

# МАКС ШТИРНЕР

ЕДИНСТВЕННЫЙ  
И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ

# МАКС ШТИРНЕР

**ЕДИНСТВЕННЫЙ  
И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ**

Харьков  
Основа  
1994

ББК 87.3(4Г)

Ш 91

## Философская мысль. Pro et contra.

Серия основана в 1994 г.

Печатается по изданию: Макс Штирнер. Единственный и его собственность. Пер. Б.В. Гиммельфарба, М.А. Гохшиллера.— Библиотека «Светоча». Под ред. С.А. Венгерова. СПб, 1907.

Издание осуществлено совместно с фирмой «Торсинг»

Штирнер М.

Ш 91 Единственный и его собственность.— Харьков:  
Основа, 1994.— 560 с.  
ISBN 5-7768-0265-2

В книге теоретика индивидуалистического анархизма М. Штирнера последовательно разработана концепция самодостаточности Я, отвергающая все формы давления на личность. Вызвавшая в свое время бурные дискуссии, она не публиковалась на русском языке более восьмидесяти лет и практически неизвестна современному читателю.

Ш 0301030000-016 Без объяв.  
226-94

ББК 87.3(4Г)

ISBN 5-7768-0265-2

© «Торсинг», подготовка,  
примечания, 1994  
© Художественное оформление  
М.Е. Квитки, О.А. Пустоваровой

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Знаменитая книга «Единственный и его собственность» («Единственный и его достоинство») вышла в 1844 году и имела шумный успех. Это было самое большое событие в жизни Макса Штирнера. Ниспровергатель всех авторитетов, теоретик индивидуалистического анархизма, борец за свободу конкретного Я вел тихую, скромную жизнь, в которой не происходило никаких оригинальных событий.

Макс Штирнер (настоящее имя Каспар Шмидт) родился в 1806 году в Байрейте в простой семье. Его отец Генрих Шмидт — мастер духовых инструментов, мать Софья-Элеонора Рейнлен происходила из семьи аптекаря. Каспар был их единственным сыном. Через год после рождения Каспара отец умер от чахотки, и мать вторично вышла замуж за провизора придворной аптеки Людвига Баллерштедта. Новая семья переехала из Байрейта в Кульм на Висле. Там Каспар получил первоначальное образование. Двенадцатилетним мальчиком он приезжает жить в Байрейт к своему крестному отцу. После окончания гимназии, в 1826 году, Шмидт поступает в Берлинский университет на философский факультет. Два года он слушает лекции Г. Риттера, Ф. Шлейермахера, Г. Гегеля, но затем по семейным обстоятельствам оставляет университет и возвращается туда только в 1832 году. Через два года он получает выпускное свидетельство и сдает экзамены на право преподавания в гимназии, а еще через два года женится. Однако брак его оказался недолгим: жена умирает при родах. В течение



1839 — 1844 гг. Каспар Шмидт работает преподавателем в учебно-воспитательном заведении для девиц старшего возраста мадам Гропиус.

Вторично Каспар Шмидт женился в 1843 году на Марии Денгардт. Супруги вели ничем не примечательную, скромную жизнь. Единственная роскошь, которую позволял себе Каспар, — хорошие сигары. Была у Шмидта еще одна слабость: он занимался литературной деятельностью, что и привело его в кружок «Вольница».

В пивных Берлина в начале 40-х годов XIX века собирались группы людей, объединившихся впоследствии в различные кружки. Один из таких кружков сложился в пивной Гиппеля. Его душой и организатором были братья Бауэры, Бруно и Эдгар, и их друзья: писатель Людвиг Буль, литератор доктор Эдуард Мейен, журналист Фридрих Засс, журналист и поэт Герман Мирон и другие. Этот кружок не имел ни устава или каких-либо правил, ни постоянных членов, он просто объединял единомышленников, литераторов, журналистов, поэтов, студентов и прочих сочувствующих им люд. Одни знали друг друга по совместной работе в радикальных газетах и журналах, другие познакомились здесь же в пивной, третьи приходили сюда выпить кружку пива и послушать, о чем говорят и спорят умные люди. В историю этот кружок вошел под названием «Вольница». Карл Маркс в своих критических статьях называл его членов «свободными». Братья Бауэры, Э. Мейен, Л. Буль, М. Штирнер известны в истории философской мысли как младогегельянцы.

Сюда, в пивную Гиппеля, в 1841 году стал ходить и Каспар Шмидт, которого здесь звали «Stirn» (лоб — нем.) за его высокий лоб. Это еще студенческое прозвище так понравилось Каспару Шмидту, что иногда он стал подписывать им свои статьи.

Всегда невозмутимый, спокойный и самоуверенный, он скромно сидел за столом и курил свою сигару, внимательно слушая говоривших и редко вступая в беседу. В споре с оппонентами был сдержан и вежлив, не употреблял резких и оскорбительных выражений. Штирнер не имел врагов, но у него не было и ни одного близкого друга. Приятельствовал он с Бруно Бауэром, Людвигом Булем и

Эдуардом Мейеном, но и с ними не делился сокровенными мыслями.

Неудивительно поэтому, что выход книги Макса Штирнера «Единственный и его собственность» в ноябре 1844 года в известном издательстве Отто Виганда, напечатанной на прекрасной бумаге, явился для всех полнейшей неожиданностью, настоящей сенсацией. Уже к концу 1844 года книгу прочли Л. Фейербах, А. Фуге, Б. Бауэр и все члены кружка. Особенной популярностью «Единственный и его собственность» пользовался среди молодежи. Отзывы на книгу были полярные — от восторгов и восхищения до полного отрицания.

В 1845 — 1846 гг. К. Маркс и Ф. Энгельс пишут большой, в двух томах, совместный труд «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Л. Фейербаха, Б. Бауэра, М. Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков». В эту работу как составная часть входит критика М. Штирнера — «Святой Макс» (около 350 с.). «Немецкую идеологию» Маркс и Энгельс напечатать при жизни не смогли. Впервые она была издана полностью в Советском Союзе в 1932 году на немецком языке и в 1933 году — на русском. В наше время она входит во все собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

Период 1844 — 1846 гг. в жизни Макса Штирнера самый значительный — это время подъема и активной творческой деятельности. Он пишет ответы на критические статьи Л. Фейербаха, М. Гесса, К. Фишера. Часто печатается в радикальных газетах и журналах. Переводит учебник французского экономиста Жана-Батиста Сея «Руководство к практической политической экономии».

К сожалению, ему скоро пришлось убедиться в том, что он не может существовать на литературный заработок. Вместе с женой Штирнер предпринимает попытку открыть собственное дело. Они вкладывают все свои сбережения в молочную торговлю, но предприятие вскоре терпит крах. К Максу Штирнеру приходит нужда. Его жена, Мария Денгардт, в 1847 году уезжает в Лондон, и больше они никогда не встречаются.

В революционном движении 1848 года Штирнер не принимает участия. О его жизни после 1848 года практически ничего не известно.

В 1852 году Штирнер в последний раз выступает в печати с произведением «История реакции». Оригинальным этот труд назвать трудно, скорее он представляет собой собрание чужих работ, объединенных связующими комментариями. Отзывов в печати на эту книгу не было.

Умирает Макс Штирнер в 1856 году в нищете. На похоронах присутствовали Бруно Бауэр и Людвиг Буль, который взял себе рукописи Штирнера, однако после его смерти они пропали вместе с рукописями самого Буля.

После событий 1848 года имя Штирнера на время предается забвению, о нем вновь вспоминают только в 1866 году; в истории новейшей философии вслед за именами Фейербаха, Штрауса и Б. Бауэра стоит имя Штирнера. Критики того времени говорят о нем как о крайнем представителе левого гегельянства.

Второе издание книги «Единственный и его собственность» преподносится как открытие, появляются критические статьи о ее авторе. О нем уже говорят как о теоретике индивидуалистического анархизма. Его идеи распространяются во Франции, Италии, Испании, России.

Немецкий романист Джон-Генри Маккай (шотландского происхождения) в разгар увлечения ницшеанством собрал статьи о «Единственном и его собственности» и издал их вместе с самой книгой, чтобы показать, что идеи Ницше были высказаны Штирнером еще в 1844 году. В 1898 году Маккай на основе собранных им документов составил биографию автора «Единственного» и выпустил книгу «Макс Штирнер, его жизнь и учение» (русский перевод вышел в 1907 году). С тех пор все, что сообщается о Штирнере, всегда составлено по Маккаю.

Критические статьи о «Единственном и его собственности» (как собранные Маккаем, так и последующие) в хронологическом порядке приводятся в настоящем издании после самого произведения, в разделе «Макс Штирнер в философской литературе».

## НИЧТО — ВОТ НА ЧЕМ Я ПОСТРОИЛ СВОЕ ДЕЛО

Чего-чего только я ни должен считать своим делом. Во-первых, дело добра, затем дело Божие, интересы человечества, истину, свободу, гуманность, справедливость, а далее — дело моего народа, моего государя, моей родины; наконец, дело духа и тысячи других дел. Но только *мое* не должно стать моим делом. «Стыдно быть эгоистом, который думает только о себе».

Посмотрим же, как относятся к *своему* те, делу которых мы должны служить с преданностью и воодушевлением.

Вы все можете поведать много весьма существенного о Боге, уже тысячи лет, как «вникают в глубины божественного», заглядывают в самое сердце тайны. Так, вероятно, вы можете сказать нам, как Бог сам ведает дело Божие, которому мы призваны служить? Вы не скрываете образ действия Бога. В чем же его дело? Сделал ли он, как требует от *нас*, какое-нибудь чужое дело, дело истины и дело любви, своим? Вас возмущает это непонимание, и вы нас поучаете, что, конечно, дело Божие вместе с тем и дело истины и любви, но что это дело никак нельзя назвать чужим ему, ибо Бог сам истина и любовь. Вас возмущает предположение, что Бог мог бы уподобиться нам, жалким червям, служа чужому делу, как своему. «Да неужели же Бог взял бы на себя дело истины, если бы он сам не был истиной?» Он заботится только о *своем*, но так как он все во всем, то все *его* дело. Мы же вовсе не все во всем, наше дело малое и

презренное, поэтому мы должны служить высшему. Ну, вот теперь ясно. Бог заботится только о своем, занят только собой, думает только о себе и только себя имеет в виду; горе всему, что не находит благоволения в его глазах. Он не служит высшему и сам себя удовлетворяет. Его дело чисто эгоистическое.

Ну а как обстоит с человечеством, дело которого должно стать нашим? Разве это тоже дело кого-нибудь другого, разве человечество служит чему-нибудь высшему? Нет, человечество видит только себя, заботится только о человечестве, знает только одно дело — свое собственное. В целях своего развития оно измучивает, заставляя служить себе, целые народы, так же как и отдельные личности, а когда они свершили то, что требует от них человечество, то их из благодарности выбрасывают в мусорную яму истории.

Так разве дело человеческое не чисто эгоистическое?

Нет надобности показывать на примере любого дела, которое нам хотят навязать, что всякий раз речь идет о чужом, а не о нашем благе. Взгляните на все. Чего требуют истина, свобода, гуманность, справедливость, как не того, чтобы вы воспламенялись ими и служили им?

Конечно, отлично, если есть преданные слушатели. Взгляните, например, на народ, который охраняют преданные патриоты. Патриоты падают в кровавой битве или в борьбе с голодом и нуждой, но какое дело до этого народу? Их трупы удобряют почву для «цветущего народа». Отдельные личности умерли «для великого дела народного», народ поминает их несколькими словами благодарности, и — вся выгода на его стороне. Вот это доходный эгоизм.

Но взгляните-ка на султана, который так любвеобильно печется о «своих». Разве он не само бескорыстие, разве он ежечасно не приносит себя в жертву «своим»? Да, именно «своим». Попробуй-ка стать не его собственностью, а «своим»; за то, что ты уклонился от его эгоизма, ты легко попадешь в темницу. Султан построил свое дело не на чем другом, как на себе: он для себя — все во всем; он — единственный и не потерпит никого, кто отважился бы не быть его собственностью.

Неужели же эти блестящие примеры недостаточно доказали вам, что лучше всего живет эгоистам? Что касается меня, то

я научен и вместо того, чтобы и далее бескорыстно служить великим эгоистам, лучше сам стану эгоистом.

Бог и человечество поставили свое дело не на чем ином, как на *себе*. Поставлю же и я мое дело только на себе, ибо я, так же как Бог, — ничто всего другого, так как я — мое «все», так как я — единственный.

Если Бог, если человечество, как вы уверяете, имеют достаточно содержания в себе, чтобы быть всем во всем, то и я чувствую, что *мне* еще менее будет не доставать содержания, что мне не придется жаловаться на «пустоту». Я ничто не в смысле пустоты: я творческое ничто, то, из которого я сам как творец все создам.

Долой же все, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере «добро»? Что там говорить о добром, о злом? Я сам — свое дело, а я не добрый и не злой. И то, и другое не имеют для меня смысла.

Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно *мое*, и это дело, не общее, а *единственное* — так же, как и я — единственный.

Для Меня нет ничего выше Меня.

## Часть первая

### ЧЕЛОВЕК

*«Человек человеку — высшее существо»,* — говорит Фейербах<sup>1</sup>.  
*«Человек только теперь найден»,* — говорит Бруно Бауэр<sup>2</sup>.

Рассмотрим же поближе это высшее существо и эту новую находку.

#### 1. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

С той минуты, как он открывает глаза на свет, человек старается найти *себя*, приобрести *себя* в том водовороте, в котором он кружится вместе со всем остальным.

Но, с другой стороны, все, что приходит в соприкосновение с ребенком, обороняется от него и утверждает свое собственное существование.

Поэтому, так как все *стоит за себя* и вместе с тем вступает в постоянные столкновения со всем другим, становится неизбежной *борьба* за самоутверждение.

*Победить* или *пасть* — между этими двумя противоположностями колеблется исход борьбы.

Победитель становится *господином*, побежденный — *подданным*: победитель приобретает *величие* и пользуется «правами величия», подданный исполняет благоговейно и почтительно «обязанности подданного».

Но они остаются при этом *врагами* и постоянно держатся настороже: они высматривают *слабости* друг друга, дети — слабости родителей, родители — детей (например, их страх), палка побеждает человека или же человек побеждает палку.

В детстве путь освобождения таков, что мы стараемся проникнуть в основу всего, узнать, «что за этим кроется», поэтому мы подглядываем у всех их слабости — как известно, дети отличаются большой чуткостью в этом отношении. Поэтому мы любим ломать предметы, шарить по затаенным углам, высматривать все скрытое и запретное, поэтому мы за все беремся. Когда мы узнаем, в чем тут дело, мы начинаем чувствовать себя в безопасности. Когда мы, например, уясняем, что розга слишком слаба, чтобы сломить наше упрямство, мы перестаем ее бояться: мы «переросли розгу».

Мы видим тогда, что за розгой кроется нечто более сильное — упорство, наша упорная отвага. Постепенно мы разгадываем все, что казалось нам страшным, убеждаемся, что за пугавшей нас властью розги, за строгим лицом отца есть нечто более сильное — наша атараксия, непреклонность, бесстрашие, наша сила сопротивления, наше превосходство, наша несокрушимость, и мы уже не отходим боязливо от того, что внушало нам страх и почтение, а преисполняемся *смелостью*. За всем мы находим нашу *смелость*, наше превосходство; за суровым приказом начальства и родителей стоит наша смелая воля или наш перехитряющий ум. И чем больше мы сознаем себя, тем более слабым нам представляется то, что казалось прежде непреодолимым. А что такое наша хитрость, наш ум, наше мужество, наше упорство? Не что иное, как *дух*.

Довольно долгое время проходит для нас еще свободным от борьбы, которая так захватывает нас потом, — от борьбы против *разума*. Лучшая пора детства протекает без необходимости сражаться с разумом. Нам просто нет дела до него, мы не считаемся с ним, не принимаем его доводов. С нами в ту пору ничего нельзя поделать путем *убеждения*: мы глухи к доводам, принципам и т. д. Но зато мы с трудом можем устоять против ласк, наказаний и всего другого в этом роде.

Эта тяжкая жизненная борьба с *разумом* начинается лишь позже и означает новую пору развития; в детстве же мы резвимся и не стараемся мудрствовать.



*Дух — первое* самонахождение, первое обезбоживание божественного, то есть страшного, волшебного, «высших сил». Наше молодое самосознание ни перед чем не преклоняется: мир обесславлен, ибо мы — над ним, мы — *дух*.

И тогда только мы видим, что до того не глядели на мир *духовно*, а лишь глазели на него.

Наши способности мы проявляем прежде всего в борьбе со *стихийными силами*. Власть родителей мы признаем как стихийную силу; но потом мы решаем: нужно оставить отца и мать, нужно объявить крушение стихийных сил. Мы преодолели их. Для разумного, то есть «духовного человека», семья как духовная сила не существует, и это выражается в отречении от родителей, сестер и братьев и т. д. Если же они «воскресают» как *духовные разумные силы*, то они уже совсем не то, что были прежде.

Молодой человек преодолевает не только родителей, но и *людей вообще*: они для него не составляют уже препятствия, и он уже не считается с ними; нужно более повиноваться Богу, чем людям,— говорит он.

Когда глядят на все с такой высоты, все «земное» отступает в презренную даль, ибо эта высота — *небесная*.

Положение теперь совершенно меняется: юноша относится ко всем *духовно*, в то время как мальчик еще не ощущал себя как дух; он рос и учился вне духовности. Юноша не стремится овладевать фактическим, действительным; он, например, не старается уместить в голове исторические *даты*, а хочет постичь *мысли*, скрыться за внешними фактами, хочет овладеть *духом* истории; мальчик же, напротив, понимает *соотношения*, но не идеи, не дух, поэтому он нанизывает одно к одному все, чему нужно научиться, но не мыслить априористически и теоретически, то есть не ищет идей.

Если в детстве приходится преодолевать противодействие *мировых законов*, то потом, в юности, наталкиваются во всем, что задумывают делать, на возражения духа, разума, *собственной совести*. «Это безрассудно, это не по-христиански, непатриотично» и т. д.,— говорит нам совесть, отпугивая от задуманного. Не власти эвменид<sup>3</sup> боимся мы, не гнева Посейдона, не Бога, зрящего скрытое, не наказующей розги отца, а *совести*.

Мы «предаемся» теперь нашим мыслям» и следуем их велениям, как прежде повиновались велениям родительским и человеческим. Наши действия соотносятся с нашими мыслями (идеями, представлениями, *верой*), как в детстве с приказаниями родителей.

Однако и будучи детьми, мы тоже думали, только мысли наши были не бесплотные, не отвлеченные, не *абсолютные*; они не были *исключительно мыслями*, небом сами по себе, чистым миром мыслей, *логическими* мыслями.

Напротив, все это были мысли о *вещах*: мы представляли себе что-нибудь так или иначе. Например, мы думали: мир, который мы видим, создан Богом, но мы не вникали мыслью (не «исследовали») в «глубины самого божества». Мы думали затем: «Вот в чем истина в данном случае, но мы не думали о самой истине и не соединяли эти две мысли в одну, не говорили себе: «Истина — это Бог». «Глубины Божества, которое и есть истина», мы не касались. На таких чисто логических, то есть богословских вопросах, как: «В чем истина», Пилат не останавливается, хотя в отдельном случае он и хочет разгадать, в «чем тут истина», то есть — истина ли это.

Всякая мысль, связанная с *чем-нибудь* предметным, уже *не только мысль*, не абсолютная мысль.

Выявить *чистую мысль* или отдаться ей — в этом радость юности, и все светлые образы мира мыслей, такие, как истина, свобода, человечность, человек и т. д., освещают и вдохновляют молодую душу.

Но когда самым существенным признан дух, то большая разница, беден ли дух или богат, и поэтому стараются обогатиться в духе: дух хочет расшириться, основать свое царство, царство не от мира сего, не от только что преодоленного мира. Так как он стремится стать всем во всем, то есть хотя я — дух, но я все же не *совершенный* дух и должен еще искать совершенный дух.

Но этим я, только что нашедший себя как дух, снова теряю себя тем, что преклоняюсь перед совершенным духом, как не перед моим собственным, а *потусторонним* собой, то есть чувствую свою пустоту.

Хотя все и сводится к духу, но разве всякий дух «насто-

ящий»? Настоящий, истинный дух — идеал духа, «святой дух». Он не мой и не твой дух, именно — идеальный, потусторонний; он — «Бог». «Бог есть дух». И этот потусторонний «Отец небесный даст Духа Святого просящим у него» \*

Возмужалый человек тем отличается от юноши, что принимает мир, каким он есть, вместо того, чтобы все в нем осуждать и исправлять, стараться переделывать его сообразно своему собственному идеалу. В зрелом человеке укрепляется взгляд, что нужно руководствоваться своими интересами, а не своими идеалами.

Пока человек сознает себя только *духом* и ценит в себе только то, что он дух (юноше легко отдать свою жизнь, то есть свою «плоть», за ничто, за самое вздорное оскорбление чести), до тех пор у него есть только *мысли*, идеи, которые он надеется осуществить когда-нибудь, когда найдет подходящую сферу деятельности; значит, у него есть тогда только еще *идеалы*, неосуществленные идеи и мысли.

Лишь тогда, когда человек полюбит себя *во плоти*, таким, каков он есть — а это наступает только в зрелом возрасте, — у него является личный, или *эгоистический*, интерес, то есть интерес к удовлетворению не только духа, но и всего человека, *своекорыстный* интерес. Сравните возмужалого человека с юношей: он наверняка покажется вам более жестким, менее великодушным, более корыстным. Но разве от этого он становится хуже? Вы говорите, что нет, что он сделался только более твердым, или, как вы обычно говорите, более практичным. Главное же то, что он гораздо более считает себя центром всего, чем юноша, который «мечтает» о другом, например о Боге, отчизне и т. п.

Возмужалость, таким образом, означает *второе* самонахождение. Юноша нашел себя как *дух* и потерял себя во *всеобщем* духе, в совершенном святом духе, в человеке как таковом, в человечестве, короче говоря, во всех идеалах; возмужалый же человек находит себя как *духа во плоти*.

Мальчики имеют только *недуховные*, то есть бессмыслен-

---

\* Евангелие от Луки, 11, 13.

ные и безыдейные интересы, юноши же — только *идейные*, а возмужалый человек — плотские, личные, эгоистические интересы.

Если у ребенка нет *предмета*, которым бы он мог заняться, он скучает, ибо *собой* он еще не умеет заниматься. Юноша же, напротив, устраняет предметы, потому что из предмета у него возникли *мысли*: он занят своими мыслями, своими мечтами, занят духовно, другими словами, «его дух занят».

Все недуховное молодой человек объединяет под презрительным названием «внешнего». Если же он и сам привержен к мелочным внешним интересам (например, к соблюдению корпоративно-студенческих и других формальностей), то лишь потому и тогда, когда он открывает в них *дух*, то есть когда они становятся для него *символами*.

Так же, как я нахожу себя за существующим, как дух, так я потом должен обрести себя и за *мыслями* — как их творец и *собственник*. В период духовности мысли перерастали меня, хотя я же был их творцом, они носились надо мной и потрясали меня, как страшные образы горячечного бреда. Мысли *воплотились*, стали призраками, как Бог, государь, Папа, отчизна и т. д. Разрушая их воплощенность, я принимаю их обратно в себя и говорю: только я воплощен. И тогда я принимаю мир как то, чем он является для меня, как *мой*, как мою собственность: я отношу все к себе.

Если я, как дух, отбрасывал мир с величайшим презрением к нему, то теперь, как собственник духов или идей, я ввергаю духов или идеи обратно в их суетность.

Они уже не имеют власти надо мной, так же как не имеет власти над духом никакая «сила земли».

Ребенок жил реальностями, он был во власти земного, пока ему не удалось разгадать мало-помалу, что стоит за всем; юноша был идеалистом, его воодушевляли мысли, пока он не достиг возмужалости, не сделался эгоистическим зрелым человеком, который по своему произволу распоряжается реальностями и мыслями и ставит свой личный интерес выше всего. А что же старец? Об этом будет время поговорить, когда я состарюсь.

## 2. ЛЮДИ ДРЕВНЕГО И НОВОГО МИРОВ

Как развивался каждый из нас, к чему стремился, чего достигал, в чем терпел поражение, какие цели прежде преследовал и какие планы и желания владеют его сердцем в данную минуту, какие перемены свершались в его воззрениях, какие перевороты в его принципах, словом, как он сделался сегодня таким, каким не был вчера или год тому назад, — все это он с большей или меньшей легкостью извлекает из своей памяти, тогда только он особенно живо чувствует происшедшие в нем самом перемены, когда перед его глазами разворачивается чья-нибудь чужая жизнь.

Поглядим же на ту жизнь, которую вели наши предки.

### ДРЕВНИЕ

Так как принято называть наших дохристианских предков «древними», то не станем подчеркивать, что их следовало бы назвать детьми по сравнению с нами, опытными людьми, и будем чтить их по-прежнему как «древних». Но как же они дошли до того, что устарели, и кто смог вытеснить их, выдавая себя за новых?

Мы хорошо знаем того революционного новатора и непочтительного наследника, который уничтожил даже субботу отцов своих, чтобы освятить свое воскресение, и остановил бег времени, чтобы начать собой новое летоисчисление. Мы знаем его и знаем, что он — Христос. Но останется ли он вечно юным, и нов ли он еще и ныне, или же он тоже устареет, как из-за него устарели древние?

Очевидно, сами же древние родили на свет молодого, который их похоронил.

Поглядим, как произошло рождение нового.

«Для древних истиной был мир», — говорит Фейербах, но он забывает сделать весьма важное дополнение к этим словам: истиной, неистинности которой они хотели дознаться и наконец действительно дознались. Легко понять, что следует понимать под словами Фейербаха, если сопоставить их с христианским изречением о «суетности и бренности мира». Христианин никогда не может убедиться в суетности божественного слова, потому что он верит в вечную и незыблемую истину его, в то,

что, чем более проникать в глубины его, тем ярче истина эта будет сверкать и торжествовать. Точно так же и древние были твердо убеждены, что мир и мирские отношения (например, кровные узы родства) — истина, перед которой должно преклониться их беспомощное «я». Именно то, чему древние придавали наибольшую цену, христиане отвергают, как ничего не стоящее, и то, что они признавали истиной, христиане клеймят названием суетности и лжи: высота чувства к родине отвергается; христианин должен считать себя «странником и пришельцем на земле»\*, святость погребения, породившая такое произведение искусства, как «Антигона» Софокла<sup>4</sup> ни во что не ставится («пусть мертвые хоронят своих мертвецов»), непоколебимая истина семейных уз признается неправдой, от которой следует как можно скорее освободиться\*\*, и так во всем.

Если, таким образом, ясно, что обе стороны принимают за истину противоположные вещи: одни — плотское, другие — небесное (отечество на небе, Иерусалим на небесах и т. д.), то все же еще нужно рассмотреть, как мог возникнуть из древнего мира новый и свершиться переворот, которого нельзя отрицать. Оказывается, что древние сами превратили свою истину в ложь.

Обратимся сразу к самым блестящим годам древней жизни, к веку Перикла<sup>5</sup>, когда было велико влияние софистов и Греция забавлялась тем, что впоследствии приобрело для нее в высшей степени серьезное значение.

Отцы были так долго поработаны властью существующего, которую никто не пытался пошатнуть, что потомки, наученные горьким опытом, захотели наконец *чувствовать себя*. Поэтому-то *софисты* и стали поучать с отважной дерзостью: «Не изумляйся ничему»- и распространяли поясняющее эту формулу учение: противопоставляй всему свой ум, свое остроумие, свой дух; при помощи ума и привычки рассуждать легче всего прожить жизнь, уготовить себе наилучшую долю, приятнейшую жизнь. Они признают, таким образом, что наилучшее орудие человека в борьбе против мира — *дух*. Поэтому они придают такое значение диалектической изворотливости, находчивости, искусству вести споры и т. д. Они возвещают, что

---

\* Послание к Евреям, 11, 13.

\*\* Евангелие от Марка, 10, 29.

дух пригоден против всего. Но они еще далеки от признания святости духа; дух для них — только *средство*, только орудие, такое же, как для детей хитрость и упрямство: их дух — *неподкупный рассудок*.

В наши дни сочили бы это односторонним — рассудочным развитием и прибавили бы: воспитывайте не только рассудок, но и сердце. Это же делал и *Сократ*<sup>6</sup>. Если сердце свободно от своих естественных влечений, если оно полно случайнейшего содержания и как *вожделение*, не прошедшее через критику, остается всецело во власти предметного, то есть если оно — только вместилище разнообразнейших *похотей*, то свободный рассудок неминуемо служит и «злому сердцу» и готов оправдать все, чего жаждет сердце.

Поэтому Сократ и говорит, что недостаточно обращаться к рассудку: во всех случаях все дело в том, *для чего* к нему обращаются. Теперь мы сказали бы: нужно служить добру. А служить добру — значит быть нравственным. Поэтому Сократ — основатель этики.

Софистика, по своему основному принципу, должна была привести к тому, что самый несамостоятельный и самый слепой раб своих похотей мог все-таки быть отличным софистом и с большой изощренностью ума объяснять и применять все на пользу своего грубого сердца. Разве существует что-либо, для чего нельзя было бы придумать «достаточного основания» и чего нельзя было бы отстоять?

Вот почему Сократ говорит: будьте «чисты сердцем», если хотите, чтобы почитали ваш ум. С этого момента начинается второй период греческого освобождения духа, период *сердечной чистоты*. Первый период софисты завершили тем, что провозгласили всемогущество рассудка. Но сердце было по-прежнему *склонно к мирскому*, оставалось рабом мира, было во власти мирских желаний. Грубость сердца и нуждалась в воспитании: началась пора *воспитания сердца*. Но как его воспитать? Рассудок — одна сторона духа — научился свободно играть со всяким содержанием, и этому же должно научиться и сердце: все *мирское* должно смириться перед ним, так что в конце концов семья, община, отечество и т. п. отвергаются во имя сердца, то есть во имя *блаженства*, сердечного блаженства.

Ежедневный опыт подтверждает, что то, от чего рассудок

уже давно отказался, заставляет сердце биться еще много лет. Так рассудок софистов настолько победил старое, что оставалось изгнать его только уже из сердца, где он еще продолжал беспрепятственно жить для того, чтобы окончательно исчезла власть его над человеком.

Эту войну старому объявил Сократ, и она была завершена лишь в день смерти старого мира.

Сократ положил начало проверке сердца, анализу всего его содержания. В своих последних и крайних напряжениях древние выбросили из сердца все его содержание, так что оно перестало биться для чего бы то ни было; это было делом скептиков. В пору скептицизма была достигнута такая же чистота сердца, какую софисты отвоевали в свое время рассудку.

Результатом, достигнутым софистами, было то, что рассудок уже ни перед чем *не останавливается*; скептики же достигли того, что сердце *ни от чего не бьется*.

Пока человек кружится в водовороте мирской жизни и опутан мирскими связями — а так оно было до конца древности, потому что сердцу все еще приходилось бороться за независимость от мирского, — до тех пор он еще не дух — дух бесплотен и не имеет отношений с миром и с плотским, для него не существует ни мира, ни естественных уз, а есть только духовное и духовные узы. Поэтому человек должен был сначала сделаться таким беспощадным, таким отчужденным от чего бы то ни было, каким он рисуется в скептическом понимании жизни, таким равнодушным к миру, что его не тронуло бы даже его крушение, тогда только он может почувствовать себя вне мира, то есть духом. И результат гигантской работы древности и состоит в том, что человек познал себя как существо вне всяких связей, вне мира — то есть как *дух*.

Тогда только, после того, как все мирские заботы оставили его, он становится для себя все во всем, тогда он сам для себя — дух для духа, или яснее: тогда он заботится только о духовном.

В христианских началах — змеиной мудрости и голубиной невинности — так завершены обе стороны античного духовного освобождения, рассудок и сердце, что они вновь кажутся юными и новыми и что их уже не может смутить мирское, мир и природа.



Итак, древние вознеслись к *духу* и стремились стать *духовными*. Но человек, который хочет предьявлять себя как дух, видит перед собой совершенно иные цели, чем те, которые он ставил себе до того; его влечет к целям, соответствующим действительно духу, а не только уму или *прозорливости*, стремящейся только овладеть тем, что есть. Дух занят только духовным, он ищет во всем «следы духа»: для *верующего* духа «все исходит от Бога» и интересуется им лишь постольку, поскольку оно обнаруживает это происхождение; для *философского* духа все отмечено печатью разума и интересуется им лишь постольку, поскольку он может открыть в нем разум, то есть духовное содержание. Значит, древние напрягали не дух, так как он не имеет дела ни с чем *недуховным*, ни с чем *вещественным*, а занят исключительно тем, что *за* и *над* всем *вещественным* — с *мыслями*; они еще не обладали духом: они только стремились обрести его, боролись за него и точили его против своего могущественного врага, против чувственного мира (но что бы могло быть для них не чувственным, когда и Иегова или языческие боги были еще далеки от понятия «Бог есть дух», когда место земного отечества не заняла еще «небесная родина»); они обостряли против чувственного мира ум, прозорливость. Евреи, эти скороспелые дети древности, и теперь еще не пошли дальше этого при всей своей изощренности и силе ума и рассудка, который легко овладевает всем предметным и подчиняет его себе, они не могут обрести *дух, который ни во что не ставит предметное*.

Христианин имеет духовные интересы, потому что он позволяет себе быть *духовным* человеком; еврей даже не понимает этих интересов в их чистоте, потому что он не позволяет себе *не придавать ценности* предметному. Он не может возвыситься до чистой *духовности*, такой, как она выражается в области религии, например в единоспасительной, то есть спасительной без дел *вере* христиан. *Бездуховность* отделяет навсегда евреев от христиан, ибо бездуховному непонятен духовный, так же как для духовного презренен бездуховный. Евреи же обладают только «духом мира сего».

Античная прозорливость и глубокомыслие так далеки от духа и духовности мира, как земля от неба.

Кто чувствует себя свободным духом, того не давит и не

страшит ничто из относящегося к миру сему, ибо он ко всему этому равнодушен; чтобы чувствовать тяжесть земного, нужно придавать ему *значение*, то есть быть привязанным к «жизненному». А тот, для кого главное — чувствовать и сознавать себя «свободным духом», тому не важно, что ему при этом плохо живется, тот вообще не задумывается о том, как устроиться, чтобы жить свободно или как можно больше наслаждаться. Неудобства жизни, зависящей от предметного, ему не мешают, потому что он живет только духовно и духовной пищей, в остальном он, едва сам это сознавая, только питается, проглатывает пищу, а когда пища выходит, то, хотя и умирает телесно, но как дух сознает себя бессмертным и смыкает глаза с молитвой или с мыслью. Его жизнь занята духовным; она состоит всецело в том, что он *мыслит*, — до остального ему нет дела. Как бы он ни занимался духовным — в молитве, в созерцании или в философском познании, — его дело всегда сводится к мышлению, и вот почему Декарт<sup>7</sup>, для которого это наконец стало вполне ясным, мог построить формулу: «Я мыслю, следовательно, я существую». Мое мышление, говорит он в этих словах, и есть мое существование или моя жизнь; я живу только тогда, когда живу духовно, только как дух я действительно существую, или же я — насквозь дух и не что иное, как дух. Несчастный Петер Шлемиль, потерявший свою тень, — портрет такого человека, превратившегося в дух, ибо тело духа не отбрасывает тени. До чего у древних все было по-иному! Как бы сильно и мужественно они ни боролись против власти предметного, самую эту власть они все-таки должны были признавать и только защищали, как могли, свою *жизнь* от нее; дальше они не шли. Только гораздо позже они узнали, что их «истинная жизнь» была не борьба против власти земного, а «духовное», «отрекшееся» от земного, и когда они это узнали, то стали христианами, то есть «новыми», новаторами по отношению к древним. Но отвергнувшая земное духовная жизнь не черпает уже пищи из природы, а «живет только мыслями», и потому это уже не «жизнь», а — *мышление*.

Не следует, однако, думать, что древние жили *без мыслей*, так же как не следует представлять себе самого духовного человека таким, как будто он мог быть безжизненным. Напротив, у них были мысли обо всем — о мире, о людях, о богах и

так далее; они ревностно стремились все это постичь, ясно познать. Но они не знали *мысли*, хотя и думали о многом и «терзались своими мыслями». Нужно только противопоставить им христианское изречение: «Мои мысли — не ваши мысли, и насколько небо выше земли — настолько мои мысли выше ваших», а также вспомнить, что сказано выше о наших мыслях в детстве.

Чего же искала древность? Истинной *жизнерадостности* наслаждения *жизнью*! Это сводится в конце концов к «истинной жизни».

Греческий поэт Симонид поет: «Здоровье — благороднейшее благо смертного, следующее за ним благо — красота, третье — богатство, достигнутое без обмана, четвертое — веселье в кругу молодых друзей». Все это *жизненные блага*, радости жизни. И Диоген Синопский<sup>8</sup> стремился только к истинному наслаждению жизнью, которое и открыл в наибольшем сокращении потребностей. И Аристипп<sup>9</sup> только к этой цели и стремился, когда открыл, что истинный источник *жизнерадостности* в умении быть бодрым и веселым во всех обстоятельствах. Все они старались обрести светлую, безмятежную *бодрость* и *веселость*, все они хотели, чтобы «жилось приятно».

Стоики хотели воплотить идеал *мудреца*, человека, преисполненного *жизненной* мудрости, человека, который *умеет жить*, то есть создать мудрую жизнь; источник этой мудрости они видят в презрении к миру, в жизни ограниченной, не ищущей расширения, в жизни без дружеского общения с миром, — в *обособленной жизни*, в жизни как жизни, а не как общении с другими: только сам стоик *живет*, все остальное для него мертво. Эпикурейцы же, напротив, стремятся к жизни, полной движения.

Древние требуют — так как им хочется «жить приятно» — *довольства*; евреи главным образом стремятся к долгой жизни, на которой почил бы благословение детьми и достатком; стремятся к эвдемонизму<sup>10</sup>, к благополучию в различнейших видах. Демокрит<sup>11</sup>, например, прославляет «спокойствие духа», при котором «живется спокойно, без страха и волнения».

Он хочет этим сказать, что спокойствием духа можно скорее всего уготовить себе хороший жребий и лучше всего прожить жизнь. Но так как он не может освободиться от

мирского и потому именно не может, что все его силы направлены на то, чтобы освободиться от жизни, то есть чтобы *оттолкнуть мирское* (причем необходимо должны оставаться отталкивающий и отталкиваемое, ибо иначе не было бы отталкивания), то он в лучшем случае достигает высшей степени освобождения и отличается от менее освобожденных только степенью, только количественно. Если бы даже он достиг такой степени умерщвления земных чувств, что только однообразно шептал бы словечко «Брама», то все же, по существу, мало отличался бы от человека, живущего внешними чувствами.

Даже стоицизм и стойкие добродетели сводятся к тому, чтобы отстоять себя против мира, и этика стоиков — это их единственная наука, так как о духе они высказали только то, как он должен относиться к миру, а о природе (физике) только то, что мудрец должен отстоять себя против нее, — не учение о духе, а учение об отталкивании от себя мира и самоутверждении против мира. А самоутверждение стоиков заключается в «непоколебимости и жизненном хладнокровии», то есть в истинно римских добродетелях.

Далее этой *жизненной мудрости* не пошли и римляне — Гораций, Цицерон и т. д.

*Благополучие* (гедонизм) эпикурейцев — та же *жизненная мудрость*, какую проповедовали стоики, только более обманная. Они учат только другому *обращению* с миром, умному образу действий относительно мира: мир должно обманывать, ибо он — мой враг.

*Полный* разрыв с миром осуществляют *скептики*. Все мое отношение к миру «не истинно и не имеет никакой цены». Тимон<sup>12</sup> говорит: «Ощущения и мысли, которые мы черпаем из мира, не содержат в себе никакой истины». «Что есть истина!» — восклицает Пилат<sup>13</sup>. Мир, по учению Пиррона<sup>14</sup>, ни добр, ни зол, ни красив, ни уродлив и т. д.: все это *предикаты*, которые я ему придаю. Тимон говорит: «Само по себе ничто ни хорошо, ни дурно; это человек *думает* так или иначе о вещах. Для отношения к миру остаются атараксия (невозмутимость) и афазия (онемение, или, другими словами, обособленность, *углубление в себя*). В мире «нельзя познать истину»: все противоречит одно другому, суждения обо всем безразличны — хорошее и дурное одинаковы, и то, что один считает хорошим,

то другому кажется дурным; познания «истины» нет, и остается только *непознающий человек, человек*, который не находит в мире ничего для познания; этот же человек равнодушен к миру, в котором нет для него истины».

Так древность решает относительно *мира предметного*, относительно мирового порядка, мирового целого. К мировому порядку, однако, относятся не только природа, но и все отношения, в которые природа ставит человека, например семейные, общинные, короче говоря, так называемые естественные узы. *Миром духа* начинается христианство. Человек, который еще стоит *вооруженный* против мира, принадлежит к древним, он еще *язычник* (к этой категории относится и еврей как нехристианин); только тот человек, которым руководит лишь его «душевное желание», его участие во всем, его *дух*, тот — новый, тот — *христианин*.

Так как древние стремились *преодолеть мир* и освободить человека от тяжких, опутывающих его цепей взаимоотношений со всем *другим*, то в конце концов они пришли к разложению государства и предпочтению всего частного. Общественные, семейные и т. д., будучи *естественными* отношениями, являются тягостными препятствиями, ограничивающими мою *духовную свободу*.

## НОВЫЕ

«Итак, кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое»\*.

Если выше сказано: «Для древних истиной был мир», то теперь мы должны сказать: «Для новых истиной был дух», но и здесь, как и там, необходимо добавить: истиной, неистинность которой они стараются познать и наконец познают.

Такое же развитие, какое намечалось в древности, можно проследить и в христианстве: в период, предшествовавший дореформационной эпохе, *рассудок* был в плену у христианских догматов, а в предреформационный век он поднялся до *софистики* и стал вести еретическую игру со всеми догматами веры. При этом считалось, особенно в Италии и при римском

---

\* Второе послание к Коринфянам, 5, 17.

дворе, что если только душа настроена по-христиански, то рассудок пусть поступает, как угодно.

И еще задолго до реформации так привыкли к хитроумным «перебранкам», что Папа и большинство других считали и диспуты Лютера сначала простой «монашеской перебранкой». Гуманизм соответствует софистике, и так же, как греческая жизнь достигла наиболее пышного расцвета при софистах (век Перикла), так и наиболее блестящим был именно период гуманизма, или, как его тоже можно назвать, макиавеллизма (книгопечатание, открытие Америки и т. д.). Сердца людей тогда еще далеко не стремились освободиться от христианского содержания.

Но реформация, как Сократ, взялась за воспитание *сердца*, и с тех пор заметно ослабело христианство в сердцах. Тем, что Лютер научил принимать дело христианства ближе к сердцу, этот шаг реформации неминуемо привел к тому, что и сердце облегчилось от тяжелого груза христианства. Сердце становилось со дня на день все менее христианским и теряло занимавшее его содержание, пока наконец ему ничего не осталось, кроме пустой *сердечности*, самой общей любви, любви к человеку, сознание свободы «самосознания».

Этим христианство завершилось, так как сделалось пустым, омертвевшим и бессодержательным. У него уже не осталось никакого содержания, против которого не восстало бы сердце, разве только если бы оно пробралось в него бессознательно, помимо нашего «самосознания». Сердце *беспощадно* критикует, обрекая на смерть все, что хочет вкрасться в него, и не способно ни на какую дружбу, ни на какую любовь, кроме только бессознательной, захватившей его врасплох. Да что и любить в людях, если все они «эгоисты», если никто из них не *истинный* человек, то есть не *исключительно дух*! Христианин любит только дух, но что стало бы с человеком, который бы действительно был только духом?

Любовь к человеку с кровью и плотью была бы уже не «духовной» сердечностью, а изменой «чистой» сердечности, «теоретическому интересу». Не следует ведь представлять себе чистую сердечность как добродушие, побуждающее тепло пожать руку всякому; напротив, чистая сердечность ни к кому не сердечна: это только теоретическое участие, близость к челове-

ку как к человеку, а не личности. Личность ей противна, потому что она «эгоистична», потому что она не идея человека, не человек в идее. А теоретический интерес может относиться только к идее. Для чистой сердечности, или для чистой теории, люди существуют только для того, чтобы их критиковать, осмеивать и до конца презирать: они для него, как и для фанатического попа, нечисть и грязь.

Дойдя до этого крайнего обострения сердечности, очистившейся от всяких интересов, мы наконец приходим к тому, что дух, то есть то единственное, что любит и христианин, — ничто, или, что дух — ложь.

То, что здесь изложено сжато и может быть еще не понятно, то, надеюсь, выяснится при дальнейшем изложении.

Примем же оставленное древними наследство и, как усердные труженики, сделаем из него все, что можно из него сделать. Мир лежит у наших ног, отвергнутый нами, глубоко под нами и нашим небом, которого не достигают более мощные руки мира и куда не доходит его одурманивающее дыхание. Как бы мир ни казался соблазнительным, он может только ослепить наши *чувства*, дух же он не обманет. Познав то, что за всем предметным, дух в то же время поднялся и *над предметным*, освободился от его оков, перестал быть рабом, стал потусторонним, свободным. Так говорит «духовная свобода».

Духу, который после долгих усилий освободился от мира, внемирному духу, после утраты мира и мирского остается только дух и духовное.

Но так как он только отрекся от мира и сделался *свободным от него* существом, не сумев, однако, действительно уничтожить его, то он остается для духа несдвигаемой преградой, чем-то опороченным, а так как, с другой стороны, он ничего, кроме духа и духовного, не знает и не признает, то в нем остается постоянная жажда одухотворить мир, искупить его греховность. Поэтому он, как юноша, носится с мечтами об искуплении мира, об его исправлении.

Древние служили, как мы видели, природному, мирскому, естественному мировому порядку, но беспрестанно вопрошали себя, не могут ли они освободиться от этого служения; и когда они смертельно устали от вечно возобновляемых попыток возмущения, то среди их последних вздохов родился *Бог*,

«преодолевший мир». Все их действия были только *житейской мудростью*, стремлением познать мир и подняться над ним. А в чем состояла мудрость многих последующих веков? Что хотели постичь новые? Не мир, так как это было делом древним, а Бога, «который есть дух» и все, что относится к духу, все духовное. Но деятельность духа, который исследует даже глубины божества, это — *Богословие*. Если древние не дали ничего, кроме житейской мудрости, то и новые не шли и не идут дальше богословия. Мы впоследствии увидим, что даже новейшие возмущения против Бога — не что иное, как крайние напряжения «богословия», то есть богословские мятежи.

### ДУХ

Царство духа необозримо велико, духовного бесконечно много: посмотрим же, что такое собственно дух, это наследие древних.

Дух произведен на свет в родовых муках древностью, которая однако, сама не могла выразить себя как дух; она могла родить дух, а говорить он должен был сам. Только «родившийся Бог, сын человеческий» провозглашает, что *дүх*, то есть он, Бог, не имеет касательства ни к чему земному, ни к каким земным обстоятельствам, что он весь в духе и в духовных отношениях.

Разве мое не истребимое никакими ударами жизни мужество, моя непреклонность и мое упорство — уже всецело дух, ввиду того, что мир с ними ничего не может поделаться? Но в таком случае дух был бы еще во вражде с миром и все его действия ограничивались бы тем, чтобы не поддаваться ему, не быть побежденным. Нет, прежде чем он не будет занят исключительно собой, прежде чем он не ограничится исключительно *своим* духовным миром, он еще *не свободный* дух, а только «дух мира сего», прикованный к нему. Дух становится свободным, то есть действительно духом, только в своем *собственном мире*; в «этом», земном мире он чужой. Только через посредство духовного мира дух становится действительно духом, ибо «сей мир» его не понимает и не умеет удержать у себя «Деву из чужбины».

Но откуда взяться этому духовному миру? Он может возникнуть только из самого духа. Нужны откровения духа и слова, которые он произносит, откровения, в которых он себя



раскрывает, это — *его* мир. Как фантазер живет только в видениях, им же созданных, имея *свой* мир, как безумец создает свой собственный мир грез, без которого он и не был бы безумцем, так дух должен сотворить себе свой мир духа, и пока этого не произойдет, до тех пор он не дух.

Таким образом, духом делают его же творения, и по его творениям узнают творца: в них он живет, они — его мир.

Так что же такое *дух*? Он — творец духовного мира. И в тебе, и во мне также только тогда признают дух, когда увидят, что мы присвоили себе духовное, то есть мысли, хотя бы и внушенные нам другими, но получившие жизнь в нас. Ибо, пока мы были детьми, нам могли бы внушать самые возвышенные мысли, и мы все-таки не хотели и не были бы в состоянии возродить их в себе. Таким образом, и дух только тогда действительно дух, когда он создает духовное: он действителен только вместе со своим творением, то есть духовным.

Так как мы узнаем его по его творениям, то вопрос, каковы эти творения. Творения, или дети духа, не что иное, как — духи.

Если бы я имел дело с евреями, действительно коренными евреями, то должен бы остановиться теперь и оставить их перед этой тайной — они уже около двух тысяч лет стоят перед нею, не веря в нее и не познавая ее. Но ты, мой любезный читатель, наверное, хотя бы нечистокровный еврей — таковой не забрался бы со мной так далеко, — и мы можем пройти вместе еще кусок пути, пока и ты, быть может, повернешься ко мне спиной за то, что я смеюсь тебе в лицо.

Если бы тебе кто-нибудь сказал, что ты — всецело дух, ты бы коснулся своего тела и не согласился с говорившим, более того, ты бы возразил ему: у меня есть дух, но я живу не только как дух, я человек с плотью. И ты бы отделил *себя* от «своего духа». «Но, — ответит тот, — назначение твое, хотя ты теперь и находишься еще в оковах плоти, стать некогда «блаженным духом». И как бы ты ни представлял себе вид этого твоего духа в будущем, одно несомненно, что ты со смертью лишишься этой плоти, себя же, то есть свой дух, сохранишь навеки. Таким образом, твой дух — вечное и истинное в тебе, а плоть — только посястороннее жилище, которое ты оставишь и, быть может, обменяешь на другое».

Ну, вот ты ему и поверил. Теперь ты не только дух, но когда

тебе и в грядущем придется покинуть смертную оболочку, то придется обходиться без плоти, и поэтому необходимо заранее предвидеть все это и вовремя позаботиться о своем настоящем «я». «Какая польза была бы человеку, если бы он весь мир завоевал себе, но причинил вред душе?»

Предположим даже, что сомнения, возникшие в течение времен против христианских догматов веры, давно лишили тебя веры в бессмертие твоего духа; одно положение ты все же оставил в силе, и к одной истине ты все еще привержен, это — что дух лучшая часть твоего «я» и что духовное имеет на тебя большие права, чем все другое. Несмотря на весь твой атеизм, ты сходишься с верующим в бессмертие в пылу борьбы против эгоизма.

Но кого ты считаешь эгоистом? Человека, который, вместо того, чтобы служить идее, то есть духовному, и приносит ей в жертву свою личную выгоду, служит именно выгоде. Хороший патриот, например, приносит свои жертвы на алтарь отечества, а совершенно бесспорно, что отечество — идея: для не способных мыслить животных или для несмышленных детей не существует ни отечества, ни патриотизма. Таким образом, если кто-нибудь не хороший патриот, то этим он проявляет эгоизм по отношению к своей родине. И так в бесконечном множестве других случаев: кто пользуется какими-либо преимуществами в человеческом обществе, тот грешит против идеи равенства, кто проявляет власть, того бранят эгоистом, грешащим против идеи свободы, и т. д.

Ты потому презираешь эгоиста, что он отдает предпочтение личному перед духовным и заботится о себе, когда тебе хотелось бы, чтобы он действовал во имя какой-нибудь идеи. Вы отличаетесь тем, что ты ставишь в центре всего дух, он же — самого себя; или же тем, что ты раздваиваешь свое «я» и провозглашаешь «свое настоящее «я», дух, повелевателем более ничтожного остатка; ему нет дела до этого раздваивания, и он удовлетворяет, как ему хочется, свои духовные и материальные потребности. Ты думаешь, что ополчился только против тех, у кого совсем нет духовных интересов; на самом деле ты проклинаешь всех, которые не считают духовные интересы «истинным и самым высоким в себе». Ты так далеко заходишь в своем рыцарском служении этому прекрасному, что провозглашаешь

его единственной красотой в мире. Ты живешь *не для себя*, а для *твоего духа* и того, что относится к духу, то есть идее.

Так как дух существует как таковой только тогда, когда творит духовное, то взглянем на его первое творение. После первого уже следует естественное дальнейшее народжение существ, так же как мифологии нужно было создать только первых людей, а дальнейшие поколения уже умножились сами. Но первое создание должно возникнуть «из ничего», то есть дух не имеет, творя его, ничего, кроме себя самого, или, вернее, он еще не имеет себя, а должен себя создать: его первое создание — он сам, *дух*. Как оно ни звучит мистично, однако мы это переживаем в повседневном опыте. Можешь ли ты стать мыслящим, прежде чем будешь думать? Тем, что ты создаешь первую мысль, ты создаешь себя, мыслителя, ибо ты не думаешь, прежде чем не подумаешь. Ведь только пение делает тебя певцом, только речь — говорящим человеком; точно так же только созидание духовного делает тебя духом.

Но так же, как ты отличаешь *себя* от мыслящего, поющего или говорящего тебе, точно так же ты отличаешь себя от духа и ясно чувствуешь, что ты — еще нечто другое, кроме духа. Но так же, как мыслящее «я» ничего не видит и не слышит в упоении мышления, так тебя охватывает упоение духа, и ты из всех сил стремишься стать всецело духом и исчезнуть в духе. Дух твой — *идеал*, недостижимое, дух называется твоим Богом, «Бог есть дух».

Ты — борец против всего, что не дух, и поэтому ты ополчаешься против *себя самого*, чувствуя в себе остаток недуховного. Вместо того, чтобы сказать: «Я — *более* чем дух», ты говоришь с сокрушением: «Я — *менее* чем дух, и дух, чистый дух, или такой дух, который только дух, я могу лишь мыслить, но быть им не могу; а так как я не могу им быть, то дух нечто другое: он существует как другой, которого я зову Богом».

Отсюда естественно следует, что дух, который должен существовать как чистый дух, должен быть потусторонним: ибо, если не я этот дух, то он может быть только *вне меня*. Чистый дух, дух как таковой может быть только вне человека, только по ту сторону человеческого мира: он должен быть не земным, а небесным.

Только из этого раздвоения между «я» и духом, только

потому что «я» и дух вовсе не разные названия одного и того же, а разные названия для очень разного, только потому, что я — не дух и дух — не я, только отсюда выводится совершенно тавтологически неизбежность того, что дух — потусторонен, то есть он — Бог.

Отсюда следует также, что то освобождение, о котором пишет Фейербах в «Сущности христианства», чисто теологическое, богословское. Он говорит, что мы ошиблись в своей собственной сущности и потому искали ее в потустороннем. Теперь же, когда мы убедились, что Бог — только наша человеческая сущность, мы бы должны были признать его снова своим и вернуть из потустороннего в наше здешнее бытие. Бога, который есть дух, Фейербах называет «нашей сущностью». Как же мы можем допустить, чтобы «наша сущность» нам противопоставлялась, чтобы мы расчленились на существенное и несущественное «я»? Ведь мы этим возвращаемся в прежнее грустное состояние: нас выгнали из самих себя.

Но что мы выиграем, если для разнообразия переселим божественное, стоящее вне нас, внутрь себя? *Разве мы* — то, что в нас? Нет, так же, как мы — не то, что вне нас. Я — не мое сердце, так же как я — не моя возлюбленная, которую считаю своим «вторым «я»». Именно потому что *мы* не дух, который живет в нас, именно потому мы должны были поместить его вне нас: он не был нами, не сливался с нами воедино, и поэтому мы не можем представить себе его существующим иначе, как именно вне нас, по ту сторону нас, потусторонним.

Вооружаясь силой *отчаяния*, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, — о нет! — а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением вовлечь его, давно желанного, вечно далекого, с его неба и навеки сохранить у себя. Разве это не борьба последнего отчаяния, борьба не на жизнь, а на смерть, и в то же время разве это не христианская тоска и жажда потустороннего? Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет притянуть его к себе и заставить сделать «посюсторонним»! И с тех пор весь мир кричит — одни с большей, другие с меньшей сознательностью, — что главное — это то, что «здесь», что небо должно спуститься на землю, и царство небесное осуществиться уже здесь.

Противопоставим вкратце теологическую точку зрения Фейербаха и наше возражение на нее. «Сущность человека — *высшая сущность*; высшая же сущность, хотя и называется в религии *Богом* и рассматривается как *вещественное* существо, в действительности же это только истинная сущность человека. Поворотный пункт всемирной истории заключается, следовательно, в том, что отныне для человека должен представляться Богом не Бог, а человек\*.

Мы отвечаем на это следующее: «Высшее существо, конечно, сущность человека, но именно потому, что это *его сущность*, а не он сам, то совершенно безразлично, видим ли мы эту сущность вне человека и созерцаем ее как «*Бога*» или же находим в нем и называем «сущностью человека» или «человеком». Я — ни Бог, ни «человек», ни высшее существо, ни моя сущность, и поэтому, по сути, все равно, считаю ли я, что сущность во мне или вне меня. И мы действительно всегда мыслим высшее существо в двух потусторонностях: во внутренней и во внешней вместе, ибо «дух Божий» по христианскому воззрению — также «наш дух» и «живет в нас»\*\*. Он живет в небе и живет в нас. Мы, жалкие создания, только его «жилища», и если Фейербах разрушает еще и его небесное жилище и заставляет его со всем скарбом переселиться в нас, то мы, его земное жилище, будем уже слишком загромождены.

После этого вступления, которое мы, если бы вообще стремились к точности и аккуратности, должны были бы поместить дальше, вернемся к первому созданию духа — к самому духу.

Дух — нечто другое, чем «я». Но что же это другое?

#### ОДЕРЖИМЫЕ

«Видал ли ты когда-нибудь привидения?» — «Нет, я не видал, но моя бабушка видала». Вот так и со мной. Я тоже никаких привидений не видел, но моей бабушке они постоянно попадались под ноги, и, веря честности бабушек, мы верим в существование духов.

Но ведь у нас были также дедушки, которые всегда

---

\* Фейербах Л. Сущность христианства (М.: Мысль, 1965, с. 308.— *Ред.*)

\*\* Например, Послание к римлянам, 8, 9; Первое послание к Коринфянам, 3, 16; Евангелие от Иоанна, 20, 28 и много других мест.

пожимали плечами, как только бабушки рассказывали о привидениях. Да, эти неверующие люди просветительской эпохи принесли много вреда благодушной старой вере! Мы это теперь чувствуем. Что лежит в основе теплой веры в привидения, как не вера в «существование духовных существ вообще», и ведь эта вера должна роковым образом пошатнуться, если допустить, чтобы дерзкие люди колебали веру в привидения. Какой удар получила самая вера в Бога, когда исчезла вера в привидения, это романтики почувствовали совершенно ясно, поэтому они старались отвлечь роковые последствия не только попытками воскресить сказочный мир, но затем в особенности посредством «вторжения высшего мира», своими сомнамбулами, ясновидящими и т. д. Наивные верующие люди и отцы церкви не подозревали, что вместе с верой в привидения исчезнет и почва у религии и что она окажется висящей в воздухе. Кто не верит более в привидения, тому стоит только идти последовательно дальше в своем неверии, чтобы понять, что вообще за видимым не скрывается никакой отдельной сущности, нет никакого призрака или — случайно это выражается тем же словом — никакого «духа».

«Духи существуют!» Оглянись в мир и сам скажи, не глядит ли на тебя отовсюду дух? Из цветка, маленького очаровательного цветка, глядит дух Творца, создавшего его изумительную форму, звезды возвещают о духе, который разместил их в стройном порядке, с горных вершин веет дух величия, из вод вздымается с ревом дух тоски — из человека говорят миллионы духов. Пусть проваливаются горы, пусть увядают цветы и разрушаются звездные миры, пусть умирают люди — что в гибели этих видимых тел? Дух, «невидимый» дух — вечен.

Да, во всем мире есть духи и привидения. Но разве только *в нем*, внутри его? Нет, сам мир, «нечист», насквозь жуткий, он — блуждающая оболочка духа, он — призрак. Ведь привидения — не что иное, как мнимая телесная оболочка, которая в сущности — дух. Ну, а мир «суетный», «бренный»? Он — только обманывающее взор «видение». Истинное же в нем — дух, он — видимая оболочка духа.

Оглянись поблизости и погляди вдаль — всюду тебя окружает мир *привидений*: повсюду «явления» или видения. Все, что «является» тебе, только отражение живущего внутри

духа, только призрачное «явление»; мир для тебя — только «мир явлений», за которым находится дух. Ты «видишь духов».

Не думаешь ли ты, однако, сравнить себя с древними, которые всюду видели богов? Боги, милый человек нового мира, не духи: боги не сводят мир только к иллюзии и не превращают его в дух.

Для тебя же весь мир сделался одухотворенным, превратился в загадочное привидение, поэтому не удивляйся, если ты точно так же и в себе находишь только призрак. Ведь твой дух тоже только является в твоём теле, так как ведь только дух — истинное и действительное, а тело — «бренное, суетное» или же только «призрак». Разве мы все не привидения, страшные привидения, которые жаждут «искупления», разве мы не «духи»?

С тех пор, как появился в мире дух, с тех пор, как «слово стало плотью», с тех пор мир преобразился в дух, с тех пор он заколдован и сделался призраком.

В тебе есть дух, ибо у тебя есть мысли. Что такое твои мысли? Духовные существа. Значит, они не предметны? Нет, они дух предметного, суть предметного, нутро — идея. Так, значит, то, что ты думаешь, не только твоя мысль? Напротив, это действительное, единственно истинное на земле, это сама правда; если я только мыслю правдиво, то я мыслю правду. Я могу, конечно, обманываться относительно истины и *не узнать ее*, но если я верно *познаю*, то предмет моего познания — истина. Так ты, значит, стараешься всегда и всюду познавать истину? Истина священна для меня. Может, конечно, случиться, что мне какая-нибудь истина покажется несовершенной и я заменю ее лучшей, но самую истину как таковую я не могу уничтожить. В истину я *верю*, потому я и исследую ее; выше нее нет ничего, она — вечная.

Истина священна и вечна, она — священное вечное. Тебе же, если ты преисполняешься этой святыней и отдаешься ее руководству, она освящает. Но это святыня не для твоих внешних чувств, и ты своими чувствами никогда не откроешь и следов ее: это святыня для твоей веры или, еще точнее, для твоего *духа*, ибо она духовная, она дух — дух для духа.

Вовсе не так легко устранить священное, как некоторые

полагают теперь, отказавшись навсегда произносить это «недобающее слово». Если меня называют *с укормом* «эгоистом» в каком бы то ни было отношении, то это предполагает мысль о чем-нибудь другом, чему я должен был бы более служить, чем себе, и что должно было бы стать для меня важнее всего, короче, о чем-то, в чем я должен был бы искать свое истинное спасение — мысль о «священном». Пусть это священное и кажется человеческим, пусть оно даже будет человеческим, это не лишает его священности, а в крайнем случае только превращает из надземного в священное на земле, из божественного — в человеческое.

Священное существует только для такого эгоиста, который сам себя не признает, для *несвободного эгоиста*, для того, который всегда заботится только о своем, но не считает себя высшим существом, который служит только себе и думает, что служит другому, который не знает ничего выше себя и в то же время мечтает о высшем, — словом, для эгоиста, который не хотел бы быть эгоистом и унижает себя борьбой против своего эгоизма, причем унижает себя только с целью «возвыситься», опять-таки для удовлетворения своего эгоизма. Так как он хотел бы перестать быть эгоистом, то он ищет на небе и земле высших существ, которым бы он мог служить и приносить себя в жертву; но как ни убивает он свою плоть, ни бичует себя, он делает это все же для самого себя, и столь осуждаемый всеми эгоизм не покидает его. Я поэтому называю его необходимым эгоистом.

Его усилия и старания освободиться от самого себя — только плохо понятное стремление к самоуничтожению. Если ты связан с минувшим временем, если должен болтать сегодня, потому что болтал вчера, если не можешь преображаться каждую минуту, ты в рабских оковах, ты застыл. Поэтому за каждой минутой твоего бытия тебя манит живое мгновение будущего и, развиваясь, ты освобождаешься «от себя», то есть от своего «я» прежней минуты. Таков, каким ты бываешь каждую минуту, ты свое создание, и именно в этом «создании» ты не хочешь потерять себя, творца. Ты — более высокое существо, чем ты сам, и сам себя превосходишь, но то, что ты выше, чем ты действительно есть, то есть что ты не только создание, но вместе с тем и твой творец, этого ты, как



несвободный эгоист, не признаешь, и поэтому «высшая сущность» для тебя нечто чужое. Всякая высшая сущность, например истина, человечество и т. д., — сущность, стоящая *над нами*.

Характерный признак «священного» — его чуждость. Во всем священном есть нечто «жуткое», то есть чужое; в его сфере нам неуютно, мы не у себя. То, что для меня свято, уже не *мое собственное*; если бы, например, я не считал священной собственность других, то смотрел бы на нее как на *свою* и при случае присвоил бы ее себе. И наоборот, если лицо китайского императора для меня священно, то оно остается чуждым моему взору, и я закрываю глаза при его виде.

Почему неопровержимая математическая истина, которую в обычном смысле слова можно даже назвать вечной, все-таки не священна? Потому что она не добыта путем откровения, она — не откровение высшего существа. Понимать под истинами, которые даны откровением, только так называемые религиозные истины было бы большим заблуждением, это значило бы совершенно не понимать всей широты понятия «высшее существо». Атеисты насмеются над высшим существом, которому также поклоняются под названием «высочайшего», или *être suprême*, и повергают в прах одно за другим «доказательства его бытия»; они не замечают при этом, что уничтожают старое только из стремления к еще более высокому существу, только для того, чтобы освободить место для нового. Разве «человек» — не более высокое существо, чем единичный человек, и не следует ли почитать все истины, права и идеи, вытекающие из понятия о человеке, как откровения этого понятия, то есть считать их священными? Если бы даже мы и опровергли некоторые из установленных этим понятием истин, то это свидетельствовало бы только о нашем заблуждении, но не принесло бы никакого ущерба самому понятию святости и не отняло бы священности у тех истин, которые «с правом» могут считаться откровениями о человеке. «Человек» — нечто, стоящее над отдельным человеком, будучи «его сущностью», он, в сущности, не *его* сущность, ибо она должна была бы быть такой же отдельной, как он; это, напротив, общее и «высшая», и для атеиста «высочайшая сущность». И подобно тому, как божест-

венные откровения не были написаны собственноручно Богом, а провозглашались «орудиями Господними», то и новое высшее существо не само записывает свои откровения, а доводит их до нашего сведения через посредство «истинных людей». Но эта новая сущность являет большую духовность, чем старый Бог, ибо последнего все-таки представляли в виде какой-то фигуры, имеющим своего рода плоть, новая же сущность сохраняет абсолютную духовность, и ей не присочинили особой материальной плоти. Вместе с тем, однако, она не лишена плоти, которая даже еще более соблазнительна ввиду ее большей естественности: она ни более ни менее как всякий человек с плотью или же «человечество», или «все люди». Призрачность духа в видимой оболочке снова становится очень плотной и общепонятной.

Священно, значит, высшее существо и все, в чем это высшее существо проявляет или проявит себя; освящены же те, которые признают эту высшую сущность вместе со всем к ней относящимся, то есть вместе с откровениями. Святое освящает, со своей стороны, того, кто перед ним преклоняется, и он путем преклонения становится сам святым и освящает все, что делает: святая жизнь, святые мысли и дела, писания и помыслы и т. д.

Спор о том, что почитать высшим существом, имеет значение постольку, поскольку самые ожесточенные противники соглашались в главном, в том, что есть высокое существо, которому должно поклоняться. Если бы кто-нибудь стал снисходительно подсмеиваться над всей этой борьбой за высшее существо, например христианин при споре шиита с суннитом или брамина с буддистом, то гипотеза о высшем существе показалась бы бессмысленной и спор на этой почве — пустой игрой. И кого в таком случае признать высшим существом — единого ли или триединого Бога, лютеровского ли Бога или *être suprême*, или вовсе не Бога, а «человека», — это уже совершенно безразлично для того, кто отрицает самое понятие о высшем существе; в его глазах все эти слуги высшего существа вместе взятые — набожные люди, самый яростный атеист не менее чем верующий христианин.

Итак, в области священного первое место занимает высшее существо и вера в это существо, наша «святая вера».

## ПРИЗРАК

Привидения приводят нас в царство духов, в царство «сущностей».

Именно тот таинственный призрак, который мы называем высшим существом, и бродит привидением по миру и ведет свою таинственную «непонятную игру». Узнать, в чем тут дело, *понять этот призрак*, открыть в нем *действительное существование* (доказать «бытие Божие») — этой задачей люди задавались уже тысячи лет. Они терзали себя ужасающей, невыполнимой задачей, безысходной данаидовой<sup>15</sup> работой, пытаясь превратить призрак в непризрачное, недействительное — в действительное, *дух* — в цельную личность, обладающую плотью. За миром существующим они искали «вещь в себе», сущность; за *вещью* они искали *иллюзию*.

Когда заглядывают *в глубь* чего-нибудь, отыскивают *сущность*, то часто находят совершенно иное, чем *казалось*: медовые речи при лживости сердца, торжественные слова при скудомыслии и т. д. Извлекая сущность, тем самым обращают непонятый внешний образ в призрак, в иллюзию. Сущность столь привлекательного, дивного мира для того, кто вглядывается в его основу, — суета, суета — сущность мира (жизнь мира). Тот, в ком развито религиозное чувство, тому нет дела до суетных явлений, тот созерцает только самую сущность и в сущности — истину.

Сущность одних явлений — злая, других — добрая. Сущность человеческой воли — доброта, сущность мысли — истинное и т. д.

То, что сначала казалось существующим, например внешний мир и тому подобное, то теперь кажется внешней иллюзией, а *действительно существующим* становится сущность, царство которой наполняется богами, духами, демонами, то есть добрыми или злыми сущностями. Только этот обратный мир, мир сущностей, становится действительно существующим. Человеческое сердце может быть без любви, но у него есть сущность: это — Бог, «который есть любовь». Человеческое мышление может заблуждаться, но у него есть своя сущность: «Бог есть истина» и т. д.

Признавать только сущности и только их понимать — в

этом заключается религия, ее царство — царство сущностей, призраков и привидений.

Стремление сделать призрак осязаемым, превратить *popens* в реальное, привело к тому, что создалось *привидение во плоти*, привидение или дух с настоящим телом. Как измучили себя самые сильные и гениальные христиане, чтобы постичь это призрачное явление! И все же не было устранено противоречие двух натур, божественной и человеческой, то есть призрачной и чувственной, все же оставался странный призрак, нечто невозможное в действительности. Никакое привидение не измучивало так душу, как это, и ни один шаман, который доводит себя до бешенства, до раздирающих нервы судорог, чтобы овладеть призраком, не испытывает таких мук, какие испытывают христиане перед этим непостижимым призраком.

Однако через Христа выяснилась та истина, что дух или привидение — прежде всего человек. Облеченный в *плоть* дух и есть человек: он сам и есть страшная сущность и вместе с тем внешняя оболочка этой сущности, ее бытие. Поэтому человек страшится не призраков *вне* себя, а самого себя: он пугается себя самого. В глубине его души живет *дух греха*, малейшая *мысль* (а мысль сама — дух) может быть *дьяволом* и т. д. Привидение облеклось в плоть, Бог сделался человеком, но сам человек стал ужасающим призраком, который он хочет понять, укротить, сделать действительным, говорящим. Человек — *дух*. Пусть засохнет тело, лишь бы дух был спасен: все дело в духе, только духовное, только «духовное блаженство» становится единственным предметом забот. Человек стал сам для себя призраком, страшным привидением, которому даже определяется особое место в теле (спор о месте души — в голове и т. д.).

Ты для меня и я для тебя не высшие существа. Но в каждом из нас может быть высшее существо, и это может вызвать взаимное почитание. Обратившись сразу к самому общему, мы видим, что в тебе и во мне живет человек. Если бы я в тебе не видел человека, за что бы я уважал тебя? Конечно, ты не человек в самом истинном, исчерпывающем значении, а только его смертная оболочка, которую он может покинуть, не переставая быть, однако, человеком. Но пока это распространяющееся на всех и высшее существо живет в тебе и ты представляешь для меня дух, так как в тебе непреходящий дух

облекся в преходящую форму, то есть образ твой только «принятый», призрачный, я вижу в тебе, таким образом, дух, который проявляется в тебе, не будучи связан с твоею плотью и этой определенной формой явления — другими словами, я вижу в тебе привидение. Я поэтому не считаю тебя высшим существом, а только почитаю то высшее существо, которое «является» в тебе: я «уважаю в тебе человека». Древние не смотрели так на своих рабов и о высшем существе, о «человеке», еще мало думали. Но они видели друг в друге иного рода привидения. Народ — более высокое существо, чем отдельный человек, и, подобно человеку или человеческому духу, народ — дух, витающий в отдельных людях, народный дух. Поэтому они почитали этот дух, и отдельная личность могла казаться значительной, лишь поскольку она служила этому или родственному ему (семейному и т. д.) духу. Только во имя этой высшей сущности народа придавали значение «члену народа». Так же как ты для нас освящен «человеком», который живет в тебе как призрак, так во все времена человека освящала какая-нибудь высшая сущность: народ, семья и т. д. Издавна уважали только во имя какого-нибудь высшего существа, только как призрак человек мог быть освященной, то есть защищенной и признанной личностью. Но если я тебя люблю и лелею за то, что мое сердце находит в тебе пищу, мои потребности — удовлетворение, то это происходит не из-за высшего существа, освящающего твою плоть собой, не потому, что я вижу в тебе привидение, являющийся дух, а из чисто эгоистического чувства: ты сам и *твое* существо мне дороги, ибо существо твое не высшее, не более высоко, не более всеобщее, чем ты, а единственно, как ты сам, потому что ты — твоя сущность.

Но не только в человеке, а везде привидения. Высшее существо, дух, который во всем, в то же время ничем не связан и только «является» во всем. Привидения во всех углах!

Тут бы следовало дать продефилировать перед собой всем «являющимся духам» — но они еще должны встретиться ниже, чтобы улетучиться перед его эгоизмом. Поэтому только для примера назовем нескольких, чтобы сейчас же перейти к нашему отношению к ним.

Священен прежде всего «святой Дух», священна истина,

священны право, закон, добро, брак, общее благополучие, порядок, отечество и т. д., и т. д.

### ПОМЕШАТЕЛЬСТВО

Знаешь, у тебя в голове «нечисто»: ты рехнулся! Ты слишком много вообразил себе и рисуешь себе целый мир богов, который будто бы существует для тебя — царство духов, для которого ты призван, идеал, манящий тебя. У тебя какая-то навязчивая идея.

Не думай, что я шучу или говорю образно, если всех цепляющихся за что-нибудь высшее — а к таковым принадлежит огромное большинство людей, почти все человечество, — считаю настоящими сумасшедшими, пациентами больницы для умалишенных. Что называют «навязчивой идеей»? Идею, которая подчинила себе человека. Убедившись, что овладевшая человеком идея — безумна, вы запираете ее раба в сумасшедший дом. Но величие народа, например — догмат веры, в котором не дозволено усомниться (кто это делает, тот совершает оскорбление величия), или добродетель, против которой цензура не пропустит ни слова, чтобы сохранить в чистоте нравственность, — разве все это не «навязчивые идеи»? Чем, например, болтовня большинства наших газет не бред безумцев, страдающих манией нравственности, законности, христианства и т. д.? Все это — сумасшедшие, и нам только кажется, что они ходят на свободе, ибо дом умалишенных, в котором они разгуливают, чрезвычайно велик. Но затроньте только навязчивую идею такого безумца, и вы испугаетесь его коварства. Ибо это большие безумцы и в том сходны с маленькими, с теми, кого называют сумасшедшими, что они коварно нападают на всякого, кто коснется их идеи. Они сначала крадут у него оружие, отнимают у него свободу слова, а затем вцепляются в него когтями. Каждый день раскрывает трусость и мстительность этих сумасшедших, а глупый народ восторженно приветствует их безумные распоряжения. Нужно почитать газеты наших дней и послушать, что говорит филистер, чтобы с ужасом убедиться, что мы заперты в одном доме с умалишенными.

«Не должно называть брата своего безумным, или же... и т. д.» Но я не боюсь проклятий и говорю: мои братья — сумасшедшие. Одержим ли какой-нибудь безумец манией, будто

он Господь Бог, японский император, святой дух и т. п., или же какой-нибудь сытый буржуа воображает себе, что его назначение быть хорошим христианином, верующим протестантом, благонамеренным гражданином, добродетельным человеком и т. д., — и то, и другое одна и та же навязчивая идея. Кто никогда не пытался и не осмеливался не быть хорошим христианином, верующим протестантом, добродетельным человеком, тот *в плену* у веры, у добродетели. Подобно схоластике, которые философствовали в пределах церковных верований, или Папе Бенедикту XIV, писавшему толстейшие книги в узких пределах суеверного папизма, никогда не подвергая сомнению самую веру в Папу, или писателям, наполняющим целые фолианты рассуждениями о государстве, не подвергая сомнению самую идею государства, или же нашим газетам, испещренным политикой, ибо они одержимы идеей, что человек предназначен быть *Zoon politikon\**, — подобно всем им подданные прозябают в подданстве, добродетельные люди в добродетели, либералы в «гуманизме» и т. д., никогда не прикладывая к этим своим навязчивым идеям острый нож критики. Мысли эти стоят на твердой почве, непоколебимые, как мании безумцев, и кто в них усомнится, тот нападает на *священное*! Да, навязчивая мысль — вот истинно священное!

Встречаются ли нам только одержимые дьяволом или же мы видим столь же часто *одержимых* противоположным — добром, добродетелью, нравственностью, законом или каким-нибудь другим «принципом»? Одержимость дьяволом — не единственная форма одержимости. И Бог, и дьявол действуют на нас: в первом случае это «благодатные действия», в другом — «дьявольские действия». Одержимые *помешались* на своих взглядах.

Если вам не нравится слово «помешательство», то назовите это увлечением, или же, так как вами владеет дух и от него исходят все «внушения», — вдохновением и восторгом. Я прибавлю еще, что опасная восторженность, ибо на ленивом и половинчатом человеке остановиться нельзя, называется фанатизмом.

*Фанатизм* присущ главным образом людям образованным:

---

\* Общественное животное (лат.) — *Ред.*

человек считается образованным, поскольку он интересуется духовным, а интерес к духовному, если он только живой, это *фанатизм*, и должен быть фанатизмом; это — фанатический интерес к святому (*fatum*). Понаблюдайте-ка наших либералов, почитайте саксонские национальные газеты, послушайте, что говорит Шлоссер<sup>16</sup> («Восемнадцатое столетие»): «Кружок Гольбаха<sup>17</sup> составил форменный заговор против учений об откровении и против господствовавшей системы, и члены его были так же фанатиками своего неверия, как монахи и попы, иезуиты и методисты, миссионерские и библейские общества в своем механическом исполнении обрядов богослужения и своей вере в букву».

Посмотрите, как держит себя «нравственный» человек, который очень часто воображает, что покончил с Богом и разделался с христианством, как с чем-то пережитым. Если его спросят, сомневался ли он когда-нибудь в том, что кровосмешение брата и сестры — смертный грех, что единобрачие — истина брака, что благочестивость — священный долг и т. д., то его охватит нравственный ужас при одном только представлении, что можно было бы посмотреть на сестру как на жену. А откуда этот ужас? Он создан *верой* в нравственную заповедь. Эта этическая *вера* глубоко коренится в душе нравственного человека. Как бы ревностно он ни боролся с *благочестивым* христианином, он сам христианин — в *нравственности*. Христианство держит его в плену — в плену у *веры* под прикрытием нравственности. Единобрачие — священо, и, кто живет в двоеженстве, тот наказывается как *преступник*; виновный в кровосмешении подвергается гонению как *преступник*. С этим согласны и те, кто неустанно доказывают, что на государство не следует смотреть как на религию, что еврей должен быть таким же гражданином, как и христианин. А разве осуждение кровосмешения и принцип единобрачия не *догматы веры*? Троньте их, и вы сразу узнаете, что этот «нравственник» такой же *герой веры*, *поборник веры*, как и Филипп II. Тот сражался за церковную веру, «нравственники» же — за государственные устои, за нравственные законы государства; и те, и другие осуждают именно за нарушение догматов того, кто поступает против велений их *веры*. Ему прижигается клеймо «преступника», и он томится в исправительных домах и темницах. Этичес-



кая вера так же фанатична, как и религиозная! Люди говорят о «свободе веры», а брата и сестру заключают в тюрьму за отношения, которые касаются только их совести. «Но они подавали дурной пример!» Ведь такой пример мог бы и других навести на мысль, что государству нечего вмешиваться в их частную жизнь, а тогда погибла бы «чистота нравов». Так борются религиозные поборники веры за «святого Бога», нравственные — за «святое добро».

Поборники святого часто мало походят друг на друга. Мы отличаем ортодоксальных фанатиков или староверов от борцов за «свободу, свет и право», от друзей света, просвещения и т. д. А между тем существенного различия между ними нет. Когда опровергают какую-нибудь из традиционных истин (например, чудо, неограниченную власть государей и т. д.), то этому содействуют и просветители, и одни только староверы плачутся. Но если коснуться самой истины, тогда и те, и другие *верующие* становятся врагами. Так и в вопросе о нравственности: строго верующие нетерпимы, более просветленные — терпимее. Но кто нападает на самую нравственность, тот вооружает против себя и тех, и других. «Истина, нравственность, право, свет и т. п.» должны быть и оставаться «священными». То, что в христианстве заслуживает осуждения, то, по мнению этих просветителей, «нехристианское»; христианство должно оставаться «твердыней», касаться его — богохульство, «святотатство». Отступник от веры не подвергается теперь ужасам преследования, но тем хуже приходится теперь отступнику от нравственности.

---

За последнее столетие благочестие получило столько ударов и его сверхчеловеческая сущность так часто обвинялась в «нечеловечности», что даже нет охоты еще раз нападать на него. А между тем на поле битвы выступали почти всегда только враги, стоящие на нравственной точке зрения, сражавшиеся против высшей сущности во имя другой высшей сущности. Прудон<sup>18</sup> безбоязненно говорит: «Человеку определено жить без религии, но нравственный закон (*la loi morale*) вечен и абсолютен. Кто осмелился бы напасть на мораль?»\* Нравствен-

\* Прудон Ж.— П. О создании порядка в человечестве, или О принципах политической организации. Париж, 1843, с. 36.

ники сняли сливки с религии, лакомились ими и теперь не знают, как освободиться от возникшего вследствие этого ожирения. Если поэтому мы указываем на то, что религия не будет сражена в корень, пока ей будут ставить в упрек только ее сверхчеловеческую сущность, и что она в последней инстанции апеллирует только к духу (ибо Бог — дух), то мы этим устанавливаем в достаточной мере ее конечное согласие с нравственностью и можем совсем не рассматривать упорную борьбу религии с нравственностью. В обеих речь идет о высшей сущности, а сверхчеловеческая ли эта сущность или человеческая — для меня безразлично, ибо во всяком случае это — сущность, стоящая надо мной, превышающая меня. Отношение к человеческой сущности или «человеку», хотя оно и отбросило змеиную шкуру старой религии, наденет все-таки снова змеиную шкуру религии.

Так, Фейербах поучает нас, что «если *перевернуть* только спекулятивную философию, то есть ставить всегда предикат на место субъекта и таким образом сделать субъект — объектом и принципом, то мы получим обнаженную, чистую истину»\*. При этом мы теряем, конечно, узкорелигиозную точку зрения, теряем *Бога*, который, с этой точки зрения, — субъект. Но мы меняем ее на другую сторону религиозного понимания — *нравственную*. Мы не говорим больше: «Бог — Любовь», а говорим: «Любовь — божественна». Если же мы поставим на место предиката «божественный» равнозначащее слово «священный», то восстановим этим все прежнее. Любовь в этой постановке вопроса становится *добром* в человеке, его божественностью, тем, что делает ему честь, его настоящей *человечностью* (только она и «делает его человеком»). Точнее говоря, вот что из этого следует: любовь — *человеческое* в человеке, а бесчеловечное — это эгоист, не знающий любви. Но как раз все то, что христианство, а вместе с ним и спекулятивная философия, то есть теология, называют добром, абсолютом, в обособленном уже не добро (или, что то же самое, оно *только добро*), и христианская сущность была бы еще более укреплена этим превращением предиката в субъект (а предикат и содержит в себе эту сущность). Бог и божественное так тесно сплетаются

---

\* Фейербах Л. Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики. Цюрих, 1843, с. 64.

благодаря этому со мной, что разделить нас совсем нельзя. Нельзя предъявлять претензии на полную победу, изгоняя Бога с его небес и похищая у него *«трансцендентность»*, если он вгоняется при этом в человеческую грудь и одаряется неискоренимой *имманентностью*. Тогда получается следующее: божественное есть истинно человеческое!

Те же люди, которые протестуют против христианства как основы государства, то есть против так называемого христианского государства, неустанно повторяют, однако, что нравственность — «основа общественной жизни и государства». Как будто господство нравственности — не полное господство священного, не «Иерархия».

Это можно, кстати сказать, применить и к просветительскому направлению, выступившему с утверждением, что и «естественный рассудок», и человеческий разум способны познать Бога; оно доказывало это после того, как теологи долго настаивали на том, что только вера в состоянии понять религиозные истины, только верующим открывается Бог, то есть только душа, чувства, верующая фантазия религиозны. В этом смысле писал Реймарус<sup>19</sup> свои «Благороднейшие истины естественной религии». Дошло наконец до того, что *весь* человек со всеми своими способностями оказался *религиозным*; сердце, душа, рассудок и разум, чувствования, знание и желания — короче, все признавалось религиозным в человеке. Гегель показал, что сама философия религиозна. И чего только ни называют религиозным в наши дни? «Религия любви», «религия свободы», «политическая религия» — словом, всякая восторженность, отождествляются с религией. И это совершенно верно.

Еще и поныне мы пользуемся романским словом «религия», выражающим понятие о *связанности*. И мы действительно связаны, пока религия занимает место в нашем внутреннем мире. Но разве и дух связан? Наоборот, он свободен, он — единственный властелин, он — не наш дух, он — абсолют. Поэтому правильный, утвердительный перевод слова «религия» был бы — «духовная свобода». У кого свободен дух, тот религиозен, так же как того можно назвать чувственным человеком, у кого свободны чувства. Одного связывает дух, другого — чувства. Связанность, или religio, и есть, следова-

тельно, религия по отношению ко мне: я связан, и свобода по отношению к духу: дух свободен или имеет духовную свободу. Как плохо приходится *нам*, когда над нами свободно и безудержно господствуют страсти, это многие знают по личному опыту. Но что свободный дух, прославленная духовность, увлечение духовными интересами и как бы там ни назывались эти драгоценные блага, могут оказаться для *нас* еще худшими тисками, чем самая дикая невозддержанность — этого не хотят видеть, и этого нельзя видеть, не будучи сознательным эгоистом.

Реймарус и все показывавшие, что наш разум, наша душа ведут к Богу, ясно указали этим, что мы насквозь и всецело одержимые. Конечно, они сердили теологов тем, что отняли у них монополию религиозного экстаза, но этим они отвоевали еще большее поле деятельности для религии, для духовной свободы. Ибо если дух не ограничен более чувством или верой, а принадлежит себе — духу — как рассудок, как разум и мышление, — значит, он может соучаствовать в духовных и небесных истинах в форме рассудка, следовательно, дух занят только духовным, то есть самим собой, значит, он свободен. И мы поэтому уже настолько религиозны, что «присяжные» приговаривают нас к смерти, и каждый полицейский, как добрый христианин, может в силу своей «присяги на верность службе» потащить нас в тюрьму.

Нравственность могла только тогда выступить против благочестия как нечто противоположное ему, когда прорывалась наружу с революционным жаром ненависть ко всему, похожему на «повеление» (приказ, заповедь и т. д.), и когда высмеивался и преследовался всякий личный, «абсолютный владыка»; поэтому нравственность могла достичь самостоятельности только через посредство либерализма, первая форма которого, «буржуазия», получила мировое значение и ослабила самобытно религиозные силы (см. дальше: «Либерализм»). Ибо принцип нравственности, не сопутствующей благочестивости, а стоящей на собственных ногах, покоится уже не на божеских заповедях, а на законах рассудка, а сами заповеди, поскольку они могут остаться в силе, должны получить подтверждение своей правоты. Человек определяет себя для законов рассудка из самого себя, ибо «человек» рассудителен, и эти

законы вытекают неизбежно из «сущности человека». Благочестивость и нравственность отличаются одна от другой тем, что для первой законодателем является Бог, а для второй — человек.

С точки зрения нравственности рассуждают приблизительно так: человека влечет или его чувственность, и тогда, следуя ей, он становится *безнравственным*, или же добро, которое, будучи воспринято волей, называется нравственным убеждением (расположение или влечение к добру); в последнем случае его образ действия нравственный. Как можно назвать с этой точки зрения поступок Занды против Коцебу<sup>20</sup> безнравственным? Он был бескорыстен — в том смысле, в каком понимают это слово, — в той же мере, как и кражи святого Криспина<sup>21</sup> в пользу бедных. «Он не должен был убивать, ибо написано: «Не убий!» Следовательно, служить добру, народному благу, как по крайней мере намеревался Занд, или благу бедняков, как Криспин, — нравственно; но убийство и воровство безнравственны. Цель — нравственная, а средство — безнравственны. Почему? «Потому что убийство, убийство исподтишка — нечто абсолютно злое». Когда гверильясы<sup>22</sup> заманивали врагов в ущелья и, спрятавшись, стреляли по ним из-за кустов, разве это не было убийством? Следуя принципу нравственности, приказывающему служить добру, вы должны только спросить: может ли убийство быть когда-либо осуществлением добра и следует ли оправдывать то убийство, которое осуществляет добро. Вы не можете осудить деяние Занда: оно было нравственным, ибо служило добру и было бескорыстно, оно являлось актом возмездия, которое свершила единичная личность с опасностью для собственной жизни, оно было — *казнью*. Его намерение было в конце концов не чем иным, как желанием истребить чью-то книги грубым насилием. Не знаком ли вам этот образ действий как «законный» и санкционированный? И что можно возразить против всего этого, если исходить из ваших принципов нравственности? «Но это была противозаконная казнь». Значит, безнравственным в ней была ее незаконность, непослушание закону? Так, значит, вы признаете, что добро — не что иное, как закон, а нравственность — не что иное, как *лояльность*? Ваша нравственность должна была опуститься до такой крайней «лояльности», до такого ханжеского преклонения

перед законностью. Но оно, сверх того, и более тираническое, и более возмутительное, чем прежнее ханжество. Ибо прежде требовался только *поступок*, теперь же для вас важен и *образ мыслей*; вы считаете, что закон нужно носить *в себе* и что наиболее приверженный велениям закона — и наиболее нравственный человек. Даже последняя веселость католической жизни должна погибнуть в этой протестантской законности. Тут наконец завершается господство закона. Не «я живу, а закон живет во мне». Таким образом, я дошел до того, что я — только «сосуд его (закона) величия». «Каждый пруссак носит в груди своего жандарма», — сказал один высокопоставленный прусский офицер.

Почему *оппозиция* не достигает в иных случаях никаких результатов? Это бывает тогда, когда она не желает покинуть путь нравственности или законности. Отсюда безграничное притворство в якобы преданности, любви и т. д.; при виде его можно ежечасно испытывать самое сильное отвращение к испорченности и лицемерию отношений «законной оппозиции». В нравственном отношении любви и верности не может иметь места раздвоенная, противоречивая воля; добрые отношения разрушены, если один желает одного, другой — другого. Но, следуя теперешней практике и старому предрассудку оппозиции, прежде всего необходимо сохранить нравственное отношение. Что же остается тогда оппозиции? Домогаться свободы, если возлюбленный находит нужным ей отказать? Вовсе нет! Домогаться свободы она не должна: она может лишь *хотеть*, «ходатайствовать» о ней, бормотать: «Пожалуйста, пожалуйста...» Что же вышло бы из того, если бы оппозиция действительно *домогалась бы*, желала бы с полной энергией воли? Нет, она должна отказаться от воли, чтобы жить в любви, от свободы — ради нравственности. Она никогда не должна «требовать как права» того, что ей позволено только «просить как милости». Любовь, преклонение и т. д. требуют с непреодолимой определенностью, чтобы была одна только воля, которой бы покорились все остальные, которой бы они служили, следовали, которую бы любили. Считается ли эта воля разумной или безрассудной — в обоих случаях поступают нравственно, следуя ей, и безнравственно, уклоняясь от нее. Воля, которую проявляет цензура, кажется многим безрассудной, кто, однако,

в стране, где есть цензура, не предъявляет ей свою книгу, тот поступает безнравственно, а кто предъявляет — нравственно. Если бы кто-нибудь отрекся от нравственных устоев и устроил тайную типографию, например, то такого человека следовало бы, значит, назвать безнравственным и, кроме того, глупым, если его накроют. Но будет ли такой человек считать, что он имеет некоторую ценность в глазах «нравственного»? Быть может, если бы он вообразил, что служит какой-нибудь «высшей нравственности».

Ткань современного притворства и лицемерия раскинута меж двух областей, между которыми колеблется наше время, и плетет свои тонкие нити обмана и самообмана. Не будучи достаточно сильным, чтобы определенно и неослабно служить *нравственности*, и еще недостаточно беспощадным, чтобы жить совершенно *эгоистически*, дрожит он в паутине притворства, склоняясь то к одному, то к другому, и ловит, ослабленный проклятием половинчатости, только глупых, жалких мошек. Если уже осмеливаются сделать «свободное» предложение, то моментально разбавляют его водицей уверений в любви и *притворным смирением*; если же, с другой стороны, имеют достаточно твердости, чтобы отразить «свободное» предложение *нравственности* доводами, основанными на доверии, то сейчас же нравственное мужество ослабевает и начинают уверять, что свободные слова доставили наслаждение, короче, рассыпаются *в притворных уверениях*. Словом, желательно иметь одно, но не упускать и другое, хотелось бы иметь *свободную волю*, но не уклоняться от *нравственности*. Сходите же вы, либералы, с кем-нибудь из раболепствующих. Вы будете подслащивать каждое слово умильным взором лояльнейшего доверия, а он будет облекать свое низкопоклонство в самые лстивые фразы свободы. Затем вы разойдетесь по домам, и каждый будет думать про другого: «Я знаю тебя, лисица!» Он так же хорошо чувствует в вас дьявола, как вы в нем — старого, мрачного Господа Бога.

Нерон<sup>23</sup> — «злой» человек только в глазах «добрых»: в моих он только *одержимый*, так же как и «добрые». Добрые усматривают в нем величайшего архизлодея и посылают его в ад. Почему не было ему никаких преград в его произволе? Почему ему столько позволяли? Разве смирные римляне, позво-

лявшие такому тирану сломить их волю, были хоть на иоту лучше? В старом Риме его моментально казнили бы и никогда бы не сделались его рабами. Но тогдашние «добрые» среди римлян противопоставляли ему только нравственные требования, а не свою *волю*; они вздыхали, что их император не поклоняется нравственности, как сами они оставались «нравственными подданными», пока наконец один из них не нашел в себе достаточно мужества, чтобы уничтожить «нравственное, покорное подданство». И те же «добрые римляне», выносившие, как «послушные подданные», весь позор безволия, возликовали после преступного, безнравственного деяния революционера. Где же была у «добрых» смелость к *революции*, которую они теперь восхваляли, после того как другой ее проявил? Добрые не могли на это отважиться, ибо революция, а тем более восстание — всегда нечто «безнравственное», и на нее можно решиться только тогда, когда перестаешь быть «добрым» и становишься или «злым», или же ни тем, ни другим. Нерон не был хуже своего времени, когда можно было быть либо добрым, либо злым. Его время должно было так судить о нем: он злой и в высшей степени злой человек, даже не просто злой, а злодей, ничего иного нравственники о нем не могут думать. Такие негодяи, как он, встречаются иногда и теперь среди общества нравственников. Конечно, среди них не особенно удобно живется, ибо нельзя ни минуты быть спокойным за свою жизнь, но разве среди нравственников удобнее живется? И тут нельзя быть спокойным за свою жизнь, только вот что вешают «законным порядком» и честь тоже всегда в опасности — не оглянешься, как улетит национальное знамя. Грубый кулак нравственности обходится очень беспощадно с благородной сущностью эгоизма.

«Но нельзя же ставить негодяя на одну доску с честным человеком». Никто, однако, не делает этого чаще вас, судьи нравственности. Более того: честного человека, открыто выступающего против существующего государственного строя, против освященных институтов, вы запираете в тюрьму как преступника, а предувному плуту вручаете министерский портфель и многое еще более важное. Значит, на практике вы ни в чем не можете меня упрекнуть. «Ну, а в теории?» В теории я ставлю их действительно на одну линию, как два противопо-



ложных полюса: обоих на линию нравственного закона. Оба они имеют место только в «нравственном» мире, точно так же как в дохристианскую эпоху евреи, поступающие по закону и идущие против закона, отличались только по отношению к еврейскому закону, а перед Христом фарисей был только «грешником и мытарем». Точно так же по критерию сознательного эгоизма нравственный фарисей — то же самое, что и безнравственный грешник.

Нерон сделался вследствие своего помешательства очень неудобным. Но принадлежащий самому себе человек никогда не противопоставил бы ему глупейшим образом «святое» и не горевал бы о том, что тиран не уважает святое: он противопоставил бы ему свою волю. Как часто напоминают о святых неотъемлемых человеческих правах их противникам, и какая-нибудь одна свобода объявляется и демонстрируется как «святое право человека»! Поступающие так заслуживают, чтобы их высмеяли, что и случается, если только они, пусть и неосознанно, не попадают на дороги, ведущие к цели. Они чувствуют, что только если большинство стоит за свободу, то оно возьмет, что *желает*. Святость свободы и всевозможные доказательства этой святости никогда не дадут свободы: плач и просьбы свойственны нищим.

Нравственник неминуемо ограничен уже тем, что он имеет только одного врага: «безнравственного». Кто не нравственный человек, тот — безнравственный, а посему отвергнут, презрен. Поэтому нравственник никогда не сумеет понять эгоиста. Разве внебрачное сожительство не безнравственность? Как ни изворачиваться, а, с точки зрения «нравственника», это так; Эмилия Галотти<sup>24</sup> поплатилась жизнью за эту безнравственную истину. И правильно: это — безнравственность. Пусть добродетельная девушка останется старой девой, пусть добродетельный юноша борется со своими естественными влечениями, пока он их не подавит в себе, пусть он даст себя оскотить во имя добродетели, как это сделал во имя неба святой Ориген, — этим они чтят неосквернимость святого брака и святого целомудрия, это — нравственно. Нецеломудренность никогда не может сделаться нравственным подвигом. Как бы снисходительно ни относился к ней, как бы ни изменял ее нравственник, она остается грехом, преступлением против нравственного

закона, и на ней лежит несмываемое пятно. Прежде целомудрие было орденом, ныне же необходимым условием нравственной жизни. Целомудрие — благо. Для эгоиста же, наоборот, и целомудрие не благо, без которого он не мог бы обойтись: оно не составляет для него никакой цены. Что же следует из этого для суждения нравственного человека об эгоисте? То, что он относит эгоиста к единственному классу людей, который ему известен, кроме нравственных: к безнравственным. Он не может судить иначе: он должен считать эгоиста безнравственным во всем том, в чем эгоист не почитает нравственность. Если бы он не находил его таковым, то был бы сам, не сознавая себе в этом, отступником от нравственности, он не был бы более истинно нравственным человеком. Не надо обманываться подобными явлениями, которые уже не редкость в наши дни, и знать, что, кто хоть немного уступит в требованиях нравственности, тот не может быть причислен к истинно нравственным людям, так же как Лессинг, сравнивавший в своей известной притче христианскую, магометанскую и иудейскую религии с «фальшивым кольцом», не может считаться благочестивым христианином. Люди часто идут дальше, чем решаются сами себе признаться в этом. Для Сократа было бы безнравственным — ибо он стоял на точке зрения нравственности, — если бы он соблазнился уговорами и бежал из темницы: единственно нравственным было оставаться в ней. Но это только потому, что Сократ был нравственным человеком. «Безнравственные» же, «безбожные» деятели революции, наоборот, поклявшись в верности Людовику XVI, лишили его престола и осудили на смерть: поступок их был безнравственный, о чем нравственные люди веки вечные будут горевать и говорить с ужасом.

---

Все это, однако, относится в основном только к «буржуазной нравственности», на которую люди более свободные смотрят с презрением. Как вообще буржуазность, на почве которой она выросла, она еще слишком мало отделилась от неба религии и потому переносит без критики и дальнейших разговоров законы его на свою почву, вместо того чтобы создать собственное и самостоятельное учение. Совсем иной вид при-

нимает нравственность, когда она приходит к сознанию своего достоинства и возвышает свой принцип — человеческую сущность, или «человека», — до ранга единственного мерила. Дошедшие до такого решительного убеждения совершенно разрывают отношения с религией, так как для Бога они не находят места рядом с «Человеком». И так как они подкапываются под самое государство, то они разрушают также и «нравственность», процветающую единственно в государстве, и, будучи последовательными, не должны более произносить это слово. Ибо то, что эти «критикующие» называют нравственностью, весьма решительно отличается от так называемой буржуазной или политической морали и должно казаться обыкновенному бюргеру «бессмысленной и безудержной свободой». Но, по существу, преимущество ее в «чистоте принципа»; очищенная от смешения с элементами религиозности, она делается всемогущей силой только в своей освобожденной определенности, как «человечность». Поэтому не надо удивляться, что и название «нравственность» сохраняется рядом с другими: свободой, гуманностью, самосознанием и т. д. С добавлением — «свободная» нравственность, так же как и буржуазное государство, хотя его и хулят, все же должно снова возникнуть как «свободное государство» или по крайней мере как «свободное общество».

Так как эта завершенная в человечности нравственность совершенно порвала с религией, из которой она произошла исторически, то ей ничего не препятствует стать самостоятельно... религией же. Ибо между религией и нравственностью до тех пор существует разница, пока наши отношения к человеческому миру устанавливаются и освящаются нашим отношением к какому-нибудь сверхчеловеческому существу, или пока действия остаются деяниями «во имя Божие». Когда же дело дошло до того, что «человек человеку — высшее существо», то разница исчезает, нравственность возвышается, выходя из своего подчиненного положения, и сама становится... религией. Высшее существо — человек, — подчиненное до сих пор высочайшему, достигает теперь абсолютной высоты, и мы уже относимся к нему как к высочайшему существу, то есть религиозно. Нравственность и благочестие остаются такими же синонимами, как в начале христианства, и только оттого, что

высшее существо сделалось другим, беспорочная святая жизнь называется более не «святой», а «человечной». Нравственность победила — и наступила полная... *смена властителей*.

После уничтожения веры Фейербах мечтает причалить к спокойной — как он думает — и безопасной гавани *любви*. «Высшим и первым законом должна быть любовь человека к человеку». *Homo homini Deus est*\* — это высшее практическое основоположение, это поворотный пункт в мировой истории. Но, собственно, изменился только Бог, а *Deus* — любовь осталась; там любовь к сверхчеловеческому Богу, здесь любовь к человеческому Богу, к *homo* как *Deus*. Значит, человек «священен» для меня. И все «истинно человеческое» мне... свято! «Брак свят сам по себе». И так со всеми нравственными отношениями. *Священна* дружба и должна оставаться священна, свят брак, священно благо каждого человека, но все это священно *само по себе (an und für sich)\*\**. Но не вновь ли здесь поп? Кто его Бог? *Человек*! Что божественно? Человеческое! Предикат превратился в субъект, и вместо положения «Бог есть любовь» теперь получилось: «Любовь — божественна», вместо «Бог сделался человеком» — «Человек сделался Богом» и т. д. Это только новая... *религия*. «Моральными для меня нравственные отношения становятся только тогда, когда они имеют нравственный смысл, когда они сами по себе (без освящения пастором) *религиозны*». Положение Фейербаха: теология есть антропология, значит, иными словами: «Религия должна быть этикой, только этика — религия».

Фейербах вообще только переставляет субъект и предикат, отдавая предпочтение последнему. Но так как он сам говорит: «Любовь не потому священна, что она — предикат Бога (и никто никогда не считал ее священной именно этим), а потому она предикат Бога, что сама по себе и через посредство себя божественна», то он должен был бы объявить войну самим предикатам, идти против любви и всех святых. Как он надеялся отвратить человека от Бога, оставляя ему божественное? И если для человека, как говорит Фейербах, наиважнейшее никогда не представлял сам Бог, а только его предикаты, то он тем более мог оставить им мишуру, так как сама кукла, зерно всего, все

---

\* Человек человеку — Бог (лат.) — *Ред.*

\*\* Фейербах Л. Сущность христианства (М.: Мысль, 1965, с. 308. — *Ред.*).

же оставалось им. Он сам признает, что речь идет для него «лишь об уничтожении иллюзии». Но он думает, что она «развращающе действует на людей, так как сама любовь — самое глубокое, искреннейшее чувство — становится благодаря религиозности иллюзорной, призрачной, ибо религиозная любовь любит человека только во имя Бога, а в действительности же любит только Бога и вовсе не человека». А разве в любви во имя нравственности не то же самое? Любит ли она человека, *этого* человека, ради *этого* человека или во имя нравственности и «Человека», то есть как *homo homini Deus* — во имя Бога?

---

Имеется еще множество формальных совпадений, и на некоторые из них, быть может, полезно указать.

В святом и беспорочном есть нечто общее с безбожником и порочным — их *самоотречение*. Порочный *отрекается* от всех «лучших чувств», от всякого стыда, даже от естественной боязливости и следует только овладевающему его вожделению. Беспорочный отрывается от естественных отношений с миром («отрекается от мира») и следует только овладевающему его «влечению». Увлеченный жаждой денег жадный человек не слушает внушений совести, забывает всякое чувство чести, всякую кротость и сострадание. Он не знает никакой пощады: его влечет вожделение. То же происходит и со святым. Он делается «посмешищем света», жестоким и «строго справедливым», ибо его влечет долг. Так же, как безбожник отрывается от *самого себя* перед Мамоном<sup>25</sup> святой отрывается от *самого себя* перед Богом и божественным законом. Мы живем теперь в такое время, когда *бесстыдство* святых чувствуется с каждым днем все более и более, оно с каждым днем все более и более раскрывает и обнаруживает себя. Бесстыдство и глупость доводов, которые противопоставляются «прогрессу времени», превысили всякую меру терпения и ожидания. Но это должно быть так. Самоотречающиеся святые должны пойти по той же дороге, что и безбожники, и, как эти последние постепенно опускаются до *низости* в полной мере их самоотречения, так и святые должны подняться до наиболее бесчестящей *возвышенности*. Мамон земной и Бог небес — оба требуют как раз одну и ту же степень... самоотречения. И низкий, и благородно

возвышенный тянутся к «благу»; первый — к материальному, второй — к идеальному, к так называемому высшему благу. И один дополняет другого, когда «настроенный материально» жертвует всем идеальному призраку, своей *суестью*, а «духовно настроенный» — материальному наслаждению, *благополучию*.

Те, которые убеждают человека быть «бескорыстным», думают, что сказали этим очень много. Но что они подразумевают под этим? Конечно, нечто сходное с «самоотречением». Что же такое это *само*, которое следует отрицать и которому нужно отказывать в том, что ему идет на пользу? По-видимому, это ты сам. И ради чьей пользы рекомендуется тебе бескорыстное самоотречение? Опять-таки ради твоей пользы но только так, что ты принесешь себе «истинную пользу» посредством «бескорыстия».

Ты должен *себе* служить, и все-таки ты не должен искать себе пользы.

Бескорыстным считают *благодетеля* людей Франке<sup>26</sup>, основавшего сиротский дом, О'Коннела<sup>27</sup>, неустанно работавшего для своего ирландского народа; но бескорытным считают также и *фанатика*, пожертвовавшего, как св. Бонифаций, своей жизнью для обращения язычников, или, как Робеспьер<sup>28</sup>, — для гражданского долга, или, как Кернер<sup>29</sup>, — для Бога, короля и отечества. Поэтому враги О'Коннела пытаются приписывать ему корыстолюбие или своекорыстие, благодаря чему, как кажется им, влияние О'Коннела пошатнется. О'Коннелевская рента как будто бы дает им к этому основание, если бы удалось заподозрить его в отсутствии «бескорыстия», то легко можно было бы уронить его в глазах приверженцев.

Однако же они могли бы только доказать этим, что О'Коннел работает для ложной *цели*. Хочет ли он достичь богатства или освобождения народа — и в том, и в другом случае оно достоверно: он стремится к одной *своей* цели, значит, им руководит своекорыстие и там, и здесь, разница лишь в том, что его национальное своекорыстие пригодится и *другим*, и тем самым оно *общепользно*.

Но разве бескорыстие невозможно и нигде не существует? Наоборот, оно весьма обыденно. Его можно было бы даже назвать модным товаром культурного мира, и оно считается

настолько необходимым, что если оно получается слишком дорогим из солидной материи, то наряжаются хоть в блески его и притворяются, что имеют его. Где начинается бескорыстие? Как раз там, где какая-нибудь цель перестает быть *нашей* целью и нашей *собственностью*, которой мы могли бы по произволу распоряжаться; где она становится застывшей целью или навязчивой идеей, где она приводит нас в восторг, воодушевляет, доводит до фанатизма, короче, там, где она переходит в нашу *неуступчивость*, страсть и становится нашим господином. Пока цель находится в вашей власти, вы не бескорыстны, только при «на этом я стою, и не могу иначе» — мудром изречении всех одержимых — она становится *святой* целью и сопровождается святым рвением.

Я не бескорыстен, пока цель остается моей *собственностью* и я, вместо того чтобы сделаться слепым орудием ее выполнения, оставляю ее под сомнением. Мое рвение вовсе не должно стать от этого меньшим, чем у самого ярого фанатика, но я в то же время холоден к этой цели, не доверяюсь ей и действую, как ее непримиримый враг; я остаюсь *судьей* над ней, ибо я ее собственник.

Бескорыстие пышно процветает, поскольку хватает одержимости — дьяволом или Богом: в одном случае — оно порок, глупость, в другом — смирение, покорность.

Куда ни взглянешь, всюду есть жертвы самоотречения. Вот сидит против меня молодая девушка, которая, быть может, уже десять лет приносит кровавые жертвы своей душе. Смертельно утомленный вид и бледные щеки выдают медленное отцветание ее юности. Бедное дитя, как часто бились в твоём сердце страсти, предъявляли свои права богатые юношеские силы! Когда ты бросалась на постель и твоя головка утыкалась в мягкие подушки, как судорожно дрожали твои члены от пробуждающихся природных сил, как они зажигали кровь в твоих жилах, какие пламенные фантазии загорались перед твоими очами, полными желания! Тогда появилось привидение души и ее блаженства. Ты пугалась, твои руки скрещивались для молитвы, и ты поднимала свой измученный взор горе — ты молилась. Бури твоей природы смолкали, над океаном твоих желаний воцарялась мертвая тишина. Медленно опускались усталые веки над потухшей под ними жизнью, из напряженных

членов незаметно исчезало напряжение, бушующие волны утихали в сердце, сложенные руки бессильно опускались на не сопротивляющуюся более грудь, раздавался тихий последний вздох — и *душа стала спокойна*. Ты засыпала, а наутро пробуждалась к новой борьбе и к новой — молитве. Привычка отречения охлаждает теперь жар твоих желаний, и розы твоей юности бледнеют в бледной немочи твоего блаженства. Душа спасена, пусть погибает плоть! О Лаиса, о Нинон, как умно поступали вы, отринув эту бледную добродетель! Одна вольная гризетка лучше тысячи поседевших старых дев!

Навязчивая идея проявляется и как «основоположение, принцип, точка зрения» и т. п. Архимед искал точку опоры *вне* земли, чтобы повернуть землю. Эту точку искали постоянно люди, и каждый находил ее по-своему. Это — царство *духа* идей, мыслей, понятий, сущностей, это — *небо*. Небо — та точка, стоя на которой приводят в движение землю. Становятся выше всего земного — и презирают землю. Обеспечить себя небом, овладеть навеки небесной точкой зрения — как болезненно и неустанно стремится к этому человечество.

Христианство ставило себе целью освободить нас от естественного предназначения, от влечений как двигательной силы, оно тем самым желало, чтобы человек не руководился своими влечениями. Не, то чтобы *он* не *имел* никаких влечений, а чтобы влечения не владели им, чтобы они не стали *незыблемыми*, непреодолимыми, неприкосновенными. То, что проделало христианство (религия) с влечениями, не могли ли бы мы сами применить к его же требованию, чтобы нами управлял *дух* (мысль, представления, идеи, вера). Не могли ли бы мы потребовать, чтобы и дух или идея не сковывали бы нас, не становились бы *незыблемыми* — неприкосновенными или «святыми»? Это свелось бы к *уничтожению духа*, уничтожению всех мыслей, всех представлений. Как там говорилось, что хотя мы должны иметь влечения, но влечения не должны владеть нами, теперь мы сказали бы, что хотя мы должны иметь *дух*, но он не должен владеть нами. Если последнее кажется бессмысленным, то подумайте о том, например, что для многих мысль становится «формулой», «наставлением», благодаря чему он сам попадает к ней в плен, так что не он владеет ею, а, наоборот, она им. А с ней он вновь приобретает «определенную точку



зрения». Поучения катехизиса становятся нашими *основоположениями*, которыми уже нельзя пренебречь. Мысль катехизиса или дух его правят единовластно, и никакие убеждения «плоти» не принимаются во внимание. А между тем я только посредством «плоти» могу сломить деспотизм духа, ибо только тогда, когда человек отзывается и на свою плоть, он понимает себя всего, и только когда он *себя* понимает вполне, он понятлив, или разумен. Христианин не слышит воплей своей порабощенной природы, а живет в «смирении», поэтому он не ропщет против той несправедливости, которую претерпевает его личность: он думает удовлетворить себя «духовной свободой». А если когда-нибудь заговаривает плоть и если тон ее — а иначе не может быть — «страстный», «неприличный», «неблагоразумный», «злой» и т. д., то ему кажется, будто он слышит дьявольские голоса, голоса *против духа* (ибо приличие, бесстрастность и тому подобное и есть как раз дух), и он борется с ними. Он не был бы христианином, если бы их выносил. Он внимлет только нравственности и зажимает рот безнравственности, он внимлет только законности и душит незаконное слово, он в плену у *духа* нравственности и законности, а это упорный непреклонный властелин. Это называют «господством духа» — и это также *точка зрения духа*.

А кого хотят высвободить обыкновенные либеральные господа? За чью свободу они ратуют? За свободу *духа*! Духа нравственности, законности, благочестия, богобоязни. Этого хотят и антилибералы, и весь спор между обеими сторонами вертится вокруг того, будут ли иметь решающее слово только последние или же и первые получают «соучастие в тех же благах». Для обеих сторон *дух* остается неограниченным *господином*, и они ссорятся лишь из-за того, кто займет иерархический трон, принадлежащий «наместнику Господа». Лучшее во всем этом то, что можно спокойно наблюдать эту борьбу с уверенностью, что дикие звери истории так же сами разорвут друг друга, как дикие звери природы, глеющие трупы их удобряют почву... для наших плодов.

К другим проявлениям помешательства — к иллюзиям призвания, искренности, любви и т. д., мы еще вернемся.

Если собственное противопоставляется *внушенному*, то теряет силу возражение, что нет ничего обособленного, что мы все воспринимаем в мировых взаимоотношениях, то есть посредством впечатлений от окружающего нас, как «внушенное», ибо есть большая разница между чувствами и мыслями, которые во мне *зародились* благодаря другому, или теми, которые мне *внушены*. Бог, бессмертие, свобода, человечность и т. д. — все это внушается нам с детства, как мысли и чувства, то сильнее, то слабее действующие на наш внутренний мир; они или бессознательно владеют нами, или же в более богатых натурах складываются в системы, воплощаются в произведения искусства. Но это не *возбужденные* в нас, а *внушенные* нам чувства, ибо мы должны в них верить и держаться за них. Что *есть* абсолютное и что этот абсолют нами воспринят, чувствуется и мыслится как незыблемая вера, принималось всеми, кто употреблял все силы своего духа, чтобы его познать и описать. *Чувство* абсолютного является здесь как нечто *внушенное*, а затем уже дает самые разнообразные откровения самого себя. Так, например, было *внушенным* у Клопштока<sup>30</sup> религиозное чувство, и оно только получило художественное воплощение в «Мессиаде». Но если бы религия, бывшая до него, которую он еще застал, возбуждала в нем чувства и мысли и если бы он относился к ней как *собственник*, то вместо религиозного воодушевления получились бы смерть и уничтожение объекта. Однако он и в зрелом возрасте продолжал свои детские излияния и расточал свои силы на ребячество.

Разница, следовательно, в том, *внушены* ли мне чувства или *возбуждены* во мне. Эти последние — чувства *собственные*, эгоистические, ибо они мне *внушены*, навязаны *не как чувства*, к первым же я приноравливаюсь, ношу их в себе как наследие, культивирую их и ими *одержим*. Кто не замечал — сознательно или бессознательно — того, что все наше воспитание сводится к стремлению родить в нас *чувства*, то есть *внушить* их нам, вместо того чтобы предоставить нам самим породить их в себе, какими бы они ни вышли! Если мы слышим имя Бога, то должны испытывать страх Божий, если мы слышим имя Его Величества, то должны воспринять его с благоговением и верноподданническими чувствами, если слышим о морали, то должны внимать ей как чему-то неприкосновенному, если слышим о зле —

должны ужасаться, и т. д. Вот *чувства*, которые от нас ожидают, и кто, например, воспринял бы с чувством удовольствия поступки «злых», того следует наказывать розгой, «наказывать и воспитать». Напичканные таким образом *внушенными* чувствами, мы достигаем совершеннолетия. Наше снаряжение состоит из «возвышающих чувств, благородных мыслей, воодушевляющих убеждений, вечных принципов» и т. д. Юноши совершеннолетни тогда, когда лопочут, как старцы. Их заставляют пройти школу, чтобы они поучились старой погудке<sup>31</sup>, и когда они усвоили ее, то их объявляют совершеннолетними.

Мы *не смеем* чувствовать в каждом данном случае то, что хотели или могли бы чувствовать, не смеем, например, думать ничего смешного при имени Бога, не смеем чувствовать ничего непочтительного; нам предписано и внушено, как и что мы должны чувствовать и думать при этом.

В этом смысл *попечения о душе*: моя душа или мой дух должны быть так настроены, как этого хочется другим, а не как я сам бы хотел. И с каким трудом приходится добиваться того, чтобы при упоминании того или иного имени обнаружить наконец свое *собственное* чувство и рассмеяться в лицо тому, кто ожидает от меня, что я скорчу при его речах благоговейную мину. *Внушенное чуждо* нам, не принадлежит нам, а потому оно «святое», и трудно освободиться от «святого страха» перед ним.

В наши дни вновь начали прославлять «серьезность», «серьезность высоковажных вещей и отношений», «немецкую серьезность» и т. д. Этот род серьезности ясно показывает, какой серьезной стали уже глупость и одержимость. Ибо нет ничего более серьезного, чем дурак, когда он доходит до главного пункта своей глупости: тогда уже он в своем великом рвении не понимает более шуток (вспомни дома сумасшедших).

#### ИЕРАРХИЯ

Приступая к историческому рассмотрению нашего монгольства, я отнюдь не претендую на исчерпывающее значение моих рассуждений или даже на их основательность: я излагаю их исключительно потому, что, мне кажется, они могли бы послужить выяснению остального.

Всемирная история, построение которой, собственно, все-

цело принадлежит кавказской расе, пережила, по-видимому, до сих пор два кавказских периода: в первом мы должны были и выработать, и отбросить наше врожденное *негроподобие*, за которым во втором следовало *монголоподобие* (китайство); последнему, внушающему чувство ужаса, также должен быть положен конец. Негроподобие представляет собою *древность*, время зависимости от *предметного* (от пищи петухов, от полета птиц, чихания, грома и молнии, от шума священного дерева и т. д.); монголоподобие — время зависимости от мыслей, *христианская* эпоха. Будущности принадлежат слова: я — собственник мира предметного и мира духовного.

К негроподобию веку относятся походы египтян и вообще роль Египта и Северной Африки. Монголоподобию веку принадлежат походы гуннов и монголов, вплоть до походов русских.

Моя ценность не может быть высока, пока твердый алмаз *Не-я* так чудовищно высоко ценится, как это было, когда в центре всего стоял Бог или мир. Не-я — слишком еще зернисто и непреодолимо, чтобы я мог истребить и поглотить его, более того, люди копошатся на этом *неподвижном*, на этой *субстанции*, с чрезвычайной *деловитостью*, как мелкие паразиты на теле, соком которого они питаются и все же не в силах съесть его. Это — деловитость паразитов, суетливость монголов. У китайцев ведь все остается по-старому, и ничто «существенное» или «субстанциональное» не подлежит изменению, и тем усерднее возятся они с остающимся, «старым», с «предками».

Таким образом, в нашем монгольском веке все изменений были лишь реформаторские или исправляющие, но не разрушающие, поедающие и уничтожающие. Субстанция, объект — *остается*. Вся наша работа была лишь суетливостью муравьев и прыжками блохи — жонглерство на неподвижном канате объективного, рабство под игом неизменного и «вечного». Правда, китайцы, быть может, самый *позитивный* народ, потому что они всецело зарылись в правила, но из позитивного, то есть из «ограниченной свободы», свободы «внутри известных рамок», не ушел и христианский век. На самой прогрессивной ступени своего развития эта работа заслуживает называться *научной*, то есть работы, исходящей из неподвижной предпосылки, из неопровержимой *гипотезы*.

В своей первой и самой непонятной форме нравственность проявляется как *привычка*. Поступать по обычаям и привычкам своей страны значит быть нравственным. Поэтому истинно нравственные поступки и неподдельная нравственность прямее и проще всего осуществляются в Китае: там сохраняют верность старым обычаям и привычкам и осуждают как достойное смерти преступление всякое новшество. Ибо *новшество* — смертельный враг *привычки, старого, постоянства*. И действительно, не подлежит никакому сомнению, что человек посредством *привычки* охраняет себя от воздействия мира и основывает собственный мир, в котором он только и может чувствовать себя дома, то есть строить себе *небо*. Ведь «небо» не имеет другого смысла, кроме того, что оно — настоящее отечество человека, где ничто чуждое его более не определяет и не господствует над ним, где никакое влияние земного не отчуждает его самого, где прекращается борьба против мира и ничто ему более не *запрещено*. Небо — конец *отречения*, оно — *свободное наслаждение*. Там человек ни в чем не отказывает себе, так как там уже ничто ему более не чуждо и не враждебно. Но привычка — «вторая натура», отвлекающая человека от его первоначального естества, оберегая его от всякой случайности этого естества. Выработанная привычка китайцев позаботилась обо всем и предусмотрела все события что бы ни случилось, китаец знает всегда, как поступать, и ему незачем считаться с обстоятельствами: из неба его покоя его не выведет никакой случай. Приобретя привычку нравственности, вжившись в нее, китаец не может быть ничем поражен и застигнут врасплох: он относится ко всему одинаково холодно-кровно, с одинаковым мужеством или душевным спокойствием, ибо его душа, охраняемая осторожностью вековых обычаев, не может быть выведена из равновесия. Привычка — первая ступень на лестнице образования или культуры, на которую поднимается человечество, и так как оно воображает, что одновременно с достижением культуры достигается и небо, царство культуры или второй природы, то оно действительно вступает на первую ступень небесной лестницы.

Монгольство установило бытие духовных сущностей, мир духов, создало небо, а кавказцы тысячелетиями боролись с этими сущностями, чтобы дойти до их основания. Они, значит,

строили на монгольском фундаменте. Они строили не на песке, а в воздухе, боролись с монгольским началом, пытались низвергнуть монгольское небо, тизн. Когда же они, наконец, окончательно уничтожат это небо? Когда, наконец, сделаются *действительными кавказцами* и найдут самих себя? Когда «бессмертие души», которое в последнее время мнило себя еще более укрепленным, заявляя себя «бессмертием духа», — когда оно превратится в *смертность духа*?

Упорной борьбой монгольской расы люди *создали небо*; кавказское же племя (пока оно в своей монгольской окраске еще возилось с небом) взяло на себя противоположную задачу — низринуть небо обычаев, занялось *небосокрушительством*. Подкопаться под все человеческие постановления, дабы на очищенном месте выдвигать новое и лучшее, портить нравы, дабы на месте испорченных устанавливать новые и более совершенные, вот чем ограничивается задача кавказского племени. Но разве это то, к чему стремятся, и достигнуто ли тут исполнение самых крайних намерений? Нет, в этом созидании «лучшего» деятельность кавказского племени одержима монгольством. Она низвергает небо, чтобы сотворить на его месте новое, уничтожает старую власть, дабы возвести на престол новую, короче — она только *исправляет*. Но все-таки истинной целью, как бы она при каждом новом уклоне ни исчезала из глаз, — остается действительно совершенное низвержение неба, обычая и т. д., словом — защищенного только от мира человека, то есть *отделенности в себе*, или *внутренней свободы* человека. Небом культуры человек старается отделить себя от мира, разбить его враждебную власть. Но эта небесная изолированность должна быть сломана, и истинное завершение штурма неба — это падение неба, его полное уничтожение. *Исправление и реформирование* — проявление монгольства в кавказце, так как он этим снова устанавливает то, что уже было раньше, а именно: утверждение, нечто общее, небо. Он питает непримиримейшую вражду к небу и все же ежедневно созидает все новые небеса; нагромождая небо на небо, он только подавляет одно другим: небо иудеев разрушает небо эллинов, небо христиан — небо иудеев, небо протестантов — небо католиков и т. д. Если сокрушающие небо люди кавказской крови сбросят с себя свою монгольскую кожу, то они похоронят

благодушного человека под обломками громадного мира чувств, похоронят обособившегося человека под его обособленным миром, вознесенного на небеса под его небом. И небо — *царство духов*, царство *духовной свободы*. Небесное царство — царство духов и призраков, нашло в спекулятивной философии свой настоящий облик. В ней оно было определено как царство мыслей, понятий и идей: небо населено мыслями и идеями, и вот это «царство духов» и есть истинная действительность.

Хотеть добыть свободу *духу* есть монгольство, духовная свобода — монгольская свобода, свобода души, моральная, нравственная свобода.

Слово «нравственность» отождествляется с самодеятельностью, самоопределением. Однако дело не в том, и кавказец, напротив, *вопреки* своей монгольской нравственности, показал себя самодеятельным. Монгольское небо, или обычай, оставалось крепостью, и кавказец только тем и показал себя нравственным, что непрестанно штурмовал эту крепость. Если бы ему совсем не нужно было иметь дело с обычаем, то он не имел бы в нем своего непреодолимого, постоянного врага. Итак, то, что его самодеятельность нравственна, это именно и есть ее монголоподобие, признак, что в ней он не пришел к себе самому. «Нравственная самодеятельность» вполне соответствует «религиозной и правоверной философии», «конституционной монархии», «христианскому государству», «свободе в известных рамках», «ограниченной свободе печати», или в общем — прикованному к больничной койке герою.

Человек только тогда преодолел свое шаманство и свое привидение, если он в силах отбросить не только веру в призрак и веру в духов, но и веру в *духа*.

Кто верит в привидения, тот не более допускает «вторжение высшего мира», чем тот, который верит в *духа*, и оба они ищут за чувственным миром сверхчувственный, короче — они производят (и веруют) *другой* мир, и этот другой мир — *создание их духа* — мир духовный, ведь их чувства не осязают и не знают другого сверхчувственного мира, только их дух живет там. Нетруден переход от этой монгольской веры в *бытие духовных существ* к вере в то, что *истинная сущность человека* — *его дух* и что все внимание должно быть обращено

только на дух, на «благо души». Этим создается воздействие на дух, так называемое моральное влияние.

Поэтому совершенно ясно, что монгольство представляет собой совершенное бесправие чувственности, бессмысленность и противоестественность и что грех и сознание греха, терзавшие нас тысячелетиями, были монгольской мукой.

Но кто же и дух превратит в его *нечто*? Тот, кто при посредстве духа представлял себе природу как *ничтожное*, конечное, преходящее, он один может низвести дух к такому же ничтожеству: это могу сделать я, может каждый из вас, который действует и творит как неограниченное «я» — одним словом, может сделать эгоист.

---

Перед святым теряют всякое сознание силы, всякое мужество, по отношению к нему — мы *бессильны и покорны*. И все же ничто само по себе *не* священно, а становится священным в силу *канонизации*, совершаемой мною, моим решением, моим приговором, коленопреклонением, короче — моею совестью.

Свято все, что должно оставаться недоступным, неприкосновенным для эгоиста, быть вне его *власти*, то есть над *ним*; свято, одним словом, каждое *дело совести*, ибо слова: «Это для меня дело совести», собственно, значат: «Это я считаю священным».

Для маленьких детей, как и для животных, нет ничего святого, ибо, чтобы составить себе это представление, нужно настолько подвинуться в своем умственном развитии, чтобы различать, что хорошо или плохо, справедливо или несправедливо, только на такой ступени понятливости — она и есть исходная точка зрения религии — может вместо естественной *боязни* наступить противоестественное *благоговение, смирение, «священный страх»*. Полагается всегда считать нечто вне себя более могучим, большим, более правомерным, лучшим и т. д. Это значит признавать власть чего-то чужого, не только чувствовать, но и явно признавать, то есть уступать, отдавать себя, позволять связать себя по рукам и ногам (преданность, смирение, подчинение, подобоострастие) — словом, тут налицо все признаки «христианских добродетелей».

Все, что вы уважаете, перед чем преклоняетесь, заслужи-



вает названия святого: ведь вы сами говорите, что боитесь касаться этого, чувствуя «*священный ужас*». И даже несвятому вы придаете этот цвет (виселице, преступлению и т. д.). Вы страшитесь прикосновений к святому. В нем есть нечто жуткое, пугающее, то есть неродное или *несобственное*.

«Если бы человеку не было что-либо свято, то ведь открылись бы двери для всяческого произвола и неограниченной субъективности!» Страх — начало всего, и даже самого грубого человека можно заставить дрожать от страха, следовательно, тут оплот против его наглости. Однако в страхе всегда остается еще попытка освободиться от того, что наводит страх, посредством хитрости, обмана, уверток. В благоговении же все по-иному: тут, кроме страха, есть и преклонение, то, чего я боюсь, превратилось во внутреннюю силу, от которой я уже более не могу освободиться, я чту ее, прельщен ею, принадлежа ей, из-за почтения, которое я ей оказываю, я вполне в ее власти и даже не пытаюсь освободиться. Теперь я цепляюсь за это со всей силою веры — я *верую*. Я и то, чего я боялся, одно: «Не я живу, а почитаемое мною живет во мне!» Так как дух, бесконечное, исключает представление о конце, то он постоянен. Он (дух) боится *смерти* и своими ослепленными глазами не может познать величие конечности. То, чего боялись, возвысилось, стало предметом поклонения, и его уже нельзя касаться: благоговение увековечивается, почитаемое обоготворяется. Человек более не творец, а *ученик*, это значит: человек занят определенным *предметом* и углубляется в него без возвращения к себе самому. Отношение его к этому предмету есть отношение знания, исследования и обоснования, а не уничтожения. «Человек должен быть религиозным» — это твердо установлено, поэтому занимаются только вопросом, как этого достигнуть, в чем истинный смысл религиозности и т. п. Совершенно другое дело, если эту аксиому делают спорной, сомнительной, даже если бы это значило выбросить ее вон. Нравственность тоже такое священное представление: нравственным *должно* быть, и только надо найти истинное *как*, правильный способ быть таковым. Никто не осмеливается спросить, не есть ли сама нравственность лишь призрак. Она остается, вне всякого сомнения, как нечто возвышенное, благородное, неизменное. И так дело идет дальше со всякого рода

«святостью», все поднимаясь вверх, от простого «святого» до «высшей святости».

---

Иногда разделяют людей на два класса: на *образованных* и *необразованных*. Первые занимались, поскольку они были достойны своего имени, мыслями, духом, и так как они господствовали в послехристианское время (принцип которого именно и есть мысль), то требовали для признанных ими мыслей покорности и почтения. Государство, император, церковь, Бог, нравственность, порядок — все это мысли или духи, которые существуют только для духа.

Просто живое существо, животное заботится о них столь же мало, как и ребенок. Но необразованные поистине не что иное, как дети, и, кто заботится только о своих жизненных потребностях, тот безразлично относится к духам; но так как он по сравнению с ними слаб, то он все же находится под их властью, и им управляют — мысли. В этом — смысл иерархии.

*Иерархия — господство мыслей, господство духа.*

И мы по сегодняшний день остаемся иерархичными, так как нас подавляют те, кто опираются на мысли. Мысли — святое.

Но они часто наталкиваются друг на друга, образованный на необразованного, и наоборот, и даже не только в столкновении двух людей, а в одном и том же человеке. Ни один образованный не настолько образован, чтобы не испытывать удовольствия от того, что есть, и не быть, следовательно, и необразованным, и ни один необразованный не лишен вполне мыслей. У Гегеля окончательно выясняется, как именно образованнейший жаждет предметного и какое он питает отвращение ко всякой «пустой теории»: мысль должна вполне и в целом соответствовать действительности, миру предметному, и ни одно понятие не должно быть без реальности. Это дало гегелевской системе название объективнейшей: мысли и предметное точно праздновали в ней свое соединение. Но это было лишь самое крайнее насилие мысли, ее высший деспотизм и единовластие, триумф духа и вместе с ним триумф *философии*. Высшего философия не может дать, так как ее высшее — *всевластие*, всемогущество духа\*.

---

\* Руссо, филантропы и др. относились враждебно к образованию и интеллигентности, но они забыли, что это — свойства *всех* христиан, и потому выступали только против научного и утонченного образования.

Духовные люди *вбили себе нечто в голову*, что должно быть осуществлено. У них есть понятия любви, доброты, которые они хотели бы видеть *воплощенными в жизнь*, поэтому они хотят создать царство любви на земле, в котором никто не действовал бы из своекорыстия, а каждый действовал бы «из любви». Любовь должна *господствовать*. То, что они вбили себе в голову, нельзя назвать иначе, чем *навязчивой идеей*. Ведь «в их голове *бродят привидения*». Самое жуткое привидение — Человек. Вспомните поговорку: «Путь к гибели вымощен добрыми намерениями». Намерение всецело воплотить в себе человечность, стать вполне человеком — именно одно из ведущих к гибели, таковы же намерения стать хорошим, добрым, благоразумным и т. д.

Бруно Бауэр говорит: «Тот буржуазный класс, который имеет такое страшное значение в новой истории, не способен ни к какому самопожертвованию, воодушевлению какой-нибудь идеей, ни к чему возвышенному: он ничему не отдается, кроме интересов своей посредственности, то есть остается всегда ограниченным самим собой и побеждает наконец только своей численностью, благодаря которой он сумел ослабить все напряжения страсти, воодушевления, и своей поверхностью, которая поглотила часть новых идей». И ранее: «Этот класс один воспользовался революционными идеями, ради которых жертвовали собой бескорыстные люди, а не он, и превратил дух в деньги. Правда, все это произошло после того, как буржуазия разрушила остроту и последовательность тех идей, их разрушительную, направленную против всех видов эгоизма фанатическую силу»<sup>32</sup>. Итак, эти люди не жертвуют собой, не воодушевлены, не идеальны, не последовательны, не энтузиасты, они — эгоисты в обычном смысле, думают только о своей выгоде, своекорыстны, трезвы, расчетливы и т. д.

Кто же «жертвует собой»? Вполне жертвует, вероятно, только тот, кто имеет одну цель, одну волю, одну страсть и сосредоточивается весь на этом *одном*. Разве любящий, покидающий отца и мать, переносящий все опасности и лишения, чтобы таким способом достигнуть своей цели, не жертвующий? Или честолюбец, направляющий все свои похоти и желания на удовлетворение единственной страсти, или скупой, отказывающий себе во всем, чтобы собрать сокровища, или жаждущий

удовольствий, и т. д.? Им владеет какая-нибудь одна страсть, ради которой он жертвует остальными.

И разве жертвующие собой не своекорыстны, не эгоисты? Имея только одну страсть, они заботятся только о ее удовлетворении, но зато с тем большим усердием: они всецело уходят в нее.

«Это ведь маленькие страстишки, во власть которых человек не должен отдаваться. Человек должен приносить жертвы только во имя великой идеи, великого дела». «Великая идея», «доброе дело» — это, например, слава Господня, во имя которой бесчисленное множество людей жертвовало жизнью, христианство, нашедшее своих добровольных мучеников, единospасающая церковь, жадно добывавшая себе в жертву еретиков; «великая идея» — это также свобода и равенство, к услугам которой были кровавые гильотины.

Тот, кто живет для великой идеи, для доброго дела, для какого-нибудь учения или системы, возвышенного призвания, не должен допускать в себе мирских страстей, своекорыстных интересов. Здесь мы имеем дело с *поповством*, или, как оно может быть названо в своем педагогическом воздействии, со школьной выправкой, ибо идеалы поучают нас, как школьников. Священник более всех призван жить для идеи и действовать во имя идеи или истинно доброго дела. Потому народ чувствует, что священнику не подобает проявлять светское высокомерие, любить жизненные блага, участвовать в веселье, танцах и играх — короче, иметь, кроме «священного интереса», еще какой-либо другой. Этим объясняется скудный оклад учителей, которые должны чувствовать себя вознагражденными только священностью своего призвания и должны «отречься» от прочих наслаждений.

Существует целая табель о рангах священных идей, и людям рекомендуется избрать из них одну или несколько в качестве своего призвания: семья, отечество, наука и т. д. могут найти во мне верного своим обязанностям слугу.

Тут мы наталкиваемся на древнее заблуждение людей, не научившихся еще обходиться без поповства. Жить и творить во *имя идеи* — в этом призвание человека, и соответственно твердостью выполнения им своего призвания измеряется его *человеческая ценность*.

Это — господство идеи, или поповство. Робеспьер, например, или Сен-Жюст<sup>13</sup> были насквозь проникнуты идеей, они были попы, энтузиасты, последовательные орудия этой идеи, идеальные люди. Так, Сен-Жюст восклицает в одной речи: «В священной любви к отечеству есть что-то ужасное: она столь всепоглощающая, что беспощадно и бесстрашно приносит все в жертву общественным интересам, не заботясь об отдельных людях. Она сбрасывает в бездну Манлия<sup>14</sup>, она жертвует своими частными склонностями; она же ведет Регула<sup>15</sup> к Карфагену, бросает римлянина в пропасть и помещает Марата<sup>16</sup>, как жертву своей преданности, в Пантеон<sup>17</sup>».

Против этих представителей идеальных, или священных, интересов стоит, однако, мир бесчисленных «личных», мирских интересов. Ни одна идея, система, ни одно святое дело не столь огромно, чтобы никогда не быть побежденным и видоизмененным этими личными интересами. Замолкая на миг в эпохи фанатизма, они все же скоро опять возвращаются благодаря «здоровому чувству народа». Те идеи только тогда побеждают, когда перестают быть враждебными личному интересу, то есть удовлетворяют эгоизм.

Человек, который только что выкрикивал под моим окном: «Селедки хорошие», имеет личный интерес в хорошем сбыте их; и если жена его или кто-либо другой желают ему того же, то это все-таки остается личным интересом. Если же вор, например, украдет у него корзину, то сейчас же возникает интерес многих, всего города, всей страны, или, одним словом, — интерес всех, которые возмущаются воровством; личность торговца селедками не играет роли, и вместо нее выступает категория «обворованного». Но и здесь все могло бы свестись к личному интересу, так как каждый заинтересованный мог бы решить, что он уже потому должен способствовать наказанию вора, что в противном случае безнаказанность ограбления повела бы к распространению воровства, и, таким образом, это коснулось бы также и его кармана. Однако такой расчет трудно предположить у многих; напротив, чаще всего говорят: вор — «преступник». Это уже приговор, в котором поступок вора определяется понятием «преступник». Теперь дело так обстоит: если даже преступление не приносит вреда ни мне, ни моим близким, то я все же буду восставать против него.

Почему? Потому что я воодушевлен нравственностью, *идеей* нравственности и преследую все, что ей враждебно. Прудону, например, воровство кажется несомненно омерзительным, и он полагает поэтому, что словами «собственность — воровство» он предал собственность позору. В поповском смысле воровство — всегда *преступление* или по меньшей мере — проступок.

Здесь прекращается личный интерес. Определенная личность, укравшая корзину, моей личности совершенно безразлична: я интересуюсь только вором — понятием, представителем которого является та личность. Вор и человек в моем мозгу — непримиримые противоречия, ибо нельзя быть действительно человеком, будучи вором; тот, кто крадет, унижает в себе «человека», или «человечество». Отбрасывая понятие о личном участии, мы впадаем в *филантропизм*, в человеколюбие, которое обычно превратно понимается как любовь к людям, к каждому отдельному человеку, на самом деле оно не что иное, как любовь к понятию «Человек», этому призрачному понятию, привидению. Не людей, а человека любит филантроп. Правда, он заботится о единичном человеке, но только потому, что ему хотелось бы видеть воплощенным всюду свой излюбленный идеал.

Следовательно, здесь нет речи о заботе обо мне, о тебе, о нас: это было бы личным интересом и относится к области «мирской любви». Филантропизм же — небесная, духовная, поповская любовь. Нужно восстановить в нас «человека» во что бы то ни стало, даже если бы мы, несчастные, из-за этого погибли. Это тот же самый поповский принцип, как и знаменитый *fiat justitia, pereat mundus\**. Человек и справедливость — идеи, призраки, ради которых жертвуют всем, и поэтому поповские сердца — самые «самоотверженные».

Кто мечтает о человеке, тот — в пределах своих грез — оставляет личность без внимания и утопает в идеальном священном интересе. *Человек* ведь не личность, а идеал, привидение.

К атрибутам человека можно отнести самое различное. Если главным из них считают набожность, то возникает религиозное поповство, если же — нравственность, то поднимает голову моральное поповство. Поповские умы наших дней и

---

\* Пусть торжествует справедливость, даже если погибнет мир. (лат.). — *Ред.*

стараятся превратить все в «религию»: есть «религия свободы, религия равенства» и т. д., и все идеи становятся для них «священным делом», даже вопросы гражданственности, политики, общественности, свободы печати, суда присяжных и т. д.

Что же значит в этом смысле «бескорыстие»? Иметь только идеальный интерес, перед которым личность ставится ни во что!

Этому противится неподатливая голова мирянина, однако его тысячелетиями настолько побеждали, что он принужден был гнуть свою строптивую спину и «поклоняться высшей власти»: поповство придавило его. Как только эгоист-мирянин сбрасывал какую-нибудь высшую власть, например ветхозаветный закон, римского Папу и т. п., тотчас же вырастала над ним новая власть, в семь раз более сильная, например вера вместо закона, превращение всех мирян в духовных вместо прежнего ограниченного числом духовенства и т. д. С ним происходило то же, что с тем одержимым, которым овладевали семь бесов, когда он думал, что освободился от одного.

В вышеприведенной цитате буржуазному классу отказывают во всякой идеальности. Несомненно, что она боролась против той идеальной последовательности, с которой Робеспьер хотел провести полноту принципа. Инстинкт интереса подсказывал буржуазии, что эта последовательность не соответствует ее истинным побуждениям и что если она будет слишком воодушевляться принципами, то этим самым будет действовать против себя! Неужели же ей следует быть столь бескорыстной и отказаться от всех своих целей, дабы способствовать торжеству какой-то грубой теории? Разумеется, попом было бы вполне на руку, если бы люди последовали их призыву: «Отбрось все от себя и следуй за мной» или: «Продай все, что имеешь, и раздай бедным, этим ты приобретешь сокровище на небе, приди и следуй за мной». Некоторые убежденные идеалисты следуют этому призыву, большинство же ведет себя наполовину по указаниям попов или религиозно и наполовину светски, служит и Богу, и Мамону.

Я не упрекаю буржуазию за то, что она не дала Робеспьеру отдалить себя от своих целей, что она справилась у своего эгоизма, сколько места ей следует уделить революционной идее. Но можно было бы упрекнуть (если здесь может идти речь

об упреке) тех, которые допустили, чтобы интересы буржуазии уничтожили их собственные интересы. Но ведь и они скоро научатся понимать эти интересы. Август Беккер<sup>18</sup> говорит: «Для того, чтобы склонить на свою сторону производителей (пролетариев), безусловно, недостаточно отрицания вошедших в обычай правовых понятий. Люди, к сожалению, крайне мало заботятся о теоретической победе идей. Им нужно продемонстрировать *ad oculos* \*, как эта победа может быть практически использована для жизни». И далее: «Нужно задеть действительный интерес людей, если хотят на них влиять» \*\*. Вслед за тем он показывает, как среди наших крестьян уже распространяется изрядная безнравственность, так как они охотнее преследуют свои действительные интересы, чем повинуются велениям нравственности.

Именно потому, что революционные попы и наставники служили «человеку», они и отрубали головы *просто людям*. Революционные профаны или миряне, правда, тоже не особенно стеснялись рубить головы, но они менее заботились о человеческих правах, о правах «человека», чем о своих собственных.

Почему же, однако, эгоизм тех, которые утверждают личный интерес и всегда прислушиваются к нему, постоянно подпадает под власть поповского или школьного, то есть идеального интереса? Их личность кажется им самим слишком маленькой, слишком ничтожной (и в действительности она такова) для того, чтобы подчинить себе все и всецело отстаивать себя. Верный признак этого заключается уже в том, что они сами разделяют себя на две личности — временную и вечную — и каждый раз заботятся только об одной: в воскресенье — о вечной, в будни — о временной, в молитве — о первой, в работе — о второй. Они носят попа в себе самих, потому и не могут избавиться от него.

Сколько борьбы и раздумий положили люди, чтобы *додуматься* до этих дуалистических сущностей! Идея следовала за идеей, принцип за принципом, система за системой, и ничто из всего этого не могло надолго устранить противоречие в понятии «мирского человека», так называемого эгоиста. Не доказывает

---

\* Наглядно (лат.). — *Ред.*

\*\* Беккер А. Народная философия наших дней. Берлин, 1843, с. 22.



ли это, что все те идеи были слишком бессильны, чтобы вместить в себя и удовлетворить полностью волю человеческого «я»? Они были и оставались враждебными по отношению к «я», если даже эта вражда долгое время и была скрытой. Произойдет ли то же самое со *своеобразием*?

Неужели и оно — только попытка примирения? К какому бы принципу я ни обращался, например к разуму, всегда мне приходилось снова отступаться от него. Не могу ли я быть всегда разумным, устроить во всем мою жизнь по разуму? *Стремиться* к разумности я, конечно, могу, могу *любить* ее, как Бога и каждую другую идею, могу быть философом, любителем мудрости, так же как люблю Бога. Но то, что я люблю, к чему стремлюсь, то лишь в моей идее, в моем представлении: оно — в моем сердце, в моей голове, во мне, как мое сердце, но оно — не я. Я — не оно.

К сфере деятельности поповских умов относится то, что часто называют *«моральным воздействием»*.

Моральное воздействие начинается с *унижения*, да оно даже не что иное, как это унижение, ломка и понуждение мужественности к *смирению*. Если я при взрывании скалы кричу кому-нибудь, чтобы он отошел в сторону, то я этим советом не оказываю никакого морального воздействия. Если я говорю ребенку, что он будет голоден, если не съест того, что подано к столу, то это не моральное воздействие. Но если я ему скажу: ты должен молиться, чтить родителей, благоговеть перед распятием, говорить правду и т. д., ибо все это составляет сущность понятия о человеке и таково его призвание, или, что хуже, — такова воля Божия, то это и есть моральное воздействие: человек ведь тут должен преклоняться перед *призванием* человека, должен повиноваться, стать кротким, подавить свою волю во имя другой воли, представленной как правило и закон; он должен *унизить* себя перед чем-то высшим, это теория самоунижения. «Кто сам себя унизит, будет возвышен». Разумеется... дети должны быть вовремя *приучены* к набожности, благочестию и честности. Хорошо воспитанный человек — тот, кому внушены, вбиты, уготованы, втолкованы, натвержены «хорошие основы».

Если над этим посмеяться, то добрые сейчас же приходят в отчаяние и восклицают: «Да что вы, Господь с вами! Если не

внушать детям добрых правил, то они прямо попадут в объятия греха и станут никуда не годными повесами!» Успокойтесь, прорицатели беды! Никуда не годными в *вашем* смысле они станут во всяком случае. Но дело в том, что ваше понимание никуда не годно. Наглые мальчишки уже не позволяют вам набивать им головы всякой ерундой, не будут сочувствовать тем глупостям, которые вы издавна мелете и которыми увлекаетесь. Они уничтожат права наследства, то есть они *не* захотят *наследовать* ваши глупости, как вы получили их в наследство от своих отцов, они искоренят *наследственный грех*. Если вы им скажете: склоняйтесь перед Всевышним, то они ответят вам: если он хочет нас подчинить себе, то пусть придет и сделает это сам, мы же, во всяком случае добровольно, склоняться не желаем. Если вы им пригрозите вашим гневом и наказанием, то для них это будет то же, как если бы вы пригрозили им букой. Если вам уже не удастся внушить им страх перед призраками, то царству призраков — конец, и сказки нянек не будут иметь более *веры*.

И ведь разве не либералы как раз настаивают на хорошем воспитании и требуют улучшения воспитательного дела? Ибо как мог бы без дисциплины создаться их либерализм, их «свобода в пределах закона»? Если они и не хотят внушать именно богобоязненность, то все-таки тем более строго требуют *человекобоязни*, страха перед человеком, и создают дрессировкой «воодушевление истинно человеческим призванием».

---

Долгое время удовлетворялись иллюзией владения *истиной*, не задумываясь серьезно над тем, не должно ли самому быть истинным, чтобы владеть истиной. Это было в эпоху *средневековья*. Полагали, что простым, предметным, сознанием, тем сознанием, которое реагирует лишь на предметное или чувственное, можно познать невещественное и нечувственное. Так же, как напрягают глаза, чтобы увидеть отдаленное, как упражняют руку, чтобы достигнуть легкой и уверенной игры, так истязали себя различными способами, чтобы развить способность целиком вместить в себе все сверхчувственное. Но то, что истязали, было лишь чувственный человек, обычное сознание, так называемое конечное и предметное мышление. А

так как это мышление, этот рассудок, на который Лютер<sup>19</sup> под именем разума «говорил тьфу», неспособно к восприятию божественного, то его бичевание столь же помогло постижению истины, как то, как если бы из года в год упражнять свои ноги в танцах в надежде, что они научатся играть на флейте. Только Лютер, которым кончается средневековье, первый понял, что человек, желающий постигнуть истину, должен сам стать другим, а именно — столь же истинным, как сама истина. Только тот, кто уже имеет истину в вере, кто *верит* в нее, может стать приобщенным к ней, то есть только верующий находит ее доступной и познает ее глубины. Только тот орган человека, посредством которого дышат, может способствовать игре на флейте, и только тот человек может стать приобщенным к истине, который обладает для этого соответствующим органом. Способный мыслить только чувственное, предметное, вещественное представляет себе и в истине только вещественное. Но истина — духа, нечто безусловно нечувственное, и поэтому только для «высшего сознания», а не для «земного» она существует.

Поэтому, только начиная с Лютера, является сознание, что истина, именно потому что она — *мысль*, существует только для *мыслящего* человека. И это значит, что человек отныне должен стать на другую точку зрения, небесную, веры, науки, на точку зрения *мышления* по отношению к духу. Следовательно, только равный познает равного! «Ты подобен духу, которого ты постигаешь».

Ввиду того, что протестантизм сломил средневековую иерархию, могло укрепиться мнение, что им сокрушена иерархия вообще, причем забывали, что он был «реформацией» и, следовательно, обновлением устарелой иерархии. Средневековая иерархия была слаба: она допускала рядом с собой существование всяческого мирского варварства, и только реформация закалила силу иерархии. Бруно Бауэр говорит: «Как реформация была главным образом лишь отвлеченным освобождением религиозного принципа от искусства государства и науки, следовательно, освобождением его от сил, с которыми он был связан в древней церкви и средневековой иерархии, точно так же богословские и церковные направления, которые вышли из реформации, лишь последовательно проводят отвлечение рели-

гиозного принципа от других сил человечества»\*. Я же, напротив, вижу истину в противоположном и полагаю, что господство духов, или духовная свобода (что одно и то же), никогда еще не было таким всеобъемлющим и всемогущим, как теперь: вместо того, чтобы отрывать религиозный принцип от искусства, государства и науки, оно вознесло их из области мирского в «царство духов» и сделало религиозными.

Лютера и Декарта сопоставляли совершенно верно в их положениях: «Кто верует, тот Бог» и «Я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito, ergo sum*). Небо человека — *мышление*, дух. Все может быть у него отнято, только, не мышление, не вера. *Определенная* вера, например в Зевса, Астарту<sup>40</sup>, Иегову, Аллаха и т. д., может быть разрушена, но сама вера — неразрушима. В мышлении — свобода. То, в чем я нуждаюсь и чего жажду, то уже не дается мне никакой милостью (например, через Деву Марию или освобождающую и связующую церковь), а я сам себе достаю. Короче, мое бытие (*Sum*) — жизнь на небе мышления, духа — *cogitare*. Я же сам — не что иное, как дух, мыслящий (по Декарту) и верующий (по Лютеру). Мое тело — не я. Моя плоть может *страдать* от похотей или мук, но я — не моя плоть, я — дух, только дух.

Эта мысль проходит через всю историю реформации по сегодняшний день.

Только новая философия, начиная с Декарта, действительно выделила всю действенную силу христианства тем, что признала «научное сознание единственным принципом, имеющим силу». Поэтому она начинает с абсолютного *сомнения*, с *dubitare* — «сокрушения» простого сознания и отрицания всего, что не узаконено «духом», «мышлением». Она ставит ни во что *природу*, мнение человека, «человеческое установление» и успокаивается лишь тогда, когда ей удастся ввести во все разум и сказать: «Все действительное — разумно, и все разумное — действительно». Этим наконец достигается победа духа и разума: все дух, ибо все разумно, вся природа, как и самые извращенные мнения людей, заключают в себе разум, ибо «все ведь должно быть к лучшему», вести к победе разума.

Dubitare Декарта заключает в себе решительное заявление,

---

\* Фейербах Л. Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики. Цюрих, 1843, с. 152.

что только *cogitare*, мышление, дух *существует*. Полный разрыв с «простым» сознанием, которое приписывает действительное существование *неразумным* вещам, есть только разумное, только дух! Вот в чем заключается основной принцип новой философии, истинно христианский. Уже Декарт резко отделял дух от тела, а Гете, например, говорит: «Дух есть то, что творит себе тело».

Но и эта христианская философия все же не может сама избавиться от разумного и потому восстает против «только субъективного», против «капризов, случайностей, произвольного» и т. д. Она хочет, чтобы во всем выявлялось *божественное*, чтобы всякое сознание стало знанием божественного и чтобы человек всюду узревал Бога, но Бог никогда не бывает без *дьявола*.

Вот почему нельзя назвать философом того, кто хотя и видит предметное и обладает ясным и неослепленным взглядом, кто верно судит о мире, но видит в мире именно только мир, в предметах только предметы — короче, кто видит все таким прозаичным, каково оно в действительности; философ только тот, кто в мире видит небо, в земном — небесное, в мирском — *божественное* и не только видит, но и объясняет или доказывает. Как бы ни быть разумным, все же верно одно: чего не видит рассудок рассуждающих, то открывает в простоте детская душа. Только это детское простодушие делает человека философом: у философа должно быть «око», которое зрит божественное. В противном случае есть только «просто сознание», а кто знает божественное и умеет его выражать, тот обладает «научным» сознанием. На этом основании изгнали Бэкона<sup>41</sup> из царства философов. А между тем то, что называют английской философией, не пошло дальше открытий так называемых понятливых голов, как Бэкон и Юм<sup>42</sup>. Англичане не сумели поднять простодушие до философского значения, не смогли из детских душ сделать философов. Другими словами, их философия не сумела стать *теологической*, или *теологией*, а между тем только как теология она может действительно *развиться* и завершить себя. В теологии — поле битвы ее предсмертной борьбы. Бэкон не заботился о теологических вопросах и кардинальных пунктах.

Предмет познания — жизнь. Немецкое мышление больше

всех остальных стремится углубиться до начал и источников жизни и видит жизнь в самом познании. Cogito ergo sum Декарта означает, что живут только тогда, когда мыслят. Мыслящая жизнь — значит «духовная жизнь»! Живет только дух, и только его жизнь — истинная жизнь. Точно так же настоящая жизнь природы — только «вечные законы», дух или разум ее. Как в природе, так и в человеке *живет* только мысль, все же остальное — мертво! История духа должна дойти до этой абстракции, должна провести в жизнь абсолют, или *безжизненное*. Жив один Бог, а он — дух: ничто не живо, кроме призрака.

Как можно утверждать о новой философии, что она привела нас к свободе, когда она не освободила нас от власти предметности? Разве я свободен от деспота, если не боюсь более личности самого самодержца, но зато боюсь всякого нарушения благоговения, которое вменяю себе в долг относительно него? И новейшее время ничего не изменило. Оно только превращает *существующие* объекты действительного властителя в *представляемые* — в *понятия*, перед которыми старое уважение не пропало, а стало еще большим. Бог и дьявол в их прежней грубой форме хотя и были свергнуты, но зато тем большее внимание было уделено их понятиям. «От лукавого они освободились, но злое осталось». Восстать против существующего государства, свергнуть существующие законы — перед этим не останавливались, потому что раз и навсегда было решено не преклоняться перед существующим и осязаемым. Однако кто осмелился бы согрешить против *понятия* о государстве или не подчиниться *понятию* закона? Так каждый и оставался «гражданином» и «законным», лояльным человеком. Даже более того: чем более рационально отменяли прежний несовершенный закон, дабы воздать должное «духу закона», тем более мнили себя представителями законности. Во всем этом объекты подвергались только преобразованию, но оставались всемогущими и верховно господствующими. Короче, люди продолжали находиться по уши в повиновении и одержимости, жили *рефлексией* и продолжали обладать объектом для рефлексии, который уважали, и перед которым чувствовали благоговение и страх. *Вещи* превратили в *представления* о вещах, в мысли и понятия, и тем самым зависимость от них стала

еще более глубокой и нерасторжимой. Так, например, легко выходят из повиновения родителям или перестают слушать увещания дяди или тети, просьбы брата или сестры, но отвергнутое в принципе повиновение продолжает овладевать совестью, и чем менее поддаются наставлениям отдельных людей, признавая их неразумными, тем крепче держатся за самый принцип долга и уважения к родным и тем труднее прощают себе грех против своего *представления* о родственной любви и уважении. Освободившись от зависимости от данной семьи, впадают в еще более связывающую зависимость — от понятия семьи,— подпадают под власть духа семьи. Данная семья, состоящая из Ганса, Гретхен и т. д., власть которой подорвана, утверждается, однако, как «семья» вообще. К ней только применяют старое изречение: Богу должно повиноваться более, чем людям, то есть, хотя я и не могу подчиниться вашим бессмысленным требованиям, но, как моя «семья», вы все же остаетесь предметом моей любви и заботы, ибо «семья» — священное понятие, на которое единичный человек никогда не должен посягать. И эта семья, гораздо глубже обоснованная и переуплотненная в мысль, представление, становится чем-то «святым», и деспотизм ее ухудшается вдесятеро, так как она тревожит совесть. Этот деспотизм будет уничтожен лишь тогда, когда и понятие о семье превратится для меня в *ничто*. Христианские изречения: «Что Мне и тебе, Жено?»\*, «Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью ее»\*\* и другие сопровождаются указанием на небесную или настоящую семью и означают только требование государства при коллизии между ним и семьей повиноваться его велениям.

Точно так же, как с семьей, обстоит дело и с нравственностью. От власти обычая некоторые освобождаются сравнительно легко, но очень трудно освободиться от представления. Нравственность — идея обычая, его духовная мощь, его власть над совестью, обычай же слишком материален для того, чтобы господствовать над духом и связывать «духовного» человека, как называемого независимого, «свободомыслящего».

Что бы ни говорил протестант, все же для него остается священным «Святое Писание», «Слово Божие». Для кого оно

\* Евангелие от Иоанна, 2, 4.

\*\* Евангелие от Матфея, 10, 35.

более не свято, тот перестает быть протестантом. При этом для него остается святым то, что «предписано» в Писании, установленная Богом власть и т. д. Эти вещи остаются для него нерасторжимыми, неприкосновенными, «выше всякого сомнения». И так как *сомнение*, которое на практике переходит в *колебание*, — отличительнейшая черта человека, то эти вещи становятся «выше» его самого, над ним. Кто не сможет *вырваться* из этого, тот будет *веровать*, ибо верить в это значит быть *привязанным* к этому. Вследствие того, что в протестантизме *вера* стала более внутренней и *рабство* стало более внутренним, *все*, признанное святым, тоже впитали в себя, сплели со всеми своими стремлениями, превратили в «дело совести», в «священный долг». Потому протестанту свято все то, от чего не может освободиться его совесть, и наиболее характерная его черта — *совестливость*.

Протестантизм, собственно, превратил человека в «тайное полицейское государство». Шпион и подслушиватель — «совесть» следит за каждым движением духа, и всякое действие и мышление для него «дело совести», то есть полицейское дело. В этой разорванности человека, раздвоении его на «естественное влечение» и «совесть» (внутренняя толпа и внутренняя полиция) — сущность протестанта. Разум Библии (вместо католического «разума церкви») почитается священным, и сознание святости Библии называется совестью. Святость «втиснута в совесть». Если не освободиться от совести, от сознания святого, то поступки хотя и могут быть несовестливыми, но никогда не будут бессовестными.

Католик чувствует себя удовлетворенным, исполняя *приказание*, протестант же поступает по «разумению своему и совести». Католик ведь только мирянин, протестант же — сам *духовное лицо*. В этом именно заключается прогресс сравнительно со средневековьем и в тоже время — проклятие периода реформации.

Иезуитская мораль была лишь продолжением торга индульгенциями, разница только в том, что освобожденный от грехов смог вникать в отпущение и убеждаться в том, что грех действительно был снят с него, что в том или ином определенном случае то, что он совершил, — вовсе не грех. Торг индульгенциями сделал допустимыми все грехи и проступки и заглу-



шил всякое движение совести. Чувственность получала полный простор, как только ее откупали у церкви. Этим покровительством сладострастно занимались главным образом иезуиты, в то время как строго нравственные мрачные, фанатические, кающиеся, молящиеся протестанты, как истинные завершители христианства, признавали право на существование только за духовным и церковным человеком. Этим путем католицизм, в особенности иезуиты, способствовали развитию эгоизма, нашли даже в самом протестантизме невольную и бессознательную поддержку и спасли нас от вырождения и исчезновения *чувственности*. И все же протестантский дух все более расширяет свое господство, и так как иезуитское начало рядом с ним, «божественным», представляет неотделимое от божественного — «дьявольское». то оно нигде не может отстоять себя. И приходится видеть, как, например, во Франции наконец побеждает филистерство протестантизма и над всем воцаряется дух.

Обычно протестантизму ставят в заслугу то, что он признал опять мирское: брак, государство и пр. Ему же как раз все светское как светское, все мирское более безразлично, чем католицизму, который оставляет в силе реальный мир и даже вкушает его наслаждения, в то время как разумный, последовательный протестант стремится уничтожить все мирское и с этой целью объявляет его *священным*. Брак, например, лишен всей его естественности тем, что объявлен священным не в смысле католического таинства, где он только освящается церковью, следовательно, в основе своей — не свят, а в том смысле, что он становится святым сам по себе, священной связью. Точно так же государство. Прежде папа освящал и благословлял государство и князей, теперь же государство само по себе свято: оно — величество, не нуждающееся в пастырском благословении. Вообще порядок природы, или естественное право, было возведено в «божественный порядок» и признано святым. Поэтому и сказано в Аугсбургском исповедании, ст. 11: «Так признаем изречение, которое законоведы мудро и справедливо выразили: то, что мужчина и женщина находятся вместе,— естественное право. Если же это *естественное право*, то *этим самым оно — порядок Божий*, следовательно,— «*божественное право*». И если Фейербах и не называет нравственные отношения божеским порядком, но во имя в них живущего духа

объявляет их священными, то разве это не просвещенный протестантизм и больше ничего. «Но брак — конечно, как свободный союз любви — *свят сам по себе*, свят самой природой союза, который мы заключаем. Только *истинный* брак, соответствующий *сущности* брака — любви, поистине *религиозен*. И так обстоит со всеми нравственными отношениями. Они только там *моральны*, только там соблюдаются нравственно-разумно, где считаются *религиозными сами по себе*. Истинная дружба существует лишь там, где *границы* дружбы охраняются с религиозной добросовестностью, той добросовестностью, с которой верующий охраняет достоинство своего Бога. *Свята* и да будет тебе *свята* дружба, *свята* собственность, *свят* брак, *свято* благо каждого человека, но *свято само по себе*\*.

Это весьма существенный момент. Хотя в католицизме мирское может быть *освящено*, но без этого пастырского благословения оно не может быть *свято*; в протестантизме же, напротив, светские отношения *святы сами по себе*, святы одним своим существованием. С освящением, которое сообщает святость, тесно связано главное правило иезуитов: «Цель оправдывает средства». Никакое средство само по себе не свято. Лишь его отношение к церкви, приносимая им польза последней освящает средство. Цареубийство тоже выдавалось за такое средство. Если оно совершалось во имя церкви, то совершивший его мог быть уверен в негласном освящении своего поступка церковью. Для протестанта монарх нечто священное, для католика же только тот монарх мог считаться священным, которого помазал на царство верховный пастырь, и в действительности он признает монарха только потому, что папа, хотя и без особого акта, раз и навсегда дарует ему эту святость. Если бы он взял обратно свое посвящение, то король остался бы для католика только «светским человеком», «неосвященным».

Протестант старается даже в чувственном найти какую-нибудь святость, чтобы потом блюсти только святое. Католик, напротив, старается отстранить от себя чувственное и отнести его в такую область, где оно, как и остальная природа, сохраняет свою особую ценность. Католическая церковь исключила из своих освященных пределов светский брак и запретила священникам жениться, протестантская же церковь объяви-

\* Фейербах А. Сущность христианства (М.: Мысль, 1965, с. 398.— *Ред.*).

ла брак и семейную связь священными и потому разрешила пасторам вступать в брак.

Иезуит, как хороший католик, может все освящать. Например, ему достаточно сказать себе: как пастырь я нужен церкви и служу ей тем усерднее, чем более удовлетворяю свои похоти; следовательно, я изнасилую эту девушку, отравлю врага, ибо моя цель, как пастырская, свята, а потому она освящает, то есть оправдывает средства. Ведь в конце концов все равно это послужит на пользу церкви. Почему бы католическому патеру не дать отравленную просфору Генриху VII — для блага церкви?

Истинно церковные протестанты восставали против всякого «невинного развлечения», так как невинным могло быть только святое, духовное. Они должны были осуждать все, в чем не могли отыскать святого духа: танцы, театр, пышность (например, в церкви) и т. д.

По сравнению с этим пуританским кальвинизмом лютеранство стоит на более религиозном, то есть духовном пути, оно более радикально. Кальвинизм исключает многое как чувственное и мирское и *очищает* церковь. Лютеранство же, напротив, старается внести по мере возможности во все дух, познать во всем святой дух как сущность всего и таким образом *освятить* все мирское. («В честном поцелуе нельзя отказать». Дух честности освящает его). Поэтому и удалось лютеранину Гегелю (он объявляет в одном месте, что «желает остаться лютеранином») провести вполне понятие через все. Во всем есть разум, то есть святой дух, или — «действительное — разумно». Действительное фактически включает в себе все, так как во всем, например в каждой лжи, может быть найдена истина: нет абсолютной лжи, абсолютного зла и т. п.

Только протестанты создали великие «духовные творения», так как одни они были истинными учениками и исполнителями Духа.

---

Сколь немного человек может подчинить себе! Он должен предоставить солнцу идти своим путем, морю гнать свои волны, горам подниматься к небу. Он стоит бессильный перед *непреодолимым*. Может ли он не чувствовать, что он *бессилен* перед

этим чудовищно огромным миром? Мир — твердый закон, которому он должен подчиниться, который определяет его судьбу. К чему стремилось дохристианское человечество? К тому, чтобы избавиться от вторжения судеб, не позволять им более тревожить себя. Стоики достигли этого в апатии, объявив вмешательство природы *безразличным*, не имеющим значения, не давая этому вмешательству смущать себя. Гораций произносит знаменитое *nil admirari*<sup>\*</sup>, равным образом объявляя этим безразличие всего *прочего*, мира: он не должен влиять на нас и вызывать наше удивление. И *impravidum ferient ruinae* выражает ту же самую *непоколебимость*: «Мы ничего не боимся, если бы даже рухнул мир». Все это очищает место для христианского презрения к миру, для изречения, что мир суетен.

*Несокрушимый* дух «мудрых», которым старый мир подготавливал свой конец, потерпел с этого времени *внутреннее сотрясение*, против которого не могла защитить его никакая атараксия, никакое стоическое мужество. Дух, защищенный от всякого влияния мира, нечувствительный к его толчкам, стоящий *выше* его приступов, ничему не удивляющийся, которого не может вывести из его покоя никакое крушение мира, — неудержимо перелился через край, так как внутри него самого развились газы (духи), и, после того как *механический толчок*, приходящий извне, стал недействительным, *химические напряжения*, которые возбуждают изнутри, начали свою странную игру.

И действительно, старая история заканчивается тем, что «Я обрел в мире свою собственность». «Все передано Мне Отцом Моим»<sup>\*\*</sup>. Мир перестал быть по отношению ко мне всемогущим, неприкосновенным, священным, божественным, он «лишен Божества». Отныне я обращаюсь с ним, как мне заблагорассудится. Я мог бы, если проявить на нем всякую чудодейственную силу, то есть силу духа, передвигать горы, приказывать смоковницам, чтобы они исторглись и пересадились в море (Лк 17, 6), вообще я мог бы использовать все возможное, то есть *мыслимое* «все возможно верующему»<sup>\*\*\*</sup>. Я — *господин* мира, все «*права*» — мои. Мир стал прозаическим, ибо

---

\* Ничему не удивляться (лат.). — *Ред.*

\*\* Евангелие от Матфея, 11, 27.

\*\*\* Евангелие от Марка, 9, 23.

божественное исчезло из него: он — моя собственность, которой я распоряжаюсь, как мне (то есть духу) заблагорассудится.

Когда я возвысил себя до положения *собственника мира*, эгоизм одержал свою первую полную победу, преодолел мир, *стал безмирным* и запер на замок приобретенное долгими веками мировой жизни.

Первая собственность, первая «привилегия» — добыта!

Все же господин мира вовсе еще не господин своих мыслей, чувств, своей воли: он — не собственник своего духа, ибо дух еще свят, он — «святой дух», и «безмирный» христианин не желает стать безбожным. Античная борьба была борьбой против мира и с миром, средневековая (христианская) — борьбой *с собой*, с духом; первая — против внешнего мира, вторая — против мира внутреннего. Средневековая борьба — обращенная на себя, размышляющая, рассудительная.

Мудрость древних — *мирская философия*, вся мудрость новых — *богословие*.

С *миром* справились язычники (в том числе иудеи), после того надо было еще справиться с *духом* — стать «без духа», безбожным.

Почти две тысячи лет работаем мы над подчинением себе духа, и не один кусок святости оторвали мы и растоптали ногами, но гигант-противник каждый раз вырастает снова, в измененном виде и под другим именем. Дух еще не лишен божественности, святости, освящения; хотя он уже давно не летает, подобно голубю, над нашими головами, хотя он уже снисходит не только к своим святым, но попадает в руки и непосвященных, однако, как дух человечества, как человеческий дух, то есть дух «человека», он остается мне, тебе всегда *чуждым* духом, еще далеким от того, чтобы стать нашей неограниченной *собственностью*, которой мы распоряжаемся и управляем по нашему благоусмотрению. Между тем одно произошло несомненно и видимо направляло ход после христианской истории: стремление сделать святой дух более *человеческим*, дабы приблизить его к людям или людей к нему. Потому и случилось, что он наконец мог быть понят как «дух человечества» и под различными названиями — как «идея человечества», человечность, гуманность, всечеловеческая любовь» — показался более близким и доступным.

Не значит ли это, что теперь всякий может владеть святым духом, включить идею человечества в себя, дать человечеству образ и бытие в себе?

Нет, дух не лишен своей святости и недоступности, он так же недоступен для нас, как и прежде, так же не наша собственность, ибо дух человечества не есть *мой* дух. Моим *идеалом* он может быть, и как *мысль* я называю его моим: мысль человечества — моя собственность, и я достаточно доказываю это тем, что направляю ее вполне по своему желанию, сегодня — так, а завтра — так; мы представляем ее себе самым разнообразным образом. Но она вместе с тем — наследственное благо, которое я не могу продать или отдать.

После многих видоизменений дух с течением времени претворился в *абсолютную идею*, которая разбилась в разнообразных преломлениях на другие идеи: любовь к людям, разумность, гражданскую добродетель и т. д.

Но разве я могу называть идею моей собственностью, если есть идея человечества, могу ли считать дух преодоленным, если я должен служить ему, приносить «себя в жертву»? Закатывающаяся древность только тогда приобрела мир в свою собственность, когда сломила его всемогущество и «божественность», познала его бессилие и «суетность».

Так же обстоит дело и с *духом*. Если я низведу его к *привидению* и его власть надо мной — к *безумию*, то он потеряет для меня святость, освященность, и тогда я буду им *пользоваться* так, как свободно пользуются по своему желанию *природой*.

Предполагается, что в обращении с ним или заключении его мною должна <sup>4</sup>руководить «сущность дела», «понятие отношения». Как будто понятие о чем-нибудь существует само по себе и не есть, напротив, понятие, которое составляют себе о чем-нибудь. Как будто отношение, в которое мы вступаем благодаря единственности входящего, само не единственно! Как будто дело зависит от того, под какую рубрику его подведем. Подобно тому, как отделили «сущность человека» от действительного человека и судили о нем по первому, — подобно этому отделяют и его деяния от него и оценивают его по «человеческой ценности». *Понятия* все решают, *понятия* регулируют жизнь, *понятия господствуют*. Это — тот религиозный мир,

которому Гегель дал систематическое выражение тем, что свел метод в абсурд и завершил установление понятий до округленной, крепко скованной догматики. Об всем судят по понятиям, а действительного человека (то есть Я) заставляют жить по этим законам понятий. Разве может быть большее господство закона? Ведь христианство с самого начала признало, что оно хочет укрепить иудейское господство закона. («Ни одна буква закона не должна быть потеряна!»).

Либерализм только выдвинул новые понятия: вместо божественных — человеческие, вместо церковных — государственные, вместо понятий веры — «научные», или, более широко, вместо «грубых положений» и установлений — действительные понятия и вечные законы.

Теперь ничто не господствует в мире, кроме *духа*. Бесчисленное множество понятий бешено носится в головах, и что же делают стремящиеся вперед? Они отрицают эти понятия, дабы вместо них ввести новые! Они говорят: у вас неправильное понятие о праве, государстве, человеке, свободе, истине, чести, понятие права и т. д. — это скорее то, которое мы теперь устанавливаем. Смешение понятий шествует, таким образом, дальше.

Всемирная история поступила с нами жестоко, и дух приобрел всемогущую власть. Ты должен чтить мои ботинки, которые могли бы защитить твои обнаженные ноги, мою соль, от которой твой картофель сделался бы съедобным, мою карету, которая избавила бы тебя своей великолепной стоимостью от всякой нужды, но ты не должен протирать руки ко всему этому. Человек должен признать за всем этим и бесчисленным другим *самостоятельность*, оно должно быть для него недоступным, недостижимым, он должен быть лишен его. Он должен все это уважать, ценить. Горе ему, если он протягивает свои руки с желанием обладания, мы называем это «воровством»!

Как нищенски мало осталось нам — собственно говоря, почти ничего! Все отодвинуто от нас, ни на что мы не имеем права претендовать, если оно нам не дается. Мы живем только еще *милостью* дающего. Ты не имеешь права поднять даже булавку, пока не достанешь себе *разрешения* на это. Разрешение — от кого? От *уважения*! Только если оно предоставит тебе

ее как собственность, если ты можешь *уважать* ее как собственность, — только тогда ты смеешь взять ее. И опять-таки ты не должен иметь ни одной мысли, не произносить ни одной фразы, не совершать ни одного деяния, оправданного только в *тебе*, вместо того, чтобы получить санкцию от нравственности, разума или человечности. Счастливая *непринужденность* алчущего человечества, как безжалостно старались заклать тебя на алтаре *принужденности* и принуждения!

Но вокруг алтаря высится церковь, и ее стены все более и более расширяются. Что они заключают, то — *свято*. Ты не можешь обрести его, не можешь более прикоснуться к нему. Крича от мучительного голода, бродишь ты вокруг этих стен, дабы найти то небольшое мирское, что еще осталось, и все пространнее становится круг, который ты свершаешь. Скоро та церковь охватит всю землю, и ты будешь изгнан к самому краю. Еще один шаг — и *мир святого* победит: ты падешь в бездну. Потому опомнись, пока еще есть время, не блуждай более среди скошенного мирского, отважься на прыжок — и бросайся через врата в самое святилище. *Пожрав святое*, ты сделаешь его своим *собственным*! Перевари Святые Дары — и ты будешь избавлен от них.

## СВОБОДНЫЕ

Так как древние и новые были представлены выше в двух разделах, то могло бы показаться, что здесь свободные будут представлены самостоятельными и обособленными. Но это не так. Свободные — это только более новые и самые новые из «новых», и приводятся они в особом разделе только потому, что принадлежат современности, а современность прежде всего привлекает здесь наше внимание. Говоря о «свободных», я только перевожу название либералов, но относительно понятия свободы, как и многого другого, о чем нельзя не упомянуть заранее, я должен сослаться на дальнейшее.

## ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

После того, как выпили до дна чашу так называемого абсолютизма, в восемнадцатом столетии стало слишком уж ясно, что напиток, заключенный в ней, не имел человеческого вкуса, и тогда явилось желание иного напитка. «Люди» — а все



же наши отцы были людьми — потребовали, чтобы их, наконец, и считали таковыми.

Кто видит в нас нечто иное, чем людей, в том и мы видим также не человека, а чудовище и относимся к нему, как к чудовищу; кто же, наоборот, признает в каждом из нас человека и защищает нас от опасности не-человеческого обхождения, того мы чтим как нашего истинного защитника и охранителя.

Будем же держаться друг за друга и защищать друг в друге человека; в нашей *совместности* мы найдем тогда необходимую защиту, а все мы, *совместно держащиеся*, образуем общество людей, которые знают свое человеческое достоинство и держат себя друг с другом «по-человечески», наша совместность — *государство*, мы — совместно держащиеся — *нация*.

В нашем соединении как нация или государство мы только люди. Как мы поступаем каждый в отдельности и каким своекорыстным влечениям следуем, касается исключительно нашей *частной жизни*; наша *публичная* или государственная жизнь — *чисто человеческая*. То, что в нас есть не-человеческого или «эгоистического», низводится к «частному делу», и мы точно отделяем государство от «буржуазного общества», в котором и царит «эгоизм».

Истинный человек — нация, а единичный — всегда эгоист. Поэтому сбросьте с себя свою единичность или обособленность, в которой заключается источник эгоистического неравенства и смуты, и посвятите себя вполне истинному человеку, нации или государству. Тогда вас можно будет считать людьми и вы будете иметь все, что полагается человеку; государство, истинный человек, причислит вас к своим и даст вам «права человека»: человек дает вам свои права.

Так говорит гражданственность.

Гражданственность не что иное, как мысль, что государство в целом — это истинный человек и что человеческая ценность единичной личности состоит в том, чтобы быть гражданином государства. Быть хорошим гражданином — это самое высокое для чести, выше этого нет ничего, кроме устаревшего идеала быть «добрым христианином».

Гражданственность и буржуазия развились в борьбе против привилегированных сословий, которые обходились с ней как с «третьим сословием», очень свысока и ставили ее на одну

доску с чернью, «sapaille». В государстве «царило неравенство личности». Сын дворянина получал отличия, недостижимые для самых лучших людей среднего сословия. Против этого возмущалось гражданское чувство. Долой всякое отличие, долой предпочтение личностей, долой различие сословий! Да будут все равны! Да не преследуются отныне никакие обособленные интересы, а только *общий интерес всех*. Государство должно стать обществом свободных и равных людей, каждый должен посвятить себя «благу общего», раствориться в *государстве*, сделать государство своей целью и идеалом. Государство! Государство! Таков всеобщий лозунг; и вот начали искать «настоящую государственную конституцию», лучшую конституцию, то есть осуществление государства в лучшем понимании этого слова. Идея государства проникла во все сердца и возбуждала воодушевление; служить ему, этому светлому Богу, стало новым богослужением и культом. Наступила определенная *политическая* эпоха. Служение государству или нации сделалось высшим идеалом, государственные интересы стали высшими интересами, служба государству (для чего не надо быть непременно чиновниками) — высшей честью.

Таким образом были изгнаны обособленные интересы, и самопожертвование во имя государства стало общим лозунгом. Нужно отречься *от себя* и жить только для государства. Нужно поступать «бескорыстно» и приносить пользу не *себе*, а государству. Оно, государство, сделалось поэтому истинной личностью, перед которой исчезает всякая обособленная личность: не я живу, оно живет во мне. Поэтому в сравнении с прежним корыстолюбием и самолюбием люди сделались самими бескорыстием и *обезличенностью*. Перед этим Богом — государством — исчез всякий эгоизм, и перед ним все были равны; они все были, без всякого отличия, «людьми», только «людьми».

Воспламеняющая материя *собственности* зажгла революцию. Правительство нуждалось в деньгах. Оно должно было бы доказать тогда, что оно *абсолютно*, а посему может распоряжаться всякой собственностью, которая принадлежит ему одному; оно должно было *взять* себе *свои* деньги, которые находились во владениях его подданных, а не были их собственностью. Но вместо этого оно собирает «генеральные штаты», чтобы ему

*разрешили* получить эти деньги. Боязнь перед конечным шагом последовательности разбила иллюзию *абсолютного* правительства: кто должен «испрашивать дозволения», тот не может признаваться абсолютным. Подданные поняли, что они *настоящие собственники* и что это *их* деньги, которые теперь требуют. Подданные до этого момента, они теперь прониклись сознанием, что они — *собственники*.

Балльи<sup>43</sup> говорит это в нескольких словах: «Если вы не можете без моего согласия распоряжаться моим имуществом, то тем менее можете вы распоряжаться моей личностью, всем тем, что касается моего духовного и общественного положения! Все это — моя собственность, как кусок земли, который я обрабатываю. И я имею право, интерес сам делать законы». Слова Балльи звучат, конечно, так, как будто теперь *всякий* — собственник. Однако вместо правительства, вместо князя господином и собственником сделалась теперь *нация*. С тех пор идеал называется «свободой народа», «свободным народом» и т. д.

Уже 8 июля 1789 года заявление епископа Отэнского и Баррера рассеяло иллюзию, будто всякий, *единичный*, имеет значение в законодательстве; оно показало полнейшее *безвластие* предлагавших: *большинство сделалось господином*. Когда девятого июля был предложен план распределения работ по конституции, Мирабо<sup>44</sup> сказал: «Правительство имеет только силу, но не право; только в *народе* источник *права*». Шестнадцатого июля тот же Мирабо воскликнул: «Разве не народ — источник всякой силы? Он — источник всякого права и источник силы!» Тут к тому же выясняется содержание «права»: это — *власть*. «Кто имеет силу, тот имеет и право».

Буржуазия — наследница привилегированных сословий. Фактически права баронов, отнятые у них как «узурпация», перешли к буржуазии, так как буржуазия стала называться «нацией». Все *преимущества* были отданы «в руки нации». Но этим самым они перестали быть «преимуществами». Они стали «правами». Нация стала требовать с тех пор барщины, она унаследовала господские права, право свободной охоты — крепостных. Ночь на четвертое августа была смертельной для всех привилегий, или «преимуществ» (также и города, общины, магистратуры обладали прежде привилегиями, пользова-

лись преимуществами и правами господ), и закончилась она зарей «права», «государственных прав», «прав нации».

Монарх в лице «короля-властина» был жалким монархом в сравнении с этим новым монархом — «суверенной нацией». Эта *монархия* была в тысячу раз более крута, строже и последовательнее. На нового монарха не было никакой управы; как ограничен в сравнении с ним «абсолютный король» старого режима! Революция содействовала превращению *ограниченной монархии в абсолютную*. С этих пор всякое право, которое не даруется этим монархом, — «притязание», каждое преимущество, однако, которое он дарует, — «право». Время требовало *абсолютного королевства*, абсолютной монархии; потому пало так называемое абсолютное королевство, которое настолько не умело стать абсолютным, что было ограничено тысячей мелких господ.

То, к чему стремились и чего жаждали тысячелетиями, а именно — найти абсолютного властителя, рядом с которым не устояли бы никакие другие господа и власти, того достигла буржуазия. Она открыла господина, который один только дарует «основания права» и без дозволения которого *ничто не законно*. Так, мы знаем теперь, что идол — ничто и что «нет иного Бога, кроме единого».

Против *права* нельзя более выступить, как против того или иного права, с утверждением, что оно «несправедливо». Можно только еще сказать, что оно — бессмыслица, иллюзия. Если назвать его «неправым», нужно противопоставить ему *другое* право и сравнивать с ним. Отвергая же вполне право как таковое, право в себе и для себя, отвергают также и понятие неправоты и уничтожают все понятие права (к которому принадлежит и понятие неправоты).

Что значит, что мы все пользуемся «равенством политических прав»? Только то, что государство не считается с моей личностью, что я для него, как и всякий другой, только человек и не имею другого важного в его глазах значения. Я не внушаю ему почтения как дворянин, сын дворянина, или тем более как наследник чиновника, должность которого принадлежит мне по наследству (как графства и т. д. в средние века, и позже, в абсолютной королевстве, наследственные должности). Но государство имеет в своем распоряжении бесчисленное множест-

во прав, которые оно может раздавать, например, право командовать батальоном, ротой и т. д., право читать в университете и т. д.; оно может их раздавать, ибо это его, то есть государственные или «политические», права. При этом ему безразлично, кому оно отдает, лишь бы получающий их исполнял обязанности, вытекающие из переданных ему прав. Мы все для него равны и *одинаковы*, один не имеет больше цены, чем другой. Кто примет начальство над армией — безразлично для меня, говорит суверенное государство, предполагая только, что получивший право командовать понимает дело надлежащим образом. «Равенство политических прав» имеет поэтому тот смысл, что всякий может получить то право, которым одаряет государство, если только он исполняет связанные с этим условия — условия, которые нужно искать в природе каждого отдельного права, в не в предпочтении личности (*persona grata*): право сделаться офицером предполагает по своей природе обладание здоровьем и известной степенью знаний, но оно требует как неперемennого условия благородства происхождения; если бы и самый заслуженный гражданин не мог достигнуть офицерского звания, то это означало бы неравенство политических прав. Среди современных государств все проводили — одно более, другое менее — это основоположение равенства.

Сословная монархия (так назову я абсолютное королевство — время королей до революции) держала единичную личность в зависимости от массы маленьких монархий. Это были товарищества (общества): цехи, дворянство, городское сословие, города, общины и т. д. Всюду единичная личность должна была смотреть на себя *сначала* как на члена этого маленького общества и оказывать духу этого последнего, этому *esprit de corps*, корпоративному духу, как своему монарху, безусловное послушание. Для дворянина честь его семьи, его рода должна быть важнее, чем он сам. Только посредством своей *корпорации*, своего сословия отдельный человек приобщался к большим корпорациям, к государству — совершенно так же, как в католицизме, где единичная личность сносится с Богом только через священника. Этому положило конец третье сословие — тем, что оно мужественно стало отрицать себя как *сословие*. Оно решилось не быть более *сословием* рядом с другими сословиями, а поднять и обобщить себя — стать «нацией».

Этим оно создало гораздо более совершенную и абсолютную монархию, и господствовавший до того *принцип сословий*, принцип маленьких монархий внутри одной большой, окончательно пал. Нельзя сказать поэтому, что революция направлена была против двух первых привилегированных сословий. Она касалась всех маленьких сословных монархий вообще. Но если и были сломлены сословия и их деспотический образ правления (и король был ведь тоже только сословным королем, а не общегражданским), то остались освобожденные от сословного неравенства отдельные личности. Неужели же они должны были быть вне сословий и без всяких норм и удержу, не связанные сословностью (*status*), без общей связи? Нет, ведь третье сословие не для этого объявило себя нацией, чтобы стать *рядом* с другими сословиями, а для того, чтобы стать *единственным сословием*. Это единственное сословие и есть нация, «государство» (*status*). Чем же сделался теперь единичный человек? Политическим протестантом, ибо он вступил со своим Богом, государством, в непосредственную связь. Он не был более дворянином в дворянской монархии, ремесленником в цеховой монархии, он, как и все, признавал и подчинялся только *одному господину* — государству, и все они, как слуги его, получили почетный титул «гражданина».

Буржуазия — *дворянство заслуги*; «за заслуги — венец» — ее девиз. Она боролась против «ленивого» дворянства, ибо после нее, трудолюбивого, трудом и заслуги приобретенного дворянства, свободен уже не тот, кто свободен «от рождения», но также и не Я, а «заслуженный», хороший *слуга* (своего короля, государства, народа в конституционном государстве). *Службой* приобретают себе свободу, то есть приобретают «заслуги», даже если бы служили... Мамону. Нужно приобрести заслуги перед государством, то есть перед принципом государства, его нравственным духом. Кто *служит* духу государства, тот, какой бы правовой отраслью приобретения он ни жил, хороший гражданин. В их глазах «новаторы» занимаются «искусством, не дающим пропитания». Только «торгаш» «практичен», и торгашеский дух владеет и тем, кто ищет чиновничьих мест, и тем, кто ищет выгод в торговле или каким-либо иным способом ищет пользы для себя и для других.

Но если «заслужившие» — свободны (ибо чего недостает

благодушному буржуа, честному чиновнику в той свободе, которой жаждало его сердце?), то «слуги» — свободные. Послушный слуга — свободный человек! Какая нелепость! И все-таки таков смысл буржуазии, и ее поэт — Гете, как и ее философ — Гегель, сумели прославить зависимость субъекта от объекта, послушание объективному миру и т. д. Только тот, кто служит делу, «вполне ему отдается», владеет истинной свободой. А делом мыслителей был *разум*, тот разум, который, подобно государству и церкви, дает общие законы и налагает цепи на отдельного человека *идеями человечества*. Он определяет, что «истинно», с чем нужно считаться. Нет иных «разумных» людей, кроме добрых слуг, которые могут быть названы хорошими гражданами прежде всего как слуги государства.

Богач ли ты или нищий — до этого буржуазному государству нет дела: это предоставляется твоему усмотрению, только имей «хороший образ мыслей». Вот что оно требует от тебя, считая своей важнейшей задачей внушать это всем. Поэтому оно предостерегает тебя от «злых подстрекательств», держа «недовольных» в узде и пытаясь придушить их возбуждающие речи цензурными запретами или штрафами или же заглушая их за тюремными стенами; людей же с «хорошим образом мыслей» оно делает цензорами и всеми способами старается, чтобы «доброжелательные» приобретали *моральное влияние* на тебя. А когда оно сделало тебя глухим к злым нашептываниям, то, с другой стороны, еще старательнее раскрывает твои уши для хороших *нашептываний*.

С буржуазией начинается *либерализм*. Всюду хотят ввести «разумное», «своевременное» и т. д. Следующее определение либерализма, сказанное будто бы в похвалу ему, вполне его характеризует: «Либерализм не что иное, как разумное познание, приложенное к существующим обстоятельствам»\*. Цель его — «разумный порядок», «нравственное *поведение*», «ограниченная свобода», а не анархия, не беззаконие и своеобразие. Но когда господствует разум, гибнет *личность*. В искусстве уже давно не только допускается уродливое, но даже признается необходимым и включается в него как таковое: искусство нуждается в злодее и т. д. И в религиозной области самые

\* Сб. «Двадцать один лист из Швейцарии». Цюрих, 1843, с. 21. (Анонимная статья.— *Ред.*)

крайние либералы пошли так далеко, что рассматривают религиозного человека как гражданина государства, то есть религиозного злодея, они знать не хотят о судах над еретиками. Но возмущаться против «разумного закона» никому не дозволено под страхом самого тяжкого наказания. Не свободного движения, не утверждения личности желают либералы, а утверждения разума, господства разума, власти. Либералы — *поборники*, не веры — Бога, но *разума*, их господина. Они не терпят никакой невоспитанности, и поэтому никакого саморазвития и самоопределения: они опекают, несмотря на самых абсолютных властителей.

«Политическая свобода». Что нужно под этим подразумевать? Свободу единичной личности *от* государства и его законов? Нет, наоборот, *связанность* единичного с государством и государственными законами. В чем же заключается «свобода»? В том, что от государства не отделяют более посредники, а установлено прямое и непосредственное отношение к *нему*, потому что теперь мы — граждане государства, а не подданные кого-нибудь другого, мы даже подданные короля не как личности, а как «главы государства». Политическая свобода, это основное учение либерализма, не что иное, как второй фазис — протестантства, и она движется параллельно с «религиозной свободой»\*. Или же следовало бы под последней подразумевать свободу *от* религии? Ничуть. Этим означает только свобода от посредников, свобода от посредничающих священников, уничтожение «мирян, обособленных от духовенства», значит прямое и непосредственное отношение к религии или Богу. Только при условии имеющейся веры можно пользоваться религиозной свободой: религиозная свобода значит не отсутствие религии, а углубленность внутренней веры, непосредственное общение с Богом. Кто «религиозно свободен», для того религия — дело сердца, его *собственное* дело, «святое дело». Так же и для «политически свободного»: государство — святое дело, оно — дело его сердца, главное его дело, его собственное дело.

Политическая свобода означает, что полис, государство, — свободно, религиозная свобода — что религия свободна, как

---

\* Луи Блан<sup>45</sup> говорит о времени реставрации: «Протестантство сделалось основанием идей и нравственности». (История десяти лет. Париж, 1841, с. 138.— *Ред.*)



свобода совести — то, что свободна совесть, следовательно, не то, что я свободен от государства, религии, совести, то есть что я от них *избавился*. Она не означает *моей* свободы, а свободу управляющей мною и покоряющей меня власти, она означает, что один из моих *тиранов* — каковы государство, религия, совесть — свободен. Государство, религия, совесть — эти тираны делают меня рабом, и *их* свобода — *мое* рабство. Что они при этом необходимо должны следовать положению «цель оправдывает средства» — понятно само собой. Если благо государства — цель, то война — освященное средство, если справедливость — цель государства, то удар насмерть — освященное средство и своим святым именем называется «казнью»: святое государство *освящает* все, что идет ему на пользу.

«Индивидуальная свобода», которую ревностно сторожит буржуазный либерализм, означает вовсе не совершенно свободное самоопределение, благодаря которому действия сделались бы вполне моими, а только независимость от *личностей*. Индивидуально свободен тот, кто не ответствен ни перед каким *человеком*. В этом смысле — а иначе нельзя понимать свободу — не только властелин индивидуально свободен, то есть *не ответствен перед людьми* («перед Богом» он признает себя ответственным), но свободны все, «ответственные только перед законом». Революционное движение века привело именно к этой свободе, к независимости от произвола, от «*tel est notre plaisir*»\*. Поэтому конституционный князь должен был отказаться от всякой личности, от всякого индивидуального решения, чтобы не нарушить как личность, как *индивидуальный человек* «индивидуальную свободу» других. *Личная воля властелина* отнята у конституционного князя, и неограниченные монархи права, когда противятся этому. Но при этом именно они хотят быть в лучшем смысле «христианскими князьями». Для этого, однако, они должны были бы сделаться *чисто духовной властью*, так как христианин подчиняется только *духу* («Бог есть дух»). С полной последовательностью только конституционный князь представляет чисто духовную власть, так как он, не имея никакого личного значения, в такой степени одухотворен, что может смело считаться совершенным, страшным «духом»,

\* Так нам угодно (фр.).— *Ред.*

*идеей*. Конституционный король — истинно *христианский* король, вполне последовательное порождение христианского принципа. В конституционной монархии индивидуальное господство, то есть истинно *желающий* повелитель, закончилось: поэтому в ней господствует *индивидуальная свобода*, независимость от всякого индивидуального повелителя, от всякого, кто мог бы мне приказывать что-нибудь на основании «*tel est notre plaisir*». Она — завершенная христианская государственная жизнь, жизнь в духе.

Буржуазия держит себя вполне *либерально*. Всякое личное вмешательство в жизнь другого возмущает буржуазную мысль: если буржуа видит зависимость от каприза, от прихоти, воли человека как единичной личности (то есть не освященной «высшей властью»), он сейчас же выказывает свой либерализм и кричит о «произволе». Буржуа настаивает на своей свободе от всего, что называют приказанием (*ordonnance*): «Никто не смеет мне что-нибудь приказывать». *Приказание* имеет тот смысл, что то, что я должен сделать,— воля какого-нибудь другого человека, в то время как *закон* не выражает личное насилие другого. Свобода буржуазии — свобода или независимость от воли другого лица, так называемая личная или индивидуальная свобода: ибо быть лично свободным значит быть только настолько свободным, чтобы никакая другая личность не могла распоряжаться мною, или чтобы то, что я могу делать или чего не смею, не зависело от личного определения другого. Свобода печати, между прочим, именно и есть такая свобода либерализма: либерал борется против цензуры, поскольку она — проявление личного произвола, а в других случаях он очень склонен подавлять эту свободу «законами о печати»; это значит, что буржуазные либералы хотят свободы печати *для себя*, сами они остаются в рамках *законности*, и потому не подпадут под эти законы. Только либеральное, то есть законное, можно печатать: всему остальному грозят «законы о печати» и «штрафы». Видя, что личная свобода обеспечена, совершенно не замечают, что если зайти несколько дальше, то водворится самая вопиющая неволя. *Ибо насколько мы освободились от приказаний* (ведь «никто не может нам приказывать»), *настолько же подчинились... закону*. Началось закрепощение по всем формальностям права.

В государстве существуют только «свободные люди», которых *принуждают* к тысяче вещей (например, к благоговению, к тому или иному вероисповеданию и тому подобному). Но что в этом? Принуждает ведь их только государство, закон, а не какой-нибудь человек!

Чего желает буржуазия, борясь со всякого рода личным приказом, то есть с приказанием, исходящим не из сущности «дела», не из «разума» и т. д.? Она именно и борется в интересах «дела» с господством «личности»! Но дело духа — разумное, доброе законное, это — «доброе дело». Буржуазия хочет *безличного* властелина.

Но если, далее, принцип тот, что только дело может властвовать над человеком, а именно, дело законности и т. д., то не должно также допускать никакого личного ограничения одного другим (как, например, раньше, когда среднему сословию был закрыт доступ к дворянским должностям, дворянину к ремеслу и т. д.), то есть должна быть введена *свободная конкуренция*. Только «дело» может ограничить одного в сравнении с другим (богатый, например, несостоятельного — деньгами: это дело), не личность. Значит, значение приобретает только одно господство — господство *государства*; как личность никто не может быть более господином другого. Уже при рождении дети принадлежат государству — своим родителям они принадлежат только во имя государства, которое не терпит, например, убийства детей, требует крещения их и т. д.

Но для государства все его дети имеют одинаковое значение («гражданское или политическое равенство»), а они уже могут бороться между собой и справляться друг с другом: они могут *конкурировать*.

Свободная конкуренция означает не что иное, как то, что всякий может выступить против другого и с ним бороться. Против этого восстала, конечно, феодальная партия, так как ее существование зависит от отсутствия конкуренции. Борьба в периоды реставрации во Франции заключалась в том, что буржуазия боролась за свободную конкуренцию, а феодалы стремились восстановить цеховой строй.

И вот свободная конкуренция победила, и должна была победить цехи. (Дальнейшее смотри ниже).

Когда после революции наступала реакция, то выяснялось,

чем *собственно* была революция. Ибо каждое стремление переходит в реакцию тогда, когда оно *приходит в себя*; оно рвется вперед с безудержной стремительностью, вперед — пока оно *опьянение*, «безрассудность». «Трезвость» будет всегда репликой реакции, ибо трезвость ставит границы и освобождает то, к чему стремятся, то есть самый принцип от первоначальной «безудержности» и «необузданности». Дикие бурши, буйствующие студенты, которые ничем не стесняются, — *в действительности* филистеры, ибо для них, как для тех, главное в условных стеснениях; разница только в том, что они из озорства восстают против этих стеснений, относятся к ним отрицательно, а потом, становясь филистерами, признают и соблюдают эти стеснения. В обоих случаях все мысли и дела сосредоточены на стеснениях, но филистер в сравнении с буршем *реакционен*, он — образумившийся буян, как буян — безрассудный филистер. Ежедневный опыт подтверждает истину этих превращений и показывает как буяны становятся к старости филистерами.

Точно так же и так называемая реакция в Германии доказывает, что она была *отрезвленным* продолжением воинственного увлечения свободой.

Революция не была направлена против *существующего* вообще, а против существующего в *данном случае*, против чего-то *определенного*. Она уничтожала *этого* властелина, а не *властелина вообще*; и французы, наоборот, подпали после нее под власть самого беспощадного деспотизма. Революция убила все старые пороки, но добродетельным она желала доставить верное существование, то есть только поставила на место порока добродетель (порок же и добродетель отличаются друг от друга, как дикий бурш от филистера).

До наших дней еще принцип революции остался при той же борьбе против *того* или *иного* существующего, то есть при *реформаторстве*. Но как бы много ни *исправляли*, как бы далеко ни шел «трезвый прогресс», всякий раз на место *старого* господина ставится *новый господин*, и ниспровержение — только перестройка. Опять то же самое различие между молодым и старым филистером. Революция началась по-мещански — с подъема и возвышения третьего сословия, среднего сословия — и конец ее мещанский. Не *единичный человек* (а

только он — человек) сделался свободным, а *буржуа, citoyen\**, *политический* человек, который потому именно и не человек, а экземпляр человеческого рода, и именно *буржуазного* рода, *свободный буржуа*.

В революции действовал и сыграл мировую роль не *единичный* человек, а *народ: нация*, суверенная нация, хотела все осуществить. Активно выступало воображаемое «я», идея, каковая и есть нация, то есть единичные личности отдавали себя, как орудие, в руки этой идеи и действовали как «граждане».

Сила буржуазии и вместе с тем ее пределы заключаются в *государственных основных законах*, в хартии, в правовом или «справедливом» государе, который сам руководствуется «разумными законами» и таким образом правит,— короче, в *законности*. Период буржуазии подчинен британскому духу законности. Собрание государственных сословий, например, постоянно помнит, что его полномочия простираются до таких-то пределов и что оно вообще создано из милости, а из немилости может быть вновь распущено. Оно постоянно помнит о своем *призвании*. Нельзя, конечно, отрицать того, что меня произвел мой отец; но уже так как я сотворен, то творческие намерения моего отца меня совсем не касаются, и к чему бы он меня ни призвал — я делаю то, чего сам желаю. Поэтому призванное однажды сословное собрание, французское — в начале революции признало совершенно правильно, что оно независимо от призвавшего его. Оно *существовало*, и было бы глупо, если бы оно не считало себя вправе существовать, а воображало бы себя как бы зависящим от отца. Призванный не должен более спрашивать: чего желал призвавший, когда он меня сотворил? Или: чего хочу я после того, как пришел позову? Ни призвавший, ни хартия, по которой состоялся призыв его, ничто не будет для него святой, неприкосновенной властью. Он *уполномочен* ко всему, что в его власти, он не знает ограниченных «полномочий», не хочет выказывать *лояльности*. В итоге, если бы этого можно было бы ожидать от парламента, он бы должен был быть вполне *эгоистичным*, освобожденным от всякой пуповины, не знающим никаких соображений относительно кого бы то ни было. Но парламенты

---

\* Гражданин (фр.). — *Ред.*

всегда почтительны, и не надо удивляться, если в них так много половинчатого, нерешительного, то есть лицемерного «эгоизма».

Сословные представители должны оставаться в тех *границах*, которые предписаны им хартией, королевской волей и т. п. Если же они не желают этого или не могут, то должны «выступить». Кто из преданных долгу мог бы поступить иначе, мог бы выставить на первое место свои убеждения и свою волю, мог бы быть настолько безнравственным, чтобы проявить *себя*, если бы даже при этом погибла и корпорация, и вообще все? Но все заботливо держатся в границах «прав»; в границах своей *власти* все равно нужно оставаться, ибо никто не может сделать более того, что он вообще в состоянии сделать. «Чтобы мощь моя или мое бессилие было единственной моей границей, права же мои, только связывающие, — узаконения? Чтобы я признал этот всеразрушающий взгляд? Нет, я — узаконенный гражданин!»

Буржуазия исповедует мораль, тесно связанную с ее сущностью. Первое ее требование — занятие солидным делом, честным ремеслом, нравственный образ жизни. Безнравственны для нее аферист, блудница, вор, разбойник и убийца, игрок, неимущий без должности, легкомысленный. Свою нелюбовь к этим «безнравственным людям» честный буржуа называет «глубоким возмущением». Всем этим людям недостает усидчивости, *солидности* дельцов, добропорядочности *постоянных* доходов и т. д. Короче, именно оттого, что их существование не покоится на твердом основании, они принадлежат к опасным «единственным или разобщенным», к опасному *пролетариату*. Они — единичные «крикуны» и не представляют никаких «гарантий», им «нечего терять», а следовательно, и нечем рисковать. Заключение семейных уз, например, *связывает* человека, связанный же представляет гарантию, он «уловим». Относительно проститутки, напротив, никаких гарантий нет. Игрок все ставит на карту, губит себя и других: отсутствие гарантий. Можно было бы объединить всех подозрительных и опасных для буржуа людей одним словом — «бродяги»: буржуа не любит бродяжничества. Существуют ведь и духовные бродяги; для них слишком тесно наследственное местожительство их отцов, и они не могут довольствоваться ограниченным

пространством; вместо того чтобы держаться в пределах умеренного образа мыслей и принимать за неопровержимую истину то, что тысячам приносит утешение и успокоение, они перескакивают через все границы старого и сумасбродствуют, давая волю своей дерзкой критике, своему безудержному скептицизму. Эти сумасбродные бродяги образуют класс непостоянных, беспокойных, изменчивых, то есть класс пролетариев, а когда их неусидчивость бросается в глаза, их называют «беспокойными головами».

Вот каков в более широком смысле так называемый пролетариат. Как ошибочно было бы приписывать буржуазии потребность по мере сил уничтожить бедность (пауперизм). Наоборот, буржуа утешает себя очень удобной верой в то, что «блага счастья раз и навсегда распределены неровно и что это всегда так будет — по Божьему мудрому решению». Бедность, окружающая его на всех улицах, не мешает настоящему буржуа: в крайнем случае он справляется с ней брошенным подаванием или тем, чтобы дать «честному и пригодному» парню работу и пропитание. Но тем сильнее мешает ему спокойно наслаждаться жизнью недовольная, *жаждущая обновления бедность* тех, которые не желают больше *спокойно* терпеть и страдать, а начинают «сумасбродствовать» и бунтовать. Заприте бродягу под замок, запрячьте мятежника в самую глухую тюрьму. Он хочет «возбудить недовольство в государстве и подстрекает против существующих постановлений»; побейте его камнями; убейте его!

Но именно эти самые недовольные рассуждают таким образом: «Доброму буржуа» совершенно безразлично, кто защищает его и его принципы,— абсолютный или конституционный король, республика и т. д., главное, чтобы была защита. Но каков же этот принцип, защитника которого они постоянно будут «любить»? Конечно, не принцип труда, также и не знатности рода. Они — сторонники *посредственности*, золотой середины: немного знатности и немножко работы, то есть *приносящая проценты собственность*. Собственность для них и есть твердое данное, унаследованное (знатность рода); процентный рост — плата за труды, *оборотный капитал*. Только бы не излишек, не чрезмерность, не радикализм! Они — за права родовитости, но в смысле состояния, имеющие-

гося от рождения, они — за работу, только в небольшом количестве и не собственную, а работу капитала и... подчиненных рабочих.

Если эпоха находится во власти какой-либо ошибки, то всегда одним это идет на пользу, другим во вред. В средние века существовало у христиан ошибочное убеждение, что власть и главенство на земле должны принадлежать церкви; священноначальники верили в эту «истину» не менее профанов, и те, и другие были во власти одной и той же ошибки. Но священноначальники извлекали из этого *выгоду* власти, миряне же терпели *вред* подчиненности. Но по пословице «беда учит умразуму» миряне наконец поумнели и перестали верить в средневековую «истину». Подобное же отношение существует между буржуазией и рабочими. И буржуа, и рабочие верят в «истину» *денег*, не имеющие их верят в них не менее тех, которые ими обладают: миряне, как и духовенство, проникнуты одним убеждением.

«Деньги управляют миром» — вот основная нота буржуазной эпохи. Неимущий дворянин и неимущий рабочий, как «голодающие», не имеют никакой ценности в политическом смысле: происхождение и работа не создают ее, дело только в *деньгах*. Имущие господствуют, а из неимущих государство набирает своих «слуг», которым оно дает деньги (жалование) в такой мере, чтобы они могли господствовать (править) от его имени.

Я получаю все от государства. Имею ли я что-нибудь без *разрешения государства*? То, что я имею помимо него, оно отбирает у меня, как только открывает недостающее «юридическое основание». Так разве я не имею от него все его милостью, по его согласию?

Только на это, на *юридическое основание*, опирается буржуазия. Буржуа становится тем, что он есть благодаря *защите государства*, его милости. Он должен был бы бояться все потерять, если бы была сломлена мощь государства.

Как же обстоит дело с тем, кому нечего терять, с пролетарием? Так как ему нечего терять, то для его «нечего» ему не нужна защита государства, он только может выиграть от уничтожения «государственной защиты».

Поэтому неимущий рассматривает государство как власть,



покровительствующую имущим, которым она все дает; из него же, неимущего, она только высасывает все соки. Государство — *буржуазное государство*; *status* буржуазии. Оно защищает человека не в зависимости от его труда, а соответственно его покорности («лояльности»), то есть в зависимости от того, пользуется ли он предоставленными ему государством правами согласно воле, то есть законам, государства.

При буржуазном режиме рабочие попадают всегда под власть имущих — тех, которые имеют в своем распоряжении какое-либо государственное имущество (а все владения — государственные, принадлежат ему и только отданы в пользование единичной личности); в особенности попадают они в руки тех, кто владеет деньгами и именьями, то есть в руки капиталистов. Рабочий не может *оценивать* свою работу по той же мерке, по которой оценивает ее потребитель. «Работа плохо оплачивается!» А наибольшую прибыль от нее получает капиталист. Хорошо, более чем хорошо оплачиваются только те работы, которые возвеличивают блеск и *господство* государства, работы высших *слуг* государства. Государство хорошо платит для того, чтобы его «добрые граждане», имущие, не опасаясь ничего, могли бы плохо платить; государство обеспечивает себя слугами, из которых оно образует для «добрых граждан» покровительствующую державу, «полицию» (к полиции принадлежат солдаты, чиновники всякого рода, например чиновники юстиции, просвещения и т. д., короче, весь «государственный механизм»). Конечно, государство хорошо оплачивает ее, а «добрые граждане» охотно платят высокие налоги, с тем чтобы меньше платить своим рабочим.

Но рабочий класс остается силой, враждебной этому государству, этому государству имущих, этому «буржуазному королевству», так как самое существенное в рабочем классе не защищается государством; рабочие не пользуются как рабочие «государственной защитой», а только как его подданные причастны полицейской и «правовой» защите. Принцип рабочего класса — труд не *ценится*, его грабят, это — *военная добыча* имущих, его врагов.

Рабочие имеют огромную силу в своих руках, и если бы они ее почувствовали и воспользовались ею, то ничто бы не могло устоять против них: стоило бы им только приостановить работу

и все выработанное ими считать своим, пользуясь им для себя. Таков смысл вспыхивающих иногда рабочих волнений.

Государство покоится на *рабстве труда*. Когда *труд* делается свободным, государство будет сокрушено.

### СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Мы — люди, рожденные свободными, а куда мы ни поглядим,— всюду видим, что нас превратили в слуг эгоистов! Неужели же нам следует из-за этого тоже сделаться эгоистами? Боже сохрани, мы лучше сделаем так, чтобы не было эгоистов. А для этого сделаем всех нищими: пусть никто ничего не имеет, чтобы «все» имели.

Так говорят социалисты.

Но кто же эта личность, которую вы называете «все»? Это — «общество». Но разве оно имеет плоть? Мы ее тело! Вы? Но ведь вы — не плоть? Хотя ты имеешь плоть, и ты, и другой, но все вы вместе — тела, а не единое тело. Поэтому объединенное общество могло бы иметь тела к своим услугам, но оно не может иметь единое, собственное тело. Оно только «дух», как «нация» политиканов; тело же его — только призрак.

Свобода человека по принципам политического либерализма — свобода от *личностей*, от личного господства, от *господина*. Это — охрана каждой отдельной личности от других личностей, личная свобода.

Никто не может ничего приказать: один только закон повелевает.

Но если и сделались *равными* личности, то все же не таковы их *имущества*. И все-таки *нужен* бедный богатому и богатый бедному: одному нужны деньги богатого, другому — труд бедного. Значит, никто не нуждается в *личности* другого, но все нуждаются друг в друге как *поставщики* один другого. Следовательно, то, что каждый из них *имеет*, и делает из него человека. И в *имении*, или в «состоянии», люди равны.

Следовательно — так заключает социальный либерализм,— *никто ничего не должен иметь*, как в политическом либерализме, где никто не должен повелевать, то есть как в последнем одно только *государство* получает право повелевать, так и в первом одно только *общество* получает имущество.

Защищая личность и собственность одного от другого,

государство в то же время и отделяет их друг от друга: каждый *сам по себе*, и то, что он *имеет*, он имеет для себя. Кто довольствуется тем, что он есть и что он имеет, тот, конечно, будет удовлетворен таким положением вещей. Но кто хотел бы быть и иметь больше, тот ищет это «*большее*» и находит его во власти других *личностей*. Здесь перед ним противоречие: как личность ни один не выше другого, и все же одна личность *имеет* то, чего другим не достает, или что она могла бы иметь. Значит, заключает он из этого, все-таки одна личность более, чем другая, ибо одна имеет то, что ей нужно, а другая этого не имеет, одна — богатая, а другая — бедная.

Следует ли, спрашивает он сам себя дальше, возродить то, что мы с полным основанием похоронили: должны ли мы допустить это восстановленное обходным путем неравенство личностей? Нет, мы должны, наоборот, довести до конца то, что исполнено только наполовину. Нашей свободе от личности другого недостает еще свободы от того, чем эта личность может управлять, что она имеет в своей личной власти — короче, от «частной собственности». Уничтожим поэтому *частную собственность*. Пусть никто впредь ничего не имеет, пусть каждый будет — нищий. Пусть собственность будет безлична, пусть она будет принадлежать обществу.

Перед высшим *повелителем*, перед единодержавным властелином все мы сделались равны, все мы равные личности, то есть — нули.

Перед высшим *собственником* мы все становимся одинаковыми — *нищими*. Теперь еще один может считаться в глазах другого «нищим», «голяком», затем, однако, исчезнет и эта оценка, и все коммунистическое общество можно будет назвать «нищими».

Если пролетарий действительно осуществит предполагаемое им «общество», в котором будет устранено различие между богатым и бедным, то он будет нищим, но тогда он будет нищим с сознанием, что это нечто значительное: «нищий» сделается почетным обращением, как во времена революции «гражданин». Нищий — идеал пролетария, он хочет, чтобы все мы сделались нищими.

Это — вторая кража, совершенная у «личности» в интересах «человечности». Единоличной личности не остается ни

права повелевать, ни собственности: одно отняло государство, другое — общество.

Так как в современном обществе обнаруживаются очень гнетущие его недостатки, то угнетаемые, то есть представители низших слоев общества, возлагают всю вину на общество и ставят себе задачей сделать общество таким, *каким оно должно было бы быть*. Старая история: и здесь ищут вину во всем, только не *в себе*: в государстве, своекорыстии богатых и т. д., а между тем все это обязано своим существованием нашей вине.

Рассуждения и заключения коммунизма очень просты. В настоящем положении дел, при современных государственных условиях, происходит война всех против всех, причем меньшинство господствует над большинством. При этом положении вещей меньшинство *благоденствует*, в то время как большинство терпит *нужду*. Поэтому современное состояние, то есть государство (*status*=состояние) должно быть уничтожено. Что же должно стать на его место? *Всеобщее благосостояние, благосостояние всех* должно сменить благополучие единичных личностей.

Революция сделала буржуазию всемогущей, и все неравенства были уничтожены тем, что всякий был возвышен или принижен на степень «гражданина»: простой человек — возвышен, аристократ — принижен; *третье* сословие сделалось единственным сословием — а именно сословием *граждан государства*. На это коммунизм возражает следующее: наша сущность и наше значение не в том, что все мы — *равные сыны* государства, нашей матери, рожденные все с одинаковыми правами на ее любовь и защиту, а в том, что мы существуем *друг для друга*. В этом наше равенство, мы равны тем, что я, как и ты, и всякий другой, «работаем» и стараемся друг для друга, то есть в том, что всякий из нас — *труженик*. Дело не в том, чтобы жить *для государства*, быть гражданами, дело не в нашем *гражданстве*, а в том, что каждый из нас существует благодаря другому: в то время как кто-нибудь заботится с моих потребностях, я озабочен удовлетворением его нужд. Он изготавливает, например, мою одежду (портной), я же доставляю ему развлечения (акробат, сочинитель комедии и т. д.); он заботится о моей пище (сельский хозяин), я — об его образовании (ученый и т. д.). Значит, наше достоинство и наше равенство в *труде*.

Приносит ли нам буржуазия какую-нибудь пользу? Нет, она нас только обременяет! А как ценят наш труд? По наименьшей цене: труд — наша единственная ценность; что мы — *рабочие*, это — лучшее в нас, в этом наше значение в мире, и поэтому это должно сделаться *мерилом* для нас, должно вполне выявиться. Что вы можете противопоставить нам? *Труд*, только труд. Только за вашу работу мы обязаны вознаградить вас, а не за факт вашего существования; также и не за то, что вы — *для себя*, а только за то, что вы представляете собой *для нас*. В чем заключаются ваши права на нас? В вашем происхождении, что ли? Нет, только в том, что вы исполняете желательное или полезное для нас. Так пусть же будет так: мы желаем и впредь иметь для вас ценность только постольку, поскольку мы вам что-нибудь оказываем, но и наше отношение к вам пусть будет таким же. Ценность определяется делом, теми работами, которые имеют для нас цену, значит, *работой друг для друга, общепользой работой*. Каждый должен быть в глазах другого *рабочим*. Кто исполняет что-нибудь полезное, не ниже никакого другого, или — все рабочие (рабочие в смысле «общепользных», то есть коммунистических, рабочих). — равны. Так как, однако, рабочего оценивает заработная плата, то пусть и она будет одинакова.

Пока для достоинства и чести человека достаточно было веры, нельзя было ничего возразить против самой тяжелой работы, если только она не тревожила человека в его вере. Но теперь, когда каждый должен выработать в себе человека, закрепощение человека механической работой равносильно рабству. Если фабричный рабочий работает двенадцать часов или более, если он работает до изнеможения, то лишается этим своего человеческого достоинства. Всякая работа должна иметь целью удовлетворить человека. Поэтому он должен сделаться в ней *мастером*, то есть уметь совершать ее полностью. Кто, например, при изготовлении булавок только то и делает, что насаживает головки или вытягивает проволоку и т. д., совершает чисто механическую работу, тот становится машиной; он остается кропателем, а не делается мастером. Его работа не может его удовлетворить, она его только утомляет. Его работа, если ее выделяют из общего производства, не имеет *в себе* никакой цели, она не составляет нечто цельное. Рабочий

работает только для другого, а этот другой пользуется продуктами труда (эксплуатирует). Для такого рабочего-наемника — нет *наслаждений духовных*, для него существуют в лучшем случае лишь грубые удовольствия, всякое *образование* закрыто для него. Чтобы быть хорошим христианином, нужно только верить, а это осуществимо при самых тяжелых условиях. Поэтому люди христианского образа мыслей заботятся только о благочестии угнетенного рабочего, о его терпении, покорности и т. д. Покуда угнетенные классы были христианами, до тех пор они еще могли выносить свою ужасающую нужду, ибо из чувства христианства они подавляли в себе возмущение и ропот. Но теперь уже рабочий не удовлетворится *заглушением* своих потребностей, *он требует их осуществления*. Буржуазия объявила Евангелие *мирового наслаждения*, материального наслаждения, и теперь она изумлена тем, что среди нас, несчастных бедняков, нашлись приверженцы ее учения. Буржуазия показала, что не вера и бедность дают блаженство, а образование и богатство, это поняли и мы, пролетарии.

Буржуазия освободила от произвола и приказов отдельных лиц. Но остался произвол, зависящий от стечения обстоятельств, то, что можно назвать случайностью: остались еще счастье и «счастливые удачники».

Если, например, гибнет какая-нибудь отрасль промышленности и тысячи рабочих выброшены на мостовую, то думают отделаться признанием, что виновны не отдельные личности, говорят, что «виноваты условия».

Так изменим условия и изменим их вполне, чтобы преодолеть их случайность, сделать ее *законом*! Не будем более рабами случая! Создадим новый порядок, который покончит с колебаниями на земле. И такой порядок да будет свят!

Прежде нужно было угождать *господам*, чтобы достигнуть чего-нибудь. После революции наступила «погоня за счастьем»! Погоня за удачей или азартная игра — вот к чему сводилась жизнь буржуазии. К этому присоединилось требование, что, достигнув чего-нибудь, не следует ставить этого легкомысленно на карту.

Странное и все-таки вполне естественное противоречие. Конкуренция, в которой разыгрывается вся буржуазная

и политическая жизнь, с начала до конца — азартная игра, начиная с биржевых спекуляций и до искания должностей, работы, домогательства орденов и производства в чины, афер ростовщика. Удалось вытеснить и перехитрить конкурента — значит, выпала «счастливая карта». Победитель должен считать счастьем уже то, что он обладает дарованием, даже доставшимся ценой упорного труда, и что другие не могут сравниться с ним в этом отношении, то есть иметь более способных. И те, которые изо дня в день играют в эту игру счастья и случая, приходят в благородное негодование, когда их собственный принцип проявляется в обнаженном виде, как *азартная игра*, и «приносит несчастья». Азартная игра — слишком явная, слишком неприкрытая конкуренция, и, как всякая нагота, она «оскорбляет чувство стыдливости».

Этим капризам случая социалисты хотят положить конец и стремятся образовать такое общество, в котором люди не зависели бы более от *счастья*, а были бы свободны.

Естественным образом это стремление проявляется сначала в виде ненависти «несчастных» к «счастливым», то есть тех, которые не имеют счастья, к тем, которым всюду сопутствует удача.

Но недовольство должно, собственно, относиться не к счастливым, а к *счастью* — этому темному пятну буржуазии.

Так как коммунисты объявляют сущностью человека только свободную деятельность, то они нуждаются, как все люди будничного склада мыслей, в своем воскресенье, их жизнь, как всякое материальное стремление, нуждается в Боге, в духовном подъеме наряду с «трудом», чуждым духовности.

То, что коммунист видит в тебе человека, брата, — это только воскресная сторона коммунизма. С будничной же стороны он рассматривает тебя не просто как человека, а как работника в виде человека, как работающего человека. В первом принципе заключено либеральное воззрение, во втором же скрывается антилиберализм. Если бы ты был «лен-тяем», то он, признав в тебе человека, старался бы искоренить твою лень и *внушить*, что труд — «назначение и призвание» человека.

Поэтому коммунизм имеет два лика: один следит за тем,

чтобы в человеке было удовлетворено духовное начало, другой же следит за удовлетворением материального и телесного. Он даст человеку двоякую *должность*: материального приобретения и духовного.

Буржуазия предоставила всем *свободно* домогаться всех духовных и материальных благ.

Коммунизм действительно доставляет их всякому, но он заставляет их приобретать. Он утверждает, что мы должны беспрекословно приобретать эти блага, ибо только духовные и материальные блага делают нас людьми. Буржуазия сделала приобретение *свободным*, коммунизм же *принуждает* нас к нему и признает только приобретателя, ремесленника. Недостаточно того, что ремесло свободно, — ты должен еще им *овладеть*.

Критике остается еще только доказать, что приобретение этих благ вовсе не делает нас людьми.

Вместе с заповедью либерализма, что всякий должен из себя сделать человека, то есть сделать себя человеком, возникла и необходимость отвоевать себе достаточно времени для работы *над собой*.

Буржуазия пыталась достигнуть этого отдачей всех человеческих благ свободной конкуренции, но в то же время давая каждому право на все достижимое для людей. «Каждому дозволено добиваться всего».

Социальный либерализм находит, что «дозволения» недостаточно, ибо «дозволено» значит только, что никому не запрещено, но не то, что каждому дана *возможность* достижения. Он утверждает поэтому, что буржуазия либеральна лишь на словах, а на деле в высшей степени антилиберальна. Он же — социальный либерализм — предоставит нам всем возможность и *средства* работать над собой.

Принцип труда во всяком случае предпочтительнее принципа удачи или конкуренции. Но вместе с тем рабочий проникается сознанием, что самое существенное в нем — «рабочий», он отдаляется от эгоизма и подчиняется ассоциации рабочих, как буржуа, преданный государству, основанному на конкуренции. Продолжается прекрасная греза о «социальном долге». Опять воображают, что общество дает нам то, в чем мы нуждаемся, а потому мы связаны долгом относительно него,



всем ему обязаны\* Остается прежнее стремление *служить* «высшему подателю всех благ». Что общество вовсе не Я, которое могло бы давать, распределять или выполнять, а что оно — инструмент или средство, из которого мы могли бы извлекать пользу; что мы не имеем общественных обязанностей, а что у нас есть только интересы и общество должно было бы помогать нам в достижении их, что мы не обязаны приносить обществу никаких жертв, а если чем-либо жертвуем, то делаем это для себя,— обо всем этом социалисты не думают, ибо они — как либералы — находятся во власти религиозного принципа и ревностно стремятся... к святому обществу, каковым до сих пор было государство!

Общество, от которого мы все получаем,— новый властелин, новый призрак, новая «высшая сущность», которой мы должны служить «по долгу и совести».

Более точная оценка как политического, так и социального либерализма будет дана ниже. Теперь перейдем к оценке того и другого перед судом гуманного, или критического, либерализма.

#### ГУМАНИТАРНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Так как либерализм вполне завершается в критикующем себя самого «критическом» либерализме, причем критик остается либералом и не идет дальше принципа либерализма — человека, то можно этот род либерализма назвать по «человеку», которым он по преимуществу и занимается — «гуманитарным», или «гуманным». Гуманитарный либерализм рассуждает так.

Рабочий считается материалистом и эгоистом. Он ничего не делает *для человечества*, а все *для себя*, для своего блага.

Объявив *человека* свободным только от рождения, буржуазия оставила его во всем остальном в когтях чудовища (эгоиста). Поэтому при режиме политического либерализма эгоизму оставалось громадное поле деятельности.

И буржуа, и рабочий *пользуются* для своих *эгоистических* целей один — государством, другой — обществом. У

---

\* Прудон (в «Creation de l'ordre») восклицает: «Первая, самая святая из всех обязанностей как в промышленности, так и в науке,— это обнаружение всякого изобретения».

тебя — только одна цель, эгоистическая, — твое благополучие, — упрекает гуманист социалиста. Борись за *чисто человеческий* интерес, и я — твой спутник. «Для этого, однако, нужно более сильное, более всеобъемлющее сознание, чем *рабочее самосознание*. Рабочий ничего не делает, поэтому у него ничего и нет, но он потому ничего не делает, что его работа всегда единична, рассчитана на его собственные потребности, что она будничная»\*. В ответ на это можно было бы возразить следующее: труд Гуттенберга<sup>46</sup> не остался единичным, а произвел бесчисленное множество детей и продолжает жить до сих пор: он был рассчитан на потребности человека, и он вечен, непреходящ.

Гуманитарное сознание презирует и буржуазное, и рабочее сознание, ибо буржуа только «разгневан» бродягами (всеми, «кто не имеет определенных занятий»), а также их безнравственностью, рабочий же «возмущен» *лентяями* и их убеждениями, «безнравственными» по своему эксплуататорству и антиобщественности. Против всего этого гуманист возражает следующее. Неусидчивость многих — это твой продукт, филистер! Но что ты, пролетарий, хочешь, чтобы все *корнели*, все *мучились*, это происходит от твоей привычки быть вячным животным. Ты хочешь, конечно, тем, чтобы все мучились в равной степени, облегчить самое мучение, но твоя цель — доставить всем одинаковый *досуг*. Но что они сделают со своим досугом? Что делает твое «общество», чтобы этот досуг был использован *по-человечески*? Оно должно предоставить этот приобретенный досуг эгоистическому капризу, и как раз тот *выигрыш*, который приносит твое общество, приходится эгоисту, так же как то, чего достигла буржуазия — *уничтожение господства человека над человеком*, — государство не смогло преисполнить истинно человеческим содержанием и предоставило поэтому произволу.

Конечно, необходимо, чтобы человек никому не был подчинен, но именно поэтому не следует, чтобы эгоист сделался господином человека, а нужно, чтобы человек стал господином над эгоистом. Конечно, человек должен иметь досуг, но если им пользуется эгоист, то досуг не достается человеку, поэтому необходимо внести человеческий смысл в досуге. Но и вашу

---

\* Бауэр Б. Всеобщая литературная газета, 1843, № 18.

работу вы, рабочие, исполняете потому, что вы хотите есть, пить, жить, то есть из эгоистических побуждений. Как же вы можете не оставаться эгоистами во время отдыха? Вы работаете только оттого, что после сделанной работы можно хорошо отдыхать (лениться), и то, чем вы заполните свой досуг, предоставлено случаю.

Но для того, чтобы запирать все двери перед эгоизмом, необходимы совершенно «бескорыстные» поступки, *полнейшее* отсутствие всякого корыстного интереса. Только это человечно, ибо только человек поступает бескорыстно, эгоист же всегда преследует личные интересы.

Не будем пока спорить насчет «бескорыстия» и спросим: итак, ты не хочешь ни в чем искать личного интереса, ничем вдохновляться, ни свободой, ни человечеством? «Конечно, хочу, но это не эгоистический интерес, не корыстный, а чисто человеческий, то есть — *теоретический*; это не интерес к кому-либо единичному или к единичным («всем»), а к *идее, к человеку!*»

И ты не замечаешь, что воодушевлен *своей* идеей, *своей* идеей свободы?

И далее, не замечаешь ли ты, что твое бескорыстие опять-таки, как и религиозное, — заинтересованность небесного порядка? К благу единичного лица ты равнодушен, и ты мог бы воскликнуть — отвлеченно: *fiat libertas pereat mundus!*\*. Ты не заботаешься о завтрашнем дне и вообще не заботаешься о потребностях единичного лица, так же как и о своем собственном благополучии, но все это не имеет для тебя значения только потому, что ты — мечтатель.

Разве человеколюбец настолько либерален, чтобы выдать все человеческое возможное за *человеческое*? Напротив! Не разделяя, например, предубеждения филистера против проститутки, он все же презирает ее «как человека» за то, что «это женщина сделала свое тело машиной для заработка денег». Он так рассуждает: проститутка — не человек, или: поскольку женщина проститутка, постольку она нечеловечна, бесчеловечна. Далее: еврей, христианин, привилегированный, теолог и т. д. — никто из них не человек, поскольку ты — еврей, христианин и т. д., постольку ты не человек. Тут опять

---

\* Пусть торжествует свобода, даже если погибнет мир (лат.). — *Ред.*

категорический постулат: отбрось все обособленное. Не будь евреем, христианином и т. д., а будь человеком, только человеком. Утверди свою *человечность* против всякого ограничивающего ее назначения, сделай себя при ее посредстве человеком, *свободным* от всех преград, сделай себя «свободным человеком», то есть познай человечность как свою все определяющую *сущность*.

Я говорю: хотя ты и больше, чем еврей, больше, чем христианин, и т. д., но также и больше, чем человек. Все это — идеи, ты же имеешь плоть, неужели ты думаешь, что когда-либо сумеешь стать «человеком как таковым»? Неужели ты думаешь, что у наших потомков не останется предрассудков и преград, для уничтожения которых не хватило наших сил? Или ты веришь в то, что в сорок или пятьдесят лет уже достигнешь такой высоты, что после того не нужно будет ничего истреблять в тебе — и ты будешь уже «человеком»? Нет, наши потомки будут бороться за свободу, в которой мы даже не чувствовали еще потребности. Для чего нужна тебе та позднейшая свобода? Если бы ты не желал уважать себя за что бы то ни было, пока ты не станешь человеком, то должен был бы ждать до «второго пришествия», до того дня, пока человек или человечество не достигнут совершенства. Но так как ты наверняка умрешь раньше, то где твоя награда за победу?

Поэтому взгляни на все это иначе и скажи себе: я — *человек*! Я не нуждаюсь в том, чтобы еще сделать из себя человека, ибо он уже во мне, как все мои качества.

Как же можно, спрашивает критик, быть одновременно евреем и человеком? Во-первых, отвечу я, нельзя быть вообще ни евреем, ни христианином, если только бытие вообще и еврей или человек означают одно и то же; бытие вообще выходит всегда из всякого определения, и Шмуль, каким бы евреем он ни был, евреем, только евреем, он не может быть уже потому, что он *этот* еврей. Во-вторых, нельзя во всяком случае быть человеком как еврей, если быть человеком значит: не быть ничем обособленным. В-третьих, однако — и все сводится именно к этому, — я могу быть евреем именно так, как я могу быть таковым. Вряд ли ожидаете вы от Самуила и Моисея, чтобы они возвысились над своим еврейством, хотя вы должны сказать, что они еще не были «людьми». Они были именно тем,

чем могли быть. Так ли обстоит дело с теперешними евреями? Следует ли из того, что вы открыли идею человечества, то, что всякий еврей должен обратиться в эту веру? Если он сумеет это сделать, то он сделает, если же нет — следовательно, не может. Что ему за дело до ваших заявлений, что ему до *призвания* быть человеком, которое вы ему навязываете?

---

В «человеческом обществе», которое обещают «гуманные», ничего не должно найти признания из того, что тот или иной имеет в себе «особенного», ничто не должно иметь ценности, что носит характер «частного». Таким образом, совершенно замыкается круг либерализма, видящего в человеке и человеческой свободе свой принцип добра, в эгоисте же и во всем частном свой принцип зла, в первом — своего Бога, во втором, — дьявола; и если в «государстве» обособленная, или частная, личность теряет свою ценность (никаких личных преимуществ), а в «рабочем, или нищенском, обществе» лишается значения всякая обособленная (частная) собственность, то в «человеческом обществе» все частное, обособленное, не принимается во внимание, и, когда «чистая критика» закончит свою трудную работу, тогда будут знать — что считать частным и чем становятся в «обращенном в ничто чувстве» — и все это должны будут оставить по-прежнему.

Ни государство, ни общество не удовлетворяют требованиям гуманитарного либерализма, и потому он отрицает их обоих — и в то же время их оставляет. Так, например, говорится, что «задача времени — не политическая, а социальная», а затем опять обещают в будущем «свободное государство». В действительности же «человеческое общество», и то, и другое, — всеобщее государство и всеобщее общество. Только ограниченному государству ставится в упрек, что оно придает слишком много значения духовным интересам частных людей (например, религиозным верованиям), а ограниченному обществу, что оно занято материальными интересами частных людей. Следует предоставить все частные интересы частным людям и, как человеческое общество, заботиться только об общечеловеческих интересах.

Уничтожая *личную* волю, своеволие или произвол, поли-

тики не заметили, что благодаря *собственности* утвердилось *своеволие*.

Отбирая и *собственность*, социалисты не замечают, что она сохраняется в *обособленности*. Разве только деньги и имущество — *собственность*, а не *собственность* также и всякое мнение — мое, *собственное*? \*

Поэтому должно быть уничтожено всякое мнение, оно должно быть сделано безличным. Отдельной личности не полагается иметь мнения, и как *собственность* передана государству, так и мнение должно быть передано *всеобщности*, «человеку», и стать общечеловеческим мнением.

Если мнение остается, то я имею своего Бога (Бог — ведь только «мой Бог», мое мнение (Meinung) или моя «вера»); значит, у меня — *моя вера, моя религия, мои мысли, мои идеалы*. Поэтому должна создаться общечеловеческая вера, «*фанатизм свободы*». Это была бы вера, которая согласовалась бы с «сущностью человека», и так как только «человек» разумен (ты и я могли бы быть весьма и весьма неразумными!), то она была бы разумной верой.

Так же как *своеволие* и *собственность* делаются *бессильными*, так особенность или эгоизм тоже должны сделаться таковыми.

В этом высшем развитии «свободного человека» происходит принципиальная борьба со всяким эгоизмом, всякой особенностью, и такие второстепенные, подчиненные цели, как социальное «благоденствие» социалистов и т. д., исчезают перед возвышенной «идеей человечества». Все не «общечеловеческое» становится обособленным, удовлетворяет только некоторых или одного, или же, если оно удовлетворяет и всех, то лишь как единичных личностей, а не как «человека», а потому оно и называется «эгоистическим».

Высшая цель для социалиста — *благоденствие*, для политического либерала — *свободная мировая борьба*; *благоденствие* также свободно, и все, что оно желает иметь, оно может приобрести, как тот, кто хотел вступить в мировую борьбу (конкуренцию), мог сделать это по собственному произволу.

Чтобы принять участие в мировой борьбе, вы должны быть

---

\* Здесь непереводаемая игра слов: Meinung (мнение) и mein (мое).—Прим. пер.

только буржуа, чтобы стремиться к благополучию — только *рабочими*. Ни то, ни другое не тождественно «человеку». Человеку же «истинно хорошо» только тогда, когда он также и «духовно свободен». Человек — дух, и поэтому все силы, враждебные ему, духу, все сверхчеловеческие, небесные, нечеловеческие силы должны быть разрушены и выше всего должен быть поставлен Человек.

Таким образом, в конце нового времени (времени новых) главным становится то, что было в начале его наиважнейшим: «Духовная свобода».

К коммунисту в особенности относятся те слова, которые говорит гуманный либерал: если общество предписывает тебе твою деятельность, то, хотя она и свободна от влияния единичной личности, то есть эгоиста, она все же еще не *чисто человеческая* деятельность, и ты еще не совершенный орган человечества. Какого рода деятельность требует от тебя общество — дело *случая*: оно могло бы тебя приставить к постройке храма и т. п., но, если бы даже этого не случилось, ты мог бы по собственному влечению отдаться какой-нибудь глупости, то есть не-человеческому. Более того, ты в действительности работаешь только для того, чтобы прокормить себя, вообще, чтобы жить, то есть для жизни, а не для прославления человечества. Поэтому свободная деятельность осуществляется только тогда, когда ты освобождаешься от всех глупостей, от всего не-человеческого, то есть эгоистического (относящегося к обособленному, а не к общечеловеческому в обособленном), когда уничтожаешь все затемняющие идею человека или человечества мысли, неистинные мысли, короче, не только тогда, когда тебе ничто не препятствует в твоей деятельности, а когда и содержание ее — только человеческое и когда ты живешь и действуешь только для человека и человечества. Но этого нет, когда цель твоего стремления — твое личное *благоденствие* и благоденствие всех: сделав многое для нищенского общества, ты еще ничего не сделал этим для «человеческого общества».

Один только труд не делает тебя еще человеком, ибо он — нечто формальное и предмет его случайный; все дело в том, что представляешь собой ты, трудящийся. Работать ты можешь и из эгоистических побуждений (материальных), только для того,

чтобы добыть себе пропитание и тому подобное, нужно, чтобы труд служил процветанию человечества, благу человечества, историческому, то есть человеческому, развитию, одним словом, он должен быть *гуманным* трудом. Это предполагает два условия: во-первых, что он послужит на пользу человечества, во-вторых, что он исходит от «человека». Первое само по себе возможно при всяком труде, ибо и труд природы, например животных, может быть использован для процветания науки и т. п., второе же требует, чтобы трудящийся сознавал человеческую цель своей работы, и так как это сознание он может иметь только когда *чувствует себя человеком*, то безусловное условие гуманного труда — *самосознание*.

Конечно, многое достигается уже тогда, когда ты перестанешь работать «поштучно», но ты при этом только оглядываешь свою работу в целом и приобретаешь сознательное отношение к ней, что еще очень далеко от самосознания, от сознания твоего истинного «я» или «сущности» человека. У рабочего остается еще потребность в «высшем сознании», и, ввиду того, что деятельность его не может ее утолить, он удовлетворяет ее в часы отдыха. Поэтому рядом с его работой стоит его отдых, и он принужден выдавать и труд, и леность за человеческое, лентяя, отдыхающего — за истинно возвышенного. Он работает для того только, чтобы избавиться от работы: он хочет сделать работу свободной, чтобы освободиться от нее.

Одним словом, работа его не имеет удовлетворяющего содержания, ибо она дана ему обществом, она — заданный ему урок, задача, профессия, и, говоря иначе, общество не удовлетворяет его, ибо оно дает ему только труд.

Работа должна была бы удовлетворить его как человека, вместо этого она удовлетворяет общество; общество должно было бы поступать с ним, как с человеком, а оно обращается с ним, как с нищенствующим рабочим или трудящимся нищим.

Труд и общество приносят ему пользу не как человеку, а как «эгоисту».

Так рассуждает критика о рабочем вопросе. Она указывает на дух, ведет борьбу «духа с массой» и считает коммунистический труд — трудом массы, лишенным духовности. Боясь труда, масса старается облегчить себе работу. В литературе, которая в наши дни имеет массовый характер, результатом нелюбви к



труду является общепризнанная поверхностность, которая отказывается от «труда изучения».

Поэтому гуманитарный либерализм говорит следующее. Вы хотите работы? Хорошо, мы также хотим ее, но мы хотим ее в полнейшей мере. Она не нужна нам, чтобы удовлетворить досуг, она нужна, чтобы получить удовлетворение в ней самой. Труд желанен нам, ибо он — наше саморазвитие.

Но тогда и труд должен соответствовать этой цели. Только человеческий, проникнутый самосознанием труд возвышает человека, только такой труд, который не имеет «эгоистической» цели, а является проявлением сущности человека так, чтобы нужно было сказать: *labore, ergo sum*\*. Я работаю, следовательно, я — человек. Для «гуманного» человека желанна только *перерабатывающая* всю материю работа *духа* — духа, который не оставил бы в покое ничего, который бы все изменял, никогда не успокаивался, все бы уничтожал, критиковал бы каждый вновь приобретенный результат. Этот беспокойный дух и есть истинный рабочий; он искореняет всякий предрассудок, разрушает преграды и ограничения и возвышает человека над всем, что могло бы над ним господствовать, в то время как коммунист работает только для себя, и даже не свободно, а из нужды, короче, исполняет крепостную работу.

Рабочий же в гуманитарном смысле слова не «эгоистичен», ибо он не работает для единичных личностей — ни для себя, ни для других индивидуумов, значит, он трудится не для *частных* людей, а для человечества и для прогресса его: он не облегчает страдания, не заботится об единичных потребностях, а разбивает преграды, в которых замкнуто человечество, рассеивает предрассудки, которые господствовали в течение целой эпохи, преодолевает препятствия, преграждающие всем путь, устраняет ошибки, в которых пребывают люди, открывает истины, обретенные при его посредстве для всех и на все времена, короче — он живет и работает для человечества.

Но, во-первых, тот, кто открывает какую-нибудь великую истину, хорошо знает, что она может быть полезна и другим людям, и так как завистливое припрятывание ее для себя не доставляет ему удовольствия, то он сообщает ее и другим. Но

---

\* Я работаю, следовательно, я существую (лат.). — *Ред.*

если он и сознает, что его сообщение в высшей степени ценно для других, то он все же искал свою истину не для других, а для себя, ради себя, ибо в нем была эта потребность, ибо неизвестность не давала ему покоя, пока он, насколько это было в его силах, не рассеял тьму и не внес свет и ясность.

Он трудится, значит, ради себя и для удовлетворения *своей* потребности. То, что при этом он полезен и другим, потомству, ничуть не отнимает у работы ее *эгоистического* характера.

Во-вторых, если и он работает ради себя, почему его деяние — человечно, а деяния других нечеловечны, эгоистичны? Потому ли, что эта книга, картина, симфония и т. д. — труд всей его сущности, что он совершил при этом лучшее, на что способен, что он весь отдался ему и что весь он — в нем, в то время как труд ремесленника отражает только ремесленника, то есть искусство ремесленника, а не «человека»? В стихах Шиллера мы имеем всего Шиллера, в то время как в сотнях и сотнях печей проявляется только печник, а не «человек».

Но значит ли это больше, чем то, что в одном произведении вы видите *меня* по возможности полно, в другом же только мое мастерство? Разве это не я, опять-таки, выразился в этом деле? И разве не более эгоистично выявлять миру *себя* в одном творении, чем скрываться за своей работой? Ты отвечаешь, конечно, что ты проявляешь человека. Но человек, которого ты проявляешь, — это ты, ты проявляешь лишь себя, с той только разницей, по сравнению с ремесленником, что он не умеет выразить себя всего в одной работе, а чтобы быть понятым как личность, должен быть понят и в прочих своих жизненных отношениях, и что его потребность, для удовлетворения которой и возникло то произведение, — чисто теоретическая.

Но ты возразишь на это, что ты проявил совсем другого человека, более достойного, высшего, более великого — человека, который более человек, чем тот. Допустим, что ты совершил все возможное в пределах человеческого, что ты совершил нечто, что не удастся никому другому. В чем же состоит твое величие? Как раз в том, что ты — нечто большее, чем другие люди («масса»), большее, чем обычно бывает *человек*, большее, чем «обыкновенный человек», — в том, что ты выше других людей; ты отличаешься от прочих людей не тем, что и ты человек, а тем, что ты «единственный» в своем роде.

Ты показал, конечно, что может совершить человек, но оттого только, что и другие — люди, они ни в каком случае не могут исполнить того же самого: ты исполнил это, как *единственный* человек, и в этом ты — единственный.

Не человек составляет твое величие, нет, ты сам достигаешь его, именно оттого, что ты больше, чем человек, и могучее других людей.

Думают, что нельзя быть более, чем человеком. Напротив, меньше, чем человеком, быть нельзя!

Думают далее, что чего бы ни достигнуть, это всегда послужит к добру человека. Поскольку я — человек, или, как Шиллер — шваб, как Кант — пруссак, как Густав Адольф<sup>47</sup> — близорук, я, благодаря своим преимуществам, превосходный человек, шваб, пруссак или близорукий человек. Но ведь это то же, что с клюкой Фридриха Великого, которая благодаря Фридриху сделалась знаменитой.

Старому «чтите Бога» соответствует современное «чтите человека». Я же предполагаю чтить себя самого.

Тем, что «критика» предъявляет человеку требование быть «человечным», она выражает необходимое условие всякого сожительства, ибо только как человек и среди людей можно быть *обходимельным*. Этим она обнаруживает свою социальную цель: созидание «человеческого общества».

Из всех социальных теорий критика, несомненно, самая совершенная, ибо она удаляет и обесценивает все, что *разделяет* людей: все преимущества, до преимущества в вере включительно. В ней завершается в чистейшем виде христианский принцип любви, истинный социальный принцип, и ею предпринимается последняя возможная попытка вывести человека из его исключительности и изолированности: это — борьба с эгоизмом в его простейшей, а потому и наиболее резкой форме, в форме *исключительности* и единственности.

«Как можете вы жить общественно, в истинном смысле слова, пока между вами существует хоть что-нибудь исключительное?»

Я ставлю вопрос как раз наоборот: каким образом можете вы быть единственными в истинном смысле слова, пока между вами существует еще хотя бы одно взаимоотношение? Посколь-

ку вы связаны друг с другом, вы не можете быть врозь, поскольку между вами существуют «узы», вы составляете нечто только *вместе*, и двенадцать таких, как вы, составляют дюжину, тысяча — народ, миллион — человечество.

«Только будучи человеческими, вы можете обходиться друг с другом, как люди, совершенно так же, как лишь будучи патриотами, вы можете общаться друг с другом, как патриоты».

«Хорошо,— отвечаю я,— только тогда, когда вы — единственные, вы можете общаться друг с другом, как то, что вы собой представляете».

Как раз самый резкий критик сильнее всего чувствует на себе проклятие своего основного принципа. Страхивая с себя одну исключительность за другой, отбрасывая церковность, патриотизм и т. д., он уничтожает одну связь за другой и отделяется от священнослужителя, патриота и т. д., пока наконец, разорвав все оковы, остается один. Именно он должен исключить все и всех, имеющих в себе нечто исключительное, или частное, а что может быть на земле более исключительного, чем исключительная, единственная личность!

Или же он думает, что было бы лучше, если бы *все* сделались «людьми» и исключительность исчезла? Именно потому, что «все» означает «каждого в отдельности», остается кричащее противоречие, ибо «единичный» — сама исключительность. Пусть гуманный не предоставляет единичному ничего частного, или исключительного, никакой личной мысли, никакой личной глупости, пусть он раскритикует и отнимет у него все, ибо его ненависть против частного — абсолютна и фанатична, пусть он не признает никакой терпимости по отношению к частному, ибо все частное — *бесчеловечно*, все же самое частную личность ему не удастся уничтожить критикой, ибо твердость единичной твердости устоит против его критики; он должен удовлетвориться тем, что объявит эту личность «частной личностью» и вновь предоставит ей фактически все частное.

Что сделает общество, которое не заботится более ни о чем частном? Уничтожит возможность существования частного? Нет, оно «подчинит его общественным интересам, предоставит, например, воле частного лица устанавливать, сколько ему угодно праздников, если только это не пойдет вразрез с общими

интересами»\*. Все частное отпускается на свободу: оно не представляет никакого интереса для общества.

«Своим отграничением от науки церковь и религиозность показали себя тем, чем они всегда были, но что скрывалось под другой маской, когда их выдавали за основу и необходимейшее обоснование государства, то есть вполне частным, личным делом. И тогда, когда они были связаны с государством и сделали его христианским, они являлись доказательством того, что государство не развило еще свою общую политическую идею, что оно устанавливало еще частные права... они являлись высшим выражением того, что государство — частное дело и имеет дело только с частным. Когда государство наконец обретет достаточно мужества и силы, чтобы выполнить свое общее назначение и быть свободным, когда оно, следовательно, будет в состоянии поставить все особые интересы и частные дела на их настоящее место, — тогда религия и церковь будут так свободны, как они еще никогда не бывали до сих пор. Будучи абсолютно частным делом и удовлетворением чисто личной потребности, они будут предоставлены самим себе, и всякая единичная личность, всякая община или церковный приход сумеют заботиться о блаженстве души так, как они этого хотят и как считают это нужным. Каждый будет заботиться о блаженстве своей души, поскольку это его личная потребность, и своим духовным пастырем он выберет — и будет платить ему жалование — того, кто сумеет лучше всех удовлетворить его потребностям. Наука же будет совершенно оставлена в стороне\*\*.

Что же, однако, будет? Должна ли погибнуть общественная жизнь, а вместе с нею исчезнуть и вся обходительность, братство, все, что создано принципами любви и общественности?

Как все-таки люди не будут общаться друг с другом, *нуждаясь* один в другом, не будут подчиняться друг другу, когда нуждаются один в другом? Разница только та, что тогда, действительно, единичные личности будут *соединяться* одна с другой, в то время как раньше они были *связаны* друг с другом разными оковами. До совершеннолетия сына связывают с отцом семейные узы, а после него они могут сходиться друг с другом

---

\* Бауэр Б. Еврейский вопрос. Брауншвейг, 1842, с. 66.

\*\* Бауэр Б. Доброе дело свободы и мое собственное дело. Цюрих, 1842, с. 62.

самостоятельно; до него они *принадлежали* к семейству (были «членами семьи»), а после него они соединяются как эгоисты: сыновность и отечество остаются, но ни сын, ни отец уже не связаны ими.

Последняя привилегия поистине — «человек»: этой привилегией наделены все. Ибо, как сам же Бруно Бауэр говорит: «Привилегии остаются, даже если бы их распространили на всех»<sup>\*</sup>.

Таким образом, либерализм проходит следующие этапные пункты.

Во-первых. Единичная личность *не есть* человек, а потому его единичная индивидуальность не имеет никакой ценности; не должно быть поэтому никакой личной воли, никакого произвола, никакого повеления, никакого подчинения приказу.

Во-вторых. Единичная личность *не имеет* ничего человеческого, а потому нет ничего моего или твоего, нет собственности.

В-третьих. Так как единичная личность не есть человек и не имеет ничего человеческого, то она не должна существовать вообще, она должна быть, как эгоист, уничтожена вместе со всем эгоистическим, уничтожена «критикой», чтобы очистить место человеку, «только теперь найденному человеку».

Хотