исторіи; мы знаемъ, что ткань эта не безъ насъ шьется, но это не цѣль наша, не назначеніе, не заданный урокъ, а послѣдствіе той сложной круговой поруки, которая связываетъ все сущее концами и началами, причинами и слѣдствіями... Если же вся исторія есть только развитіе какого-то доисторическаго заговора и сводится на одно его выполненіе, на одну mise en scène,—возьмемте, по крайней мѣрѣ, и мы деревянные мечи и щиты изъ латуни. Неужели намъ лить настоящую кровь и настоящія слезы для представленія провиденціальной шарады. Съ предопредѣленнымъ планомъ, исторія сводится на вставку чиселъ въ алгебраическую формулу, будущее отдано въ кабалу до рожденія. Не проще ли понять, что человѣкъ живетъ не для совершенія судебъ, не для воплощенія идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился (какъ ни дурно это слово) для настоящаго, что вовсе не мѣшаетъ ему ни получить наслѣдство отъ прошедшаго, ни оставить кое-что по завѣщанію. Но,—прибавляетъ Герценъ,—все это кажется идеалистамъ грубымъ и унизительнымъ“. Я нарочно привожу слова Герцена, чрезвычайно отзывчиваго на всѣ движенія современной мысли, въ качествѣ свидѣтельства сторонняго наблюдателя о возникновеніи опредѣленнаго индивидуалистическаго теченія, исходившаго изъ понятія личности и стремившагося возвратить ей то реальное значеніе, котораго она была лишена въ системѣ отвлеченнаго раціонализма.

Къ этому же направленію примыкаетъ и вышедшее черезъ годъ послѣ книги Штирнера сочиненіе Карла Шмидта: „Das Verstandesthum und das Individuum“. Сочиненіе это, впро-

чемъ, не имѣетъ серьезнаго значенія и важно для насъ только въ качествѣ свидѣтельства, что попытка Штирнера не является чѣмъ-то совершенно изолированнымъ, простою прихотью эксцентрическаго воображенія, а представляетъ собой проявленіе извѣстнаго движенія общественной мысли. Впослѣдствіи Карлъ Шмидтъ отказался отъ изложенныхъ въ его юношеской книгѣ взглядовъ, вернулся къ своимъ оффиціальнымъ ученымъ занятіямъ и пріобрѣлъ заслуженную извѣстность, благодаря своей многотомной „Исторіи педагогики“, переведенной между прочимъ и на русскій языкъ.

Въ этой исторической обстановкѣ получаетъ свое должное освѣщеніе и книга Штирнера. Она является только наиболѣе яркимъ выраженіемъ реакціи, направленной противъ гегелевскаго панлогизма. Въ лицѣ Штирнера долго порабощенная личность встала мятежомъ противъ господства абстрактнаго идеализма.

Какъ это всегда бываетъ съ новыми системами, вырабатывающимися путемъ борьбы съ предшествующими ученіями, Штирнеръ, освободившись отъ вліянія идеалистической философіи, немедленно впалъ въ противоположную крайность. Онъ провозгласилъ, что существуетъ только данное, индивидуальное „я“, что только къ этому „я“ съ полнымъ правомъ приложимъ предикатъ бытія, и что все остальное есть только созданіе этого „я“, которое есть *единственная* реальность.

Штирнеръ не признаетъ ничего трансцендентнаго, ничего независимаго отъ субъекта. Онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія солипсизма, т.-е. признаетъ, что всѣ вещи и понятія, весь міръ существуетъ только во *мнѣ* и черезъ *меня*, весь міръ есть мое представленіе и моя собственность (Eigenthum), по отношенію къ которой „я“ являюсь полнымъ господиномъ (Eigenthumer). Идеи суть только продукты моего „я“, мои созданія, которымъ „я“ даю смыслъ и значеніе. Я является единственнымъ критеріемъ бытія и единственнымъ критеріемъ истины, такъ какъ внѣ меня все су-

щее превращается въ призракъ, въ ничто, и такъ какъ всякая истина есть всегда моя истина, мое созданіе. „Die Wahrheit ist meine Creatur“ —въ этомъ положеніи субъективный нигилизмъ достигъ своего полнаго завершенія, дальше идти уже некуда; но возможно ли и оставаться на этой точкѣ зрѣнія?

Сомнѣніе въ реальности внѣшняго міра не является новостью въ философіи и повторялось не разъ съ древнѣйшихъ временъ вплоть до нашихъ дней; но никто изъ мыслителей не могъ до конца оставаться вѣрнымъ своему сомнѣнію, и всѣ подобныя системы въ концѣ-концовъ основаны на скрытомъ (иногда и безсознательномъ) компромиссѣ между отвлеченнымъ скептицизмомъ и реальными фактами сознанія. Въ концѣ-концовъ въ каждой изъ такихъ скептическихъ системъ возможно отыскать элементы, присутствіе которыхъ допустимо только въ случаѣ признанія, хотя бы безсознательнаго, реальности фактовъ внѣшняго опыта. Это невольно наводитъ на мысль, что та точка зрѣнія, на которую становятся въ данномъ случаѣ скептики, не даетъ имъ достаточной опоры для построенія философской системы. Скептики, рѣшая проблему реальности внѣшняго міра въ отрицательномъ смыслѣ, указываютъ обыкновенно на *логическую* недоказуемость нашего вѣрованія въ бытіе объективной дѣйствительности. Но тотъ фактъ, что скептики никогда не могли до конца остаться вѣрными своему сомнѣнію, уже показываетъ, что существуетъ нѣкоторая *психологическая* необходимость, въ силу которой данная проблема неизбѣжно рѣшается человѣческимъ сознаніемъ въ положительномъ смыслѣ. Въ частности же противъ положенія, занятаго въ этомъ вопросѣ Штирнеромъ, можно возразить, что его противопоставленіе индивидуальнаго „я“, какъ единственной и безусловной реальности, всей совокупности внѣшняго опыта, какъ ложному призраку, не можетъ быть до конца поддерживаемо, если остаться на почвѣ послѣдовательнаго скептицизма, такъ какъ съ этой точки зрѣнія можно заявить сомнѣніе и въ реальности на-

шего „я“. Въ глазахъ послѣдовательнаго скептика само „я“ становится простымъ отвлеченіемъ, идеей, психологической иллюзіей. Въ такомъ случаѣ это „я“ есть только идеальная точка пересѣченія для различныхъ рядовъ состояній сознанія, съ весьма слабою и непостоянною связью между отдѣльными психологическими моментами. Этимъ отдѣльнымъ мгновеннымъ состояніямъ сознанія и придется съ этой точки зрѣнія приписать высшую реальность и такимъ образомъ стать на почву психологическаго атомизма, соотвѣтствующаго метафизическому атомизму Демокрита, для котораго единственною реальностью являлись атомы и—пустота.

Но Штирнеръ не остается послѣдовательнымъ въ своемъ скептицизмѣ и для него реальность индивидуальнаго „я“, повидимому, стоитъ внѣ сомнѣнія. Это „я“ есть единственная реальность, создатель и критерій всякой реальности, и такимъ образомъ является внѣ всякой закономѣрности и послѣдовательности, какъ начало, не только самодовлѣющее, но и самоопредѣляющееся. Такой взглядъ на личность, конечно, есть историческая фикція и психологическая невозможность, подобно взгляду Руссо на „естественнаго человѣка“. Индивидуумъ является всегда въ извѣстной исторической обстановкѣ, соотвѣтствующей данному историческому моменту. Онъ есть продуктъ нѣкотораго закономѣрнаго развитія, звено въ цѣпи явленій нѣкотораго надъ-индивидуальнаго процесса и въ то же время дѣйствующій факторъ этого процесса. Человѣкъ, какъ живая индивидуальная единица сложнаго цѣлаго, есть представитель опредѣленной расы, опредѣленной общественной группы, опредѣленнаго историческаго момента. Онъ является носителемъ всего прошлаго, всего пережитого человѣческимъ родомъ, и создателемъ будущаго. Только остановившійся въ своемъ развитіи идіотъ, вся жизнь котораго ограничивается удовлетвореніемъ первичныхъ инстинктовъ, стоитъ внѣ связи съ этою коллективною жизнью человѣчества. Въ нормальномъ же положеніи человѣкъ такъ или иначе чувствуетъ эту связь и подчиняется ей, хотя бы и безсознательно.

Результатомъ этой коллективной жизни и являются понятія права, долга, свободы, человѣчности, которыя служатъ нормирующими принципами, опредѣляющими собой поведеніе отдѣльныхъ индивидовъ. Штирнеръ, вѣрный своему основному анти-идеалистическому положенію, ожесточенно нападаетъ не только на гипостазированіе этихъ идей, но и на всякое признаніе за ними дѣйствительнаго значенія, при чемъ главный его аргументъ заключается въ утвержденіи, что идеи эти лишены всякой реальности и являются простыми созданіями нашего „я“. Но на это необходимо возразить, что данныя понятія вовсе не суть произвольныя созданія индивидуальнаго „я“, но что они представляютъ собой необходимые продукты долгаго культурнаго развитія, долгаго воспитанія ума, чувства и воли человѣка въ теченіе его исторической и доисторической жизни. Конечно, нельзя гипостазировать эти идеи, приписывать имъ объективную реальность, абсолютную устойчивость и неизмѣнность, но отсюда еще не должно дѣлать заключенія о ихъ недѣйствительности. Штирнеръ, повидимому, смѣшиваетъ здѣсь понятія *реальности* и *субстанціальности*. Если напр., „государство“, какъ понятіе, не имѣетъ субстанціальнаго бытія, то изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы оно было миѳомъ, произвольнымъ продуктомъ воображенія людей, вѣрящихъ въ его существованіе (Staatsgläubige, по выраженію Штирнера). Право, законъ, нравственность и пр., конечно, идеи, но такія идеи, которыя необходимымъ образомъ соотвѣтствуютъ опредѣленнымъ фактамъ человѣческаго общежитія и въ этихъ фактахъ получаютъ свое осуществленіе. Конечно, сами по себѣ онѣ не имѣютъ субстанціальнаго бытія; но это не лишаетъ ихъ дѣйствительной реальности въ томъ смыслѣ, въ какомъ реальна равнодѣйствующая, слагающаяся изъ нѣсколькихъ силъ, дѣйствующихъ подъ разными углами.

Тотъ фактъ, что понятія эти необходимымъ образомъ возникаютъ даже въ самомъ примитивномъ общежитіи, служитъ лучшимъ доказательствомъ ихъ дѣйствительнаго зна-

ченія. Измѣняются *формы* права, нравственности и пр., но остается идея, *идеалъ*, къ осуществленію котораго, сознательно или безсознательно, стремится человѣчество въ своей исторической жизни и дѣятельности.

Помимо вышеприведенныхъ соображеній, теорія Штирнера должна вызвать возраженія и со стороны психолога. Основная тенденція его книги есть борьба противъ идеализма, въ его разнообразныхъ формахъ; господство идеализма представляется ему полнымъ порабощеніемъ личности ею же созданными идеями, отказъ отъ своей свободы въ пользу какой-либо idée-fixe, признаніе надъ собою господства отвлеченныхъ сущностей, не имѣющихъ никакой реальности. Этому подчиненію отвлеченному раціонализму Штирнеръ противополагаетъ—и это весьма характерно въ устахъ ученика Гегеля — живую *волю* личности, волю, не знающую для себя никакого стѣсненія. На это слѣдуетъ возразить, что всякій волевой процессъ представляетъ собой нѣчто сложное, состоящее, по крайней мѣрѣ, изъ двухъ элементовъ: во-первыхъ, изъ представленія цѣли, на которую она направлена, и, во-вторыхъ, изъ проявленія нѣкоторой внутренней активности, обусловливающей возможность осуществленія этого представленія. Такимъ образомъ, волевой актъ всегда связанъ съ актомъ интеллектуальнымъ въ одно неразрывное, единое цѣлое. „Воля“ въ чистомъ видѣ, безъ отношенія къ опредѣленному конкретному содержанію, не существуетъ вовсе; въ такой отвлеченной формѣ она является психологическою фикціей, классификаціонною рубрикой для опредѣленія извѣстныхъ фактовъ душевной жизни. Въ конкретныхъ же проявленіяхъ она всегда тѣсно связана съ актами представленія, идеаціи, и внѣ этой связи является совершенно слѣпой, безсодержательной и импульсивной силой чисто стихійнаго характера. Такую слѣпую, импульсивную волю — если только возможно констатировать ея проявленіе—можно уподобить тѣмъ скандинавскимъ берсеркерамъ, о которыхъ говорится въ сѣверныхъ сагахъ и которые, впадая въ ярость, рубили вокругъ себя безъ

всякой цѣли и представленія, не сознавая, падаютъ ли ихъ удары на враговъ, на друзей или на неодушевленные предметы. Смыслъ и значеніе всякій волевой актъ получаетъ только въ связи съ опредѣленнымъ представленіемъ, которое одно даетъ ему содержаніе Эти представленія, направляющія волю, могутъ быть весьма разнообразны, какъ по своему происхожденію и внутреннему содержанію, такъ и по своей интенсивности, которая располагается степенями отъ полной сознательности до совершеннаго затменія въ сознаніи цѣли и средства какого-либо дѣйствія — какъ это бываетъ, напр., при привычныхъ, такъ называемыхъ вторично-автоматическихъ движеніяхъ. Но и въ этихъ послѣднихъ психологическій анализъ открываетъ присутствіе нѣкотораго интеллектуальнаго фактора, только остающагося подъ порогомъ сознанія. Поэтому нѣкоторые психологи, напр., Джемсъ, съ полнымъ правомъ разсматриваютъ такія дѣйствія, которыя обусловлены какимъ-нибудь направляющимъ представленіемъ и которыя получили у нихъ названіе „идео-моторныхъ дѣйствій“ (ideo-motor action) въ качествѣ прототипа всякаго волевого акта.

Съ психологической точки зрѣнія всякое дѣйствіе есть реализація какой-либо идеи, съ различною степенью сознательности, и только въ качествѣ такой реализаціи оно входитъ въ кругъ вѣдѣнія психолога, компетентность котораго прекращается тамъ, гдѣ начинается область чисто импульсивныхъ физіологическихъ процессовъ; но тамъ уже не можетъ быть рѣчи ни о волѣ, ни о представленіяхъ, ни о сознаніи вообще, а есть только закономѣрное взаимодѣйствіе слѣпыхъ и безсознательныхъ силъ природы. Тамъ же, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ фактами психической жизни, мы всегда въ концѣ анализа встрѣчаемся съ процессами представленія, идеаціи, безъ которыхъ проявленія чувства и воли оставались для насъ безсознательными.

Эти соображенія указываютъ на несостоятельность ученія Штирнера съ психологической точки зрѣнія. Борьба противъ идеализма, сводящаяся для него къ борьбѣ противъ

господства идей, основана у него на невѣрномъ пониманіи значенія идей въ психической жизни человѣка.

Идеи суть реальныя силы, а не китайскія тѣни, мелькающія въ зрительномъ полѣ сознанія. Направленіе дѣйствующей воли всегда опредѣляется извѣстнымъ представленіемъ, или же слагается въ видѣ равнодѣйствующей нѣкотораго числа наличныхъ представленій различнаго характера и интенсивности.

Поэтому представленія, идеи являются движущею силой, безъ которой немыслимо никакое сознательное дѣйствіе; вмѣстѣ съ тѣмъ наша власть надъ идеями далеко не безгранична, и человѣкъ отнюдь не можетъ считать себя, какъ это дѣлаетъ Штирнеръ, полновластнымъ господиномъ и создателемъ своихъ представленій. Существуютъ извѣстные психологическіе законы, управляющіе смѣной представленій, обусловливающіе зарожденіе и разложеніе тѣхъ или иныхъ идей. Законы эти отчасти уже установлены научной психологіей, какъ, напримѣръ, простѣйшіе законы ассоціаціи и апперцепціи представленій, отчасти еще ожидаютъ ближайшихъ изслѣдованій.

Закономѣрности господствующей въ духовной жизни отдѣльнаго человѣка соотвѣтствуетъ такая же закономѣрность въ духовной жизни всего человѣчества. Смѣна философскихъ системъ и общественныхъ настроеній, смѣна господствующихъ идей и представленій совершается въ силу извѣстной логической и психологической необходимости, а не по произволу отдѣльныхъ лицъ, мыслителей и общественныхъ дѣятелей. Было бы крайне наивно думать, что великія философскія системы являются исключительно личнымъ идейнымъ созданіемъ отдѣльныхъ мыслителей, ихъ произвольнымъ порожденіемъ; каждая изъ нихъ имѣетъ своихъ предшественниковъ и своихъ потомковъ, каждая является только составнымъ звеномъ въ процессѣ развивающейся человѣческой мысли. Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое истинное значаніе и философія Штирнера, несмотря на всю ея кажущуюся произвольность и неза-

висимость. Для вѣрнаго пониманія ея смысла необходимо всегда имѣть въ виду ея отношенія къ ученіямъ Фихте, Гегеля и Фейербаха, поставить ее въ ряду преемственно смѣнявшихся философскихъ системъ. Съ этой, исторической точки зрѣнія она представится намъ въ качествѣ крайняго антитеза всей идеалистической философіи, господствовавшей въ Германіи въ теченіе первой половины XIX вѣка.

Штирнеръ создалъ свою систему чистаго субъективизма не по прихоти личной воли, не по капризу творческаго воображенія, а въ силу нѣкоторой логической необходимости; борясь противъ идеализма, онъ являлся поправкой къ его односторонности, являлся представителемъ противоположныхъ умственныхъ теченій: въ этомъ для насъ заключается истинный смыслъ и интересъ его философскихъ взглядовъ.

V.

Мы назвали Штирнера „ницшеанцемъ сороковыхъ годовъ“ и, какъ надѣемся, сдѣлали это съ полнымъ правомъ. Дѣйствительно, сопоставленіе этихъ двухъ именъ невольно приходитъ на мысль всякому, знакомому съ Ницше, при чтеніи „Единственнаго“,—такъ много общаго въ мысляхъ и настроеніяхъ встрѣчаемъ мы въ произведеніяхъ обоихъ авторовъ. Это сходство идей достигаетъ иногда въ отдѣльныхъ афоризмахъ буквальнаго тождества. Тѣмъ страннѣе является тотъ фактъ, что Ницше нигдѣ не называетъ Штирнера, словно этотъ мыслитель остался ему совершенно неизвѣстенъ. Послѣднее предположеніе представляется маловѣроятнымъ, такъ какъ Ницше могъ познакомиться съ общей характеристикой философіи Штирнера, напр., изъ „Исторіи матеріализма“ Ланге, которую онъ цитируетъ въ своихъ произведеніяхъ и которая слѣдовательно была ему хорошо извѣстна. Трудно предположить, чтобы онъ не обратилъ вниманія на мыслителя, съ которымъ у него было столько точекъ соприкосновенія. Тѣмъ не менѣе ни о какомъ вліяніи со стороны Штирнера не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ развитіе вглядовъ Ницше шло своимъ особымъ путемъ

и совершалось въ силу своей внутренней необходимости. Однако полное молчаніе Ницше объ его отдаленномъ предшественникѣ является весьма страннымъ и, быть можетъ, объясняется лишь тѣмъ обстоятельствомъ, что Ницше очень ревниво оберегалъ свои права на полную оригинальность и поэтому считалъ неудобнымъ указывать на философа, съ которымъ у него было такъ много общаго.

Хотя указаніе на это сходство основныхъ идей и тенденцій обоихъ мыслителей дѣлалось уже неоднократно, напр., въ сочиненіяхъ Гартмана [1]), Шельвина [2]) и Рудольфа Штейнера [3]), однако ни одинъ изъ названныхъ авторовъ не остановился подробнѣе на разсмотрѣніи этихъ чертъ сходства и различія; между тѣмъ такое внимательное сопоставленіе далеко не лишено значенія, такъ какъ параллельное изученіе двухъ сходныхъ писателей обыкновенно даетъ весьма благодарный матеріалъ для выясненія характерныхъ особенностей каждаго изъ нихъ. Поэтому мы считаемъ нелишнимъ нѣсколько подробнѣе остановиться на указанныхъ чертахъ, сближающихъ философскіе взгляды обоихъ мыслителей, и выяснить ихъ взаимное отношеніе.

Наиболѣе важной характерной чертой, сближающей обоихъ мыслителей, является крайній *индивидуализмъ*, проникающій всѣ ихъ философскіе и соціальные взгляды.

Оба они послѣдовательные и рѣшительные индивидуалисты какъ въ области отвлеченной мысли, такъ и въ вопросахъ морали и общественной жизни. Понятіе личности лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ разсужденій; полная и безграничная свобода ея самоопредѣленія является ихъ лозунгомъ и боевымъ знаменемъ. Правда, по своему происхожденію индивидуализмъ обоихъ мыслителей представляетъ довольно существенныя различія: въ то время какъ у

---

[1]) E. von Hartmann. Ethische Studien. Leipzig, 1898. S. 60—61.

[2]) Schellwien. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes. Leipzig, 1892. S. 23 ff.

[3]) R. Steiner Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, 1895. S 96—100.

Штирнера онъ явился въ качествѣ крайняго вывода изъ отвлеченныхъ разсужденій, создался путемъ чисто *логической* работы ума, у Ницше главную роль сыграли въ этомъ отношеніи его внутреннія симпатіи и антипатіи, стоящія внѣ контроля отвлеченнаго мышленія и, по его собственному убѣжденію, опредѣляющія направленіе этого мышленія [1]); такимъ образомъ индивидуализмъ Ницше имѣетъ *психологическую* подкладку и находитъ свое объясненіе въ особенностяхъ его личности, его духовной организаціи. Но будучи различенъ по своему происхожденію, индивидуализмъ обоихъ мыслителей вполнѣ однороденъ по своему существу. Оба они являются сторонниками безусловной свободы личности, не признавая для нея никакихъ ограниченій, откуда бы эти ограниченія не происходили. Для обоихъ личность вполнѣ довлѣетъ себѣ и не имѣетъ никакихъ обязанностей по отношенію къ окружающимъ. У обоихъ отвлеченный „культъ личности“ поднимается на степень стоящаго выше всѣхъ сомнѣній догмата, изъ котораго истекаютъ всѣ остальные взгляды на жизнь и на міръ.

Именно эти индивидуалистическія тенденціи философіи Ницше и создали ему такую громадную популярность среди современнаго общества; но тѣ же самыя тенденціи обрекли въ свое время проповѣдь Штирнера на полную неудачу. Выступивъ съ своей книгой за нѣсколько лѣтъ до февральской революціи, въ эпоху долгой и упорной борьбы западноевропейскаго общества за политическія права, въ эпоху всеобщаго увлеченія утопическими соціальными теоріями и увѣренности въ близкомъ торжествѣ идеаловъ свободы, равенства и братства, Штирнеръ оказался въ полномъ противорѣчіи съ господствующимъ настроеніемъ своего времени и имя его безслѣдно исчезло въ бурномъ потокѣ 48-го года. Сорокъ лѣтъ спустя, когда выступилъ со своей проповѣдью Ницше, многое измѣнилось какъ въ условіяхъ жизни, такъ и въ настроеніи европейскаго общества. Многое

---

[1]) Jenseits von Gut und Bose, Werke, B. VI, S. 14.

изъ того, во имя чего велась нѣкогда упорная борьба, стало привычнымъ пріобрѣтеніемъ, во многомъ другомъ, что одушевляло прежнихъ борцовъ, пришлось жестоко разочароваться. Жизнь стала сложнѣй и многостороннѣй, и соотвѣтственно этому усложнились ея запросы къ отдѣльнымъ индивидуумамъ. Обострившаяся борьба за существованіе вызвала усиленную конкуренцію между личностями на всѣхъ поприщахъ жизни, заставила личность собрать всѣ свои силы и, такъ сказать, внутренно подтянуться. Вмѣстѣ съ тѣмъ прежнее увлеченіе утопическимъ соціализмомъ смѣнилось реакціей противъ его идеаловъ, такъ какъ въ торжествѣ соціальнаго принципа стали видѣть опасность для свободнаго развитія личности. Все это создало удобную почву для успѣха индивидуалистическаго ученія Ницше. Не должно забывать также, что въ этомъ индивидуалистическомъ теченіи Ницше вовсе не стоитъ особнякомъ: къ этому же теченію примыкаютъ и такіе выдающіеся писатели, какъ Ибсенъ, Стриндбергъ, Киплингъ, д'Аннунціо, являющіеся также проповѣдниками „сильной личности", стоящей въ рѣшительномъ конфликтѣ съ обществомъ.— Глубокимъ индивидуализмомъ проникнуто также и такъ называемое „новое искусство", несмотря на все различіе школъ и партій, развившихся въ его средѣ. Теоретикомъ индивидуализма въ искусствѣ явился Лангбенъ, книга котораго: „Rembrandt als Erzieher", вышедшая въ 1890 году, въ короткое время выдержала болѣе сорока изданій. Въ области литературы это индивидуалистическое теченіе выразилось сильнымъ подъемомъ лирическаго творчества, въ которомъ по преимуществу находитъ себѣ выраженіе личность поэта. Самое современное „декадентство", во всѣхъ его подраздѣленіяхъ, всецѣло примыкаетъ къ этому же теченію, по крайней мѣрѣ въ лицѣ его наиболѣе серьезныхъ и талантливыхъ представителей. Въ своемъ стремленіи сполна выразить въ лирическомъ творчествѣ свою индивидуальность, поэты этого направленія вступаютъ въ тщетную борьбу съ затрудненіями, зависящими отъ той при-

чины, что личность сама по себѣ, въ своей единичности и исключительности, невыразима при помощи тѣхъ отвлеченныхъ знаковъ, какими являются слова какого-либо языка. Отсюда проистекаетъ тотъ фактъ, что произведенія этихъ поэтовъ часто бываютъ понятны лишь ограниченной группѣ лицъ, одаренныхъ аналогичной душевной организаціей, а на остальныхъ производятъ впечатлѣніе простого набора словъ, лишенныхъ содержанія. Конечно, такіе „кружковые поэты“ представляютъ своего рода крайность, но самое появленіе ихъ стало возможнымъ лишь на почвѣ общаго индивидуалистическаго теченія, господствующаго въ современной литературѣ.

Упрекъ современной культурѣ, что она стремится ко всеобщей нивеллировкѣ, что, способствуя духовному развитію массъ, она вредно отзывается на свободномъ развитіи отдѣльныхъ выдающихся особей, этотъ упрекъ былъ еще въ 70-хъ годахъ высказанъ другимъ нѣмецкимъ философомъ-публицистомъ Полемъ де Лагардомъ[1]), который въ этомъ отношеніи является прямымъ предшественникомъ Ницше. Въ своихъ сочиненіяхъ: „Deutsche Schriften“ и „Religion der Zukunft“, Лагардъ выступаетъ ярымъ сторонникомъ принципа индивидуализма. Сила націи, по его мнѣнію, заключается не въ народной массѣ, а въ ея высшихъ представителяхъ. Прогрессъ историческаго развитія совершается лишь черезъ посредство отдѣльныхъ личностей: задача массъ заключается именно въ томъ, чтобы выдвигать изъ своей среды этихъ исключительныхъ представителей, героевъ, и расчищать имъ дорогу. Между тѣмъ современная культура производитъ лишь дюжинныхъ людей; въ этомъ заключается громадная опасность для будущаго, и поэтому всѣ, кто сознаетъ эту опасность, должны всѣми силами содѣйствовать развитію личности, такъ какъ только въ сильной личности заключается залогъ процвѣтанія всего народа: „Прочь все, что

---

1) О немъ смотри въ книгѣ Лео Берга: Der Ubermensch in der modernen Litteratur, S 59—66.

способствуетъ воспитанію посредственности“,—восклицаетъ Лагардъ. „Лучше рубить дрова, чѣмъ продолжать дольше жить этой ничтожной, цивилизованной и благовоспитанной жизнью: поэтому уйдемъ назадъ, къ вѣчнымъ источникамъ, уйдемъ въ высь, въ уединенныя горы, гдѣ мы—не только потомки, но и родоначальники будущаго“. Идеаломъ Лагарда является созданіе новой аристократіи, которая была бы руководительницей общества: въ существованіи этой отборной аристократіи и заключается смыслъ существованія всего народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и залогъ его дальнѣйшаго развитія.

Нетрудно видѣть, насколько близко соприкасаются приведенные нами взгляды Лагарда съ господствующими идеями Ницше. Оба они принадлежатъ одному и тому же теченію общественной мысли, являются носителями однихъ и тѣхъ же идеаловъ. Такимъ образомъ Ницше въ качествѣ теоретика индивидуализма вовсе не стоитъ совершенно одиноко. Американецъ Эмерсонъ, датчанинъ Киркегоръ, шотландецъ Карлайль также являлись адвокатами личности; но замѣчательный художественный талантъ, въ связи съ большой доступностью, обезпечили Ницше громадную популярность сравнительно съ его предшественниками и единомышленниками. Книга Штирнера, несмотря на то, что по философской глубинѣ и систематичности она неизмѣримо превосходитъ разрозненные и противорѣчивые, хотя и блестящіе афоризмы Ницше, прошла въ свое время безъ всякаго замѣтнаго слѣда, между тѣмъ какъ Ницше въ короткое время пріобрѣлъ себѣ всемірную извѣстность. Этотъ фактъ можетъ быть объясненъ лишь тѣмъ, что проповѣдникъ „сверхъчеловѣка“ выступилъ какъ разъ въ такой моментъ когда общество по своему преобладающему настроенію, оказалось чрезвычайно отзывчивымъ и подготовленнымъ къ его проповѣди. Поэтому такъ скоро собралась вокругъ его знамени толпа ярыхъ поклонниковъ и послѣдователей, и самое имя его стало для нихъ боевымъ кличемъ. Особенную популярность онъ пріобрѣлъ у нѣкоторыхъ литературныхъ

группъ такъ называемой „юнѣйшей Германіи“, которая въ его лицѣ увидала своего призваннаго философа-теоретика. Нео-романтическое движеніе, которому заплатилъ свою дань даже такой независимый писатель, какъ Гауптманъ, въ своемъ „Потонувшемъ колоколѣ“, всецѣло проникнуто идеями Ницше. Этому впрочемъ не должно удивляться, такъ какъ по самому существу своему это движеніе является лишь литературнымъ выраженіемъ общаго индивидуалистическаго теченія современной мысли. Романтики первой половины XIX вѣка такъ же увлекались культомъ сильной личности, такъ же требовали для нея безусловной свободы, такъ же ставили ея произволъ выше традиціонной морали, какъ и ихъ современные преемники. Съ этой точки зрѣнія самого Ницше по справедливости можно назвать романтикомъ философіи, хотя, конечно, никакой преемственной связи между нимъ и прежними романтиками не существуетъ: связываетъ ихъ лишь общность руководящихъ идей и господствующаго настроенія.

Возвращаясь къ разсмотрѣнію точекъ соприкосновенія между философскими взглядами Ницше и Штирнера, мы, кромѣ общихъ индивидуалистическихъ тенденцій, должны указать еще на другую важную характерную черту, сближающую обоихъ мыслителей, на ихъ вражду къ отвлеченному раціонализму. Для Ницше, какъ и для Штирнера, инстинкты и воля конкретной личности стоятъ безконечно выше объективнаго разума, являются рѣшающими инстанціями даже въ вопросахъ познанія У Штирнера это отрицательное отношеніе къ дѣятельности разума объясняется реакціей противъ односторонняго раціонализма Гегеля, разрѣшавшаго всю дѣйствительность въ стройную систему взаимно-обусловленныхъ идей. Вся дѣятельность Штирнера сводится къ борьбѣ съ тѣмъ, что онъ называлъ „іерархіей“, къ борьбѣ противъ господства идей и идеаловъ и въ защиту независимости личности отъ ихъ власти. „Эгоистъ“ долженъ сознавать, что всѣ идеи и идеалы суть его созданія, что онъ стоитъ выше ихъ и что онъ одинъ является критеріемъ

ихъ истинности. „Истина есть твое созданіе,—говоритъ Штирнеръ.—До тѣхъ поръ, пока ты вѣришь въ истину, ты не вѣришь въ себя и остаешься слугою, религіознымъ человѣкомъ. Ты одинъ — истина, или, лучше сказать, ты — болѣе чѣмъ истина, которая безъ тебя — ничто". Ницше также всецѣло проникнутъ анти-раціоналистическимъ настроеніемъ, которое онъ, быть можетъ, унаслѣдовалъ еще отъ своего учителя Шопенгауэра [1]). Въ его глазахъ дѣятельность разума играетъ лишь служебную роль, а главное значеніе принадлежитъ инстинктамъ и волѣ. Оттого съ такою ненавистью относится Ницше къ Сократу, котораго онъ считаетъ родоначальникомъ современнаго раціонализма: его онъ упрекаетъ въ томъ, что онъ положилъ основаніе „раціонализаціи инстинктовъ", и притомъ инстинктовъ нисшаго порядка, свойственныхъ личности слабой и не жизнеспособной. Дѣятельность разума лишь тогда является плодотворной, если она способствуетъ поднятію жизненной энергіи личности; въ противномъ случаѣ, если она ослабляетъ волю, извращаетъ инстинкты, уменьшаетъ въ человѣкѣ способность къ дѣятельности и къ борьбѣ, она является безусловно вредной. Въ этомъ заключается единственный критерій для оцѣнки дѣятельности разума: никакого отвлеченнаго „критерія истинности" Ницше не признаетъ. Въ сочиненіи „Jenseits von Gut und Bose" онъ ставитъ ребромъ вопросъ о цѣнности истины. „Ложность какого-нибудь утвержденія,—пишетъ онъ,—вовсе не является аргументомъ противъ даннаго утвержденія; весь вопросъ заключается лишь въ томъ, насколько оно содѣйствуетъ процвѣтанію жизни" [1]). Съ этой точки зрѣнія „насъ возвышающій обманъ" долженъ имѣть всегда болѣе цѣнности, чѣмъ „тьмы низкихъ

---

[1]) Ницше видитъ крупнѣйшую ошибку философовъ-раціоналистовъ въ ихъ недовѣріи къ показаніямъ чувствъ: не чувство, а разумъ искажаетъ дѣйствительность, подводя ее подъ отвлеченныя понятія. (Gotzendammerung, VIII, S. 77).

[1]) Jenseits von Gut und Bose; Werke, B VII, S. 12.

[2]) Ibid., S 162.

истинъ". Поэтому Ницше ставитъ людей, дѣятельность которыхъ направлена на теоретическое познаніе. философовъ и ученыхъ, гораздо ниже практическихъ дѣятелей. „Эти люди еще далеко не свободные мыслители, такъ какъ они еще *впрятъ въ истину*", говоритъ онъ въ „*Генеалогіи морали*", противопоставляя западнымъ философамъ членовъ ордена Ассасиновъ, тайнымъ лозунгомъ которыхъ было: „ничего нѣтъ истиннаго, все дозволено". Такимъ образомъ Ницше становится по ту сторону истины и лжи. Для него, такъ же какъ и для Штирнера, какъ и для греческихъ софистовъ, мѣрою истины является человѣкъ, и при томъ не какъ genus, а какъ индивидъ. Сильная личность создаетъ „истину", заставляя другихъ вѣрить въ ея непреложность. Поэтому Ницше называетъ философовъ „законодателями", налагающими печать своего генія на цѣлыя эпохи мышленія. То, что сами они называютъ „стремленіемъ къ истинѣ" (Wille zur Wahrheit), есть въ сущности лишь проявленіе скрытаго „стремленія къ власти" (Wille zur Macht), только власть ихъ выражается въ болѣе тонкой, интеллектуальной формѣ, въ формѣ власти надъ умами [2]).

Такимъ философомъ - законодателемъ хотѣлъ быть самъ Ницше, поставивъ себѣ грандіозную задачу „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей" и бросивъ гордый вызовъ всѣмъ нашимъ исконнымъ вѣрованіямъ и вѣками воспитаннымъ чувствамъ; но задача эта, конечно, оказалась ему не по силамъ, и онъ погибъ подъ ея бременемъ.

Не признавая объективнаго критерія истины въ области мышленія, Ницше естественно не признавалъ его и въ области морали. Въ его глазахъ личность являлась единственнымъ мѣриломъ добра и зла, творцомъ всѣхъ нравственныхъ цѣнностей. Весь вопросъ заключался для него лишь въ томъ, какова эта личность по своей природѣ, т.-е. принадлежитъ ли она къ сильному или слабому человѣческому типу. Сильная личность, въ которой съ наибольшей полнотой проявляется лежащая въ основѣ всей нашей душевной жизни „воля къ власти" (Wille zur Macht), ставитъ въ центрѣ всего

міропониманія самое себя и дѣйствуетъ только во имя своего „я". Съ этой стороны *Wille zur Macht* Ницше близко соприкасается съ „эгоизмомъ" Штирнера. Ницше даже прямо выступаетъ поборникомъ эгоизма, напр., въ „Сумеркахъ кумировъ" въ главѣ: *Naturwerth des Egoismus*. „Недостаетъ самаго главнаго, если обнаруживается недостатокъ себялюбія (Selbstsucht), пишетъ онъ. Не искать *своей* пользы, это только моральный фиговый листъ, прикрывающій другой, чисто физіологическій фактъ, именно неспособность *найти* свою пользу. Въ этомъ выражается разложеніе инстинктовъ: человѣку приходитъ конецъ, когда онъ становится альтруистомъ" [1]).

Что касается до слабой личности, то послѣдняя кладетъ въ основу своей морали чувства противоположнаго порядка: смиреніе, состраданіе, самопожертвованіе и т. д. Такова, напр., христіанская мораль съ ея аскетическими идеалами и съ ея безусловнымъ осужденіемъ эгоизма и себялюбія. Ницше совершенно отрицательно относится къ христіанской этикѣ, считая ее построенной на извращенныхъ инстинктахъ слабой и порабощенной личности; въ его глазахъ перемѣна внесенная христіанствомъ въ область нравственности, переоцѣнка языческихъ нравственныхъ цѣнностей, есть настоящее „возстаніе рабовъ въ морали" (Sklavenaufstand in der Moral). Точно такъ же отрицательно относился къ христіанской этикѣ и Штирнеръ, при чемъ взгляды его въ этомъ отношеніи даже по своей формулировкѣ близко напоминаютъ воззрѣнія Ницше. Подобно ему, Штирнеръ также видитъ въ христіанствѣ прежде всего „соціальную теорію", религію обездоленныхъ классовъ, и говоря о переоцѣнкѣ, переворотѣ, произведенномъ христіанствомъ, выражается почти тѣми же словами, какъ Ницше: „die christliche Anschauung hat ehrliche Wörter zu unehrlichen umgestempelt" [2]). При этомъ однако не должно упускать изъ виду, что вражда къ

---

[1]) Götzendämmerung; Werke, VIII, 143.

[2]) Der Einzige und sein Eigenthum, S. 173.

христіанству происходитъ у обоихъ философовъ изъ различныхъ источниковъ: у Штирнера она является слѣдствіемъ его общаго анти-идеалистическаго настроенія, такъ что для него и Фейербахъ, и „критическая критика“ представляютъ собой лишь завершеніе христіанскаго цикла идей,—между тѣмъ какъ враждебность Ницше обусловлена преимущественно его *соціальными* симпатіями и антипатіями: христіанство является для него прежде всего „религіей рабовъ“ и онъ отвергаетъ его именно съ точки зрѣнія своего аристократическаго міросозерцанія.

Христіанство даетъ объективный критерій для различенія добра и зла. Но Ницше не признаетъ этого критерія, предполагая, что сильная личность, „сверхъ-человѣкъ“, создаетъ свой собственный критерій, становясь jenseits von Gut und Böse Точно такъ же и Штирнеръ не признаетъ для своего „владыки“ (Eigner) никакой нравственной сдержки и съ пренебреженіемъ отзывается о „старомодномъ различіи добра и зла“ (altfränkischer Gegensatz zwischen Gut und Bose). Сильная личность, каковъ бы ни былъ ея нравственный обликъ, вызываетъ въ нихъ обоихъ восторженное преклоненіе: такъ, напримѣръ, личность Наполеона, котораго Ницше называетъ ens realissimum. Не признавая никакихъ нравственныхъ нормъ и критеріевъ, Штирнеръ и Ницше одинаково отрицательно относятся къ явленію *совѣсти*; для Ницше совѣсть есть „вошедшая внутрь болѣзнь“ слабаго человѣка, инстинктъ. жестокость, обращенный на него самого. Штирнеръ же называетъ ее шпіономъ и согляда-аемъ, говоритъ, что совѣсть представляетъ собой тайную полицію человѣка.

Можно указать еще нѣсколько другихъ не менѣе важныхъ точекъ соприкосновенія между взглядами обоихъ мыслителей, напр., въ ихъ отношеніи къ французской революціи, въ которой Штирнеръ видѣлъ торжество „средняго человѣка“ и которую Ницше называлъ „кровавымъ фарсомъ“; но при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду также и весьма существенныхъ различій между ними. Въ сравне-

нiи со Штирнеромъ Ницше долженъ быть названъ идеалистомъ, по крайней мѣрѣ въ эпоху созданiя „Заратустры“ Штирнеръ писалъ между прочимъ: „религiозное чувство заключается въ недовольствѣ современнымъ человѣкомъ, т.-е. въ поставленiи какого-нибудь *идеала*, какъ цѣли для совершенствованiя“ [1]). Но для Ницше именно и характерно его недовольство современнымъ человѣкомъ. Его „Заратустра“ выступаетъ проповѣдникомъ идеала грядущаго сверхъ-человѣка: реализацiю этого идеала Ницше считаетъ цѣлью всей исторической жизни человѣчества, поэтому съ точки зрѣнiя Штирнера онъ самъ является „религiознымъ человѣкомъ“, идеалистомъ. „Сверхъ-человѣкъ“ Ницше былъ бы въ глазахъ Штирнера ein erhabener Spuk, нѣчто призрачное, недѣйствительное, потустороннее; вѣра въ сверхъ-человѣка и стремленiе къ его воплощенiю была бы для него такимъ же фетишизмомъ, какъ и вѣра во всякую иную идею, во всякую иную отвлеченную сущность. Ницше-Заратустра всецѣло находится подъ обаянiемъ своего идеала сверхъ-человѣка, но онъ провидитъ его реализацiю лишь въ очень отдаленномъ будущемъ, а задачей настоящаго считаетъ лишь подготовку почвы для появленiя сверхъ-человѣка, призывая людей стать „сѣятелями будущаго“, свою „любовь къ ближнему“ подчинить болѣе глубокой „любви къ дальнему, къ отдаленнѣйшему“ (hoher als die Liebe zum Nachsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen). Сообразно этому все мiросозерцанiе Ницше въ эту эпоху носитъ телеологическую окраску: борясь за полную свободу личности, онъ считаетъ цѣлью этой борьбы не свободу *отъ* чего-либо (frei wovon), а свободу *для* чего-либо (frei wozu); грядущiй идеалъ долженъ всегда находиться передъ нашими глазами, и мы должны всѣми силами стремиться къ его осуществленiю, такъ какъ въ немъ одномъ заключается цѣль, смыслъ и оправданiе нашего существованiя. „Человѣкъ есть только канатъ между животнымъ и сверхъ-человѣкомъ, канатъ, протяну-

[1]) Der Einzige, S. 299.

тый надъ пропастью. Самое великое въ человѣкѣ есть то, что онъ не цѣль, а только мостъ къ цѣли", говоритъ Заратустра. Къ сожалѣнію, Ницше однако не удержался на достигнутой высотѣ, когда онъ съ полнымъ правомъ могъ говорить о себѣ и о своихъ предполагаемыхъ союзникахъ. wir, Argonauten des Ideals. Уже въ послѣдней части „Заратустры" замѣчаются первые признаки поворота на новую дорогу, а нѣсколько лѣтъ спустя, въ эпоху созданія „По ту сторону добра и зла" и „Генеалогіи морали", идеалъ *сверхъ-человѣка*, совершенно отходитъ на задній планъ и его мѣсто занимаетъ „человѣкъ силы" (Machtmensch). Недовольство современнымъ человѣкомъ и современной культурой попрежнему остается преобладающимъ настроеніемъ; но идеалы свои Ницше ищетъ уже не въ будущемъ, а скорѣе склоненъ видѣть ихъ въ далекомъ прошломъ, въ эпохахъ господства дикой силы. Раньше онъ видѣлъ достоинство человѣка въ томъ, чтобы подготовить почву для сверхъ-человѣка, требовалъ отъ личности сознательнаго служенія нѣкоторому *объективному* идеалу, хотя и весьма неопредѣленному и туманному; теперь же личность становится самодовлѣющей единицей; съ нея снимается всякій долгъ, всякая обязанность по отношенію къ чему-нибудь постороннему и предоставляется полная свобода въ развитіи присущей ей мощи, при чемъ степень этой мощи является единственнымъ мѣриломъ при оцѣнкѣ личности. Такая освобожденная отъ всякихъ нравственныхъ стѣсненій личность близко напоминаетъ Штирнеровскаго „эгоиста"; разница заключается лишь въ томъ, что Штирнеръ поступаетъ гораздо откровеннѣе и честнѣе, называя вещи ихъ собственными именами, между тѣмъ какъ Ницше старается замаскировать и прикрасить ихъ громкими словами, вродѣ „Wille zur Macht", подъ которыми мы въ сущности не находимъ никакого опредѣленнаго понятія.

Другое важное различіе въ характерѣ ученія обоихъ мыслителей обусловлено различіемъ ихъ генезиса. Система

Штирнера возникла изъ критики разложившагося гегеліанства; являясь прямымъ антиподомъ Гегеля, Штирнеръ однако кое-что заимствовалъ у великаго философа: наприм., знаменитую формулу, что все дѣйствительное разумно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и глубокій оптимизмъ, проникающій все міросозерцаніе Гегеля. Что касается до Ницше, то его учителемъ былъ Шопенгауэръ, подъ обаяніемъ котораго онъ въ сущности остался до конца, несмотря на свое отпаденіе. Пессимизмъ Шопенгауэра отразился у Ницше въ его отрицательномъ отношеніи ко всей современной культурѣ, въ которой онъ не видитъ ничего отраднаго и высокаго, а одни только признаки упадка и разложенія. Борясь противъ своего пессимистическаго настроенія, онъ создалъ себѣ идеалъ „сверхъ-человѣка“, который долженъ служить не только высокой цѣлью стремленія для человѣка, но и *оправданіемъ* всей современной „александрійской“ культуры, оправданіемъ всей жизни вообще. Другимъ результатомъ реакціи противъ Шопенгауэровскаго пессимизма явилась у Ницше идея „вѣчнаго возвращенія“, которую самъ онъ по какому-то странному недоразумѣнію считалъ наиболѣе глубокой и оригинальной мыслью всей своей философіи; между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, идея эта далеко не нова, такъ какъ она входила въ составъ ученія древнихъ пиѳагорейцевъ, логически недоказуема и сверхъ того стоитъ въ явномъ противорѣчіи съ идеей сверхъ-человѣка, какъ высшей цѣли существованія. Эта идея „вѣчнаго возвращенія“ возникла у Ницше изъ его стремленія къ безусловному „утвержденію жизни“ (das heilige Ja-sagen), въ противоположность ея отрицанію у Шопенгауэра. И при томъ это „утвержденіе“ относится не къ какой-либо идеальной жизни, а ко всей дѣйствительности вообще, со всѣми присущими ей недостатками, со всѣмъ ея зломъ и страданіемъ. Всю дѣйствительность, во всей ея совокупности, Ницше признаетъ безусловнымъ благомъ, и при томъ столь совершеннымъ, что мы можемъ желать не ея измѣненія или исправленія, а только ея вѣчнаго повторенія, въ той

же самой формѣ, со всѣми мельчайшими подробностями. Такимъ *утрированнымъ оптимизмомъ* Ницше пытался бороться противъ пессимистическаго настроенія, вынесеннаго имъ изъ школы Шопенгауэра; но внимательный читатель, умѣющій вскрывать за философскими утвержденіями ихъ психологическую мотивацію, безъ труда увидитъ, сколько тайнаго страданія скрывалось за гордыми фразами Ницше. Оптимистическое самоутвержденіе личности было для него лишь предметомъ страстнаго желанія, неосуществимаго въ дѣйствительности, и, быть можетъ, весь фейерверкъ его парадоксовъ имѣлъ цѣлью заглушить въ немъ самомъ голосъ сомнѣнія и отчаянія.

Кромѣ Шопенгауэра на Ницше несомнѣнное вліяніе оказалъ Дарвинъ, въ эпоху его увлеченія позитивизмомъ, хотя впрочемъ не должно преувеличивать степень этого вліянія, какъ это дѣлаетъ Тилле [1]). Идея „сверхъ-человѣка“ возникла у Ницше, несомнѣнно, на почвѣ эволюціоннаго ученія, въ качествѣ его логическаго слѣдствія. Поэтому Ницше придавалъ громадное значеніе принципу наслѣдственности и полагалъ, что только путемъ вѣкового отбора могутъ быть воспитаны въ человѣкѣ свойства, необходимыя для возникновенія высшаго типа. Изъ этого убѣжденія происходятъ у Ницше его аристократическія тенденціи, совершенно отсутствующія у Штирнера, такъ же какъ чужда послѣднему идея преемственнаго развитія вообще. Для Ницше человѣкъ есть переходъ отъ предковъ къ потомкамъ, звено въ непрерывной цѣпи развитія; общій характеръ предковъ, сложившійся въ теченіе вѣковъ, опредѣляетъ отношеніе человѣка къ жизни и весь его нравственный обликъ. „Все хорошее есть наслѣдство“ (Alles Gute ist Erbschaft) говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ. Поэтому, въ противоположность интеллектуальному аристократизму Ренана, у Ницше главную роль играетъ именно аристокра-

---

[1]) A. Tille. Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik. Leipzig, 1895.

тизмъ крови, происхожденія. Отсюда его ожесточенная вражда противъ современнаго демократическаго движенія, противъ либеральныхъ учрежденій и парламентаризма. Всѣ его соціальные взгляды, несомнѣнно, проникнуты аристократическими симпатіями: характернымъ для него въ этомъ отношеніи является тотъ фактъ, что еще въ молодости онъ увлекался такимъ мыслителемъ, какъ Теогнисъ, которому посвящена его первая научная работа. Напротивъ того, Штирнеръ—рѣшительный демократъ. Его „автономная личность" не признаетъ никакихъ правъ происхожденія или воспитанія: только присущая ей лично сила опредѣляетъ ея положеніе въ жизни. Ничего не наслѣдуя изъ прошлаго, она является „своимъ собственнымъ предкомъ", подобно тому, какъ Наполеонъ, по его классическому изреченію, былъ своимъ собственнымъ предкомъ. На мѣсто „суверенаго народа", Штирнеръ ставитъ „суверенное я", вмѣстѣ съ принципомъ: bellum omnium contra omnes. Это неизбѣжно приводитъ къ отрицанію всякой государственности вообще, къ анархизму. Напротивъ того, Ницше—сторонникъ сильной государственной власти; поэтому въ русскомъ самодержавіи онъ видитъ залогъ великой будущности Россіи [1]). Что же касается до анархистовъ, то тѣхъ онъ прямо называлъ „собаками" (die anarchistischen Hunde).

Нельзя обойти безъ вниманія крупную разницу въ характерѣ мышленія у Штирнера и у Ницше, впрочемъ, уже отмѣченную Шельвиномъ [2]). Штирнеръ — скептикъ; его сильная сторона заключается въ критикѣ установившихся понятій, въ безпощадномъ анализѣ. Напротивъ того, Ницше—догматикъ; въ его душѣ постоянно жила неугасимая потребность вѣры, унаслѣдованная имъ, быть можетъ, отъ его ближайшихъ предковъ, благочестивыхъ лютеранскихъ пасторовъ, по остроумному предположенію одного критика [3]).

---

1) Gotzendammerung, Werke, VIII, 151.

2) R. Schellwien. Op. cit., p. 23.

3) W. Weigand Friedrich Nietzsche Ein psychologischer Versuch. München, 1893. S. 87.

Ницше разрушалъ только для того, чтобы созидать; передъ его глазами всегда стояла положительная задача, между тѣмъ какъ Штирнеръ всецѣло поглощенъ дѣломъ разрушенія, не давая взамѣнъ ничего положительнаго.

Наконецъ, весьма важной характерной особенностью Ницше является его *эстетизмъ*, котораго слѣда нѣтъ у Штирнера. Всѣ критики, даже самые неблагосклонные, признаютъ въ Ницше высоко-талантливаго и даже геніальнаго художника слова. Дѣйствительно, даже не сочувствуя его философскимъ взглядамъ, весьма трудно не поддаться невольно обаянію его роскошнаго поэтическаго языка, полнаго прекрасныхъ художественныхъ образовъ и „мраморныхъ изреченій", по выраженію одного критика. Но Ницше былъ не только художникомъ-творцомъ, но и теоретикомъ искусства: вопросы искусства постоянно привлекали къ себѣ его вниманіе, и въ его произведеніяхъ разбросана масса замѣчаній по вопросамъ эстетики. Болѣе того: все его міросозерцаніе проникнуто эстетизмомъ, какъ это съ большой убѣдительностью доказываетъ Цейтлеръ, авторъ одного изъ новѣйшихъ сочиненій о Ницше [4]). По его мнѣнію, мыслитель Ницше всецѣло подчиненъ художнику, такъ какъ оцѣниваетъ всѣ явленія дѣйствительности съ эстетической точки зрѣнія. Страстное увлеченіе музыкой Вагнера ясно показываетъ, какъ сильна была въ немъ эстетическая потребность. Какъ художникъ онъ возмущается современной будничной и бѣдной дѣйствительностью, и порывается отъ нея прочь въ страну будущаго. Какъ художникъ, онъ мечтаетъ о созданіи новой прекрасной жизни, воплощая свою грезу въ идеалѣ сверхъ-человѣка. Его занимаетъ не столько искусство художественныхъ произведеній (Kunst der Kunstwerke), сколько *искусство жизни* (Kunst des Lebens): сама жизнь должна проникнуться красотой, подняться на степень художественнаго совершенства. Поэтому эстетическое мѣрило повсюду у Ницше играетъ рѣшающую роль.

---

[4]) Julius Zeitler. Nietzsches Aesthetik. Leipzig, 1900.

Штирнеръ же столь же мало уважаетъ принципъ красоты, какъ и всѣ другіе принципы. Повидимому, въ его натурѣ эстетическія потребности вовсе не были развиты. Его сочиненіе поражаетъ своей діалектической силой; но оно совершенно прозаично, поэтому не производитъ на читателя того неотразимаго обаянія, которое присуще произведеніямъ Ницше, въ силу ихъ художественной красоты. Вообще, Ницше, несмотря на причудливую форму своего изложенія, гораздо болѣе доступенъ пониманію большой публики, чѣмъ его предшественникъ. Поэтому Штирнеръ никогда не будетъ пользоваться такой популярностью, какую пріобрѣлъ теперь Ницше. Между тѣмъ его философская система отличается гораздо большею продуманностью и цѣльностью, и не представляетъ тѣхъ многочисленныхъ противорѣчій, которыми изобилуетъ міросозерцаніе Ницше. Если только допустить законность его основной точки зрѣнія и стать вмѣстѣ съ нимъ на почву солипсизма, то мы принуждены будемъ принять и всѣ остальные его взгляды, въ качествѣ законнаго слѣдствія. Солипсическая теорія сильна именно тѣмъ, что она неопровержима логически, такъ что противъ нея говоритъ лишь психологическая вѣроятность, какъ это уже было замѣчено нами. У Ницше же вовсе нѣтъ такого фундамента, и потому его блестящіе парадоксы не обобщены, не приведены въ систему и единственнымъ связующимъ элементомъ является для нихъ общность настроенія, изъ котораго они вытекли.

Назвавъ свою систему „философіей эгоизма“, Штирнеръ допустилъ, по справедливому замѣчанію Крейбига [1]), весьма существенную формальную ошибку. Эгоизмъ есть понятіе этическое, между тѣмъ какъ у него оно получаетъ значеніе метафизическаго принципа. Такое произвольное расширеніе понятія, конечно, является недопустимымъ. У Штирнера „эгоизмъ“ совпадаетъ съ субъективизмомъ. Но осво-

---

[1]) Kreibig. Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus Wien, 1896. S. 114.

бодившись отъ господства „священныхъ идей“ или „призраковъ“, Штирнеръ на ихъ мѣсто поставилъ, какъ это замѣтилъ еще Арнольдъ Руге [1]), новый фетишъ, священное „я“, и такимъ образомъ впалъ въ ту же самую ошибку, въ которой онъ уличалъ другихъ.

Если же брать понятіе эгоизма въ его общепринятомъ этическомъ значеніи, то степень оригинальности всей философіи Штирнера должна значительно уменьшиться, такъ какъ уже неоднократно дѣлались разными мыслителями попытки обосновать на эгоизмѣ всю систему морали; такъ возникли, напр., этическія теоріи Монтаня, Ларошфуко, Гоббса, Гельвеція и др. Но ни у кого изъ нихъ принципъ эгоизма не былъ проведенъ съ такой безпощадной послѣдовательностью, какъ у Штирнера. Тѣмъ не менѣе мы не сдѣлаемъ Штирнеру упрека въ безнравственности. Подъ этимъ словомъ понимаютъ обыкновенно извращенность чувства и воли, между тѣмъ какъ книга Штирнера есть продуктъ чисто *отвлеченной* работы ума, произведеніе холодной мысли, ни передъ чѣмъ не останавливающейся и неизмѣнно послѣдовательной въ своемъ разрушительномъ анализѣ. Штирнеръ—теоретикъ, кабинетный мыслитель. Создавая свою отвлеченную систему, онъ, повидимому, ни разу не постарался представить себѣ ясно, какой видъ примутъ его теоріи въ приложеніи, на практикѣ. Оттого всякій разъ, когда онъ старается перенести свои отвлеченныя построенія на почву дѣйствительныхъ жизненныхъ отношеній, онъ терпитъ полную неудачу. Такъ, напр., совершенно немыслимую въ практическомъ отношеніи комбинацію представляетъ его „союзъ эгоистовъ“, который онъ хочетъ поставить на мѣсто всѣхъ другихъ общественныхъ соединеній. Тамъ, гдѣ верховнымъ принципомъ является: homo homini lupus, невозможна никакая правильная общественная жизнь, никакая устойчивая соціальная организація: ставши на этотъ

---

[1]) Arn. Ruges Briefwechsel, B. I, S. 386.

путь, неизбѣжно должно придти либо къ полной анархіи, либо къ безпощадному деспотизму.

Вообще, Штирнеръ, несмотря на свою критику раціонализма, самъ по складу своей личности, въ значительной степени является раціоналистомъ. Этимъ объясняется его увлеченіе діалектикой, представляющей несомнѣнно его сильнѣйшую сторону; отсюда же вытекаетъ его чисто разсудочное обоснованіе морали на *идеѣ* эгоизма, при чемъ Штирнеръ совершенно забываетъ важное значеніе *чувства* въ области нравственныхъ отношеній; наконецъ, на этомъ же основывается и полная неисторичность всего этого міросозерцанія, такъ какъ Штирнеръ не хочетъ считаться съ реальными психологическими условіями, воспитанными въ человѣчествѣ многовѣковой исторической жизнью, и смотритъ на человѣческую природу, какъ на tabula rasa. „Эгоистъ“ Штирнера есть чистѣйшая абстракція, такъ какъ всякій человѣкъ, кромѣ неотъемлемыхъ индивидуальныхъ чертъ, носитъ не менѣе существенныя типическія черты: расовыя, національныя, классовыя и т. д. Отрѣшиться вполнѣ отъ этихъ типическихъ чертъ для того, чтобы стать ни отъ чего независящимъ „эгоистомъ“, какъ этого требуетъ Штирнеръ, является психологической невозможностью.

Односторонность міросозерцанія Штирнера, коренившаяся, безъ сомнѣнія, въ особенностяхъ его душевнаго склада, въ преобладаніи въ немъ разсудочныхъ элементовъ надъ эмоціональными, отразилась и на общемъ характерѣ его главнаго произведенія. Въ книгѣ Штирнера чувствуется отчаянное дерзновеніе мысли, совершенно неожиданное въ скромномъ преподавателѣ нѣмецкаго женскаго пансіона. Штирнеръ поставилъ знакъ вопроса надъ всѣмъ тѣмъ, чему вѣровали, чему поклонялись лучшіе умы всѣхъ временъ, объявилъ безсмысленнымъ идолопоклонствомъ служеніе идеаламъ, бросилъ вызовъ всякому идеализму вообще. Но холодная разсудочность, съ которой написана его книга, въ значительной степени ослабляетъ ея вліяніе на читателя. Штирнеръ едва ли кого увлечетъ за собою, едва ли воз-

будитъ въ комъ тотъ энтузіазмъ, какой возбуждаютъ высокіе идеалистическіе принципы, на которые она нападаетъ. Эти великіе принципы, на коихъ основана вся наша тысячелѣтняя христіанская культура, принципы любви къ ближнему и нравственной отвѣтственности личности, всегда будутъ вдохновлять лучшихъ представителей человѣчества въ ихъ стремленіяхъ къ добру и истинѣ. Что же касается до единичныхъ попытокъ борьбы противъ этихъ принциповъ, подобно предпринятой Штирнеромъ и Ницше, то онѣ свидѣтельствуютъ лишь о прискорбной аберраціи нравственнаго сознанія, о его болѣзненномъ извращеніи, такъ какъ ничѣмъ инымъ нельзя объяснить прославленіе такихъ „героевъ“, какъ Чезаре Борджа, въ которомъ Ницше видѣлъ воплощеніе сильнаго человѣческаго типа, человѣка-господина (Herrenmensch). И каковъ бы ни былъ временный успѣхъ этихъ попытокъ и возбужденное ими вниманіе, все-таки мы имѣемъ полное основаніе думать, что онѣ являются только скоропроходящимъ эпизодомъ въ ростѣ человѣческаго сознанія, и что будущее принадлежитъ идеализму, такъ какъ въ немъ одномъ человѣчество находитъ цѣль и смыслъ своего существованія.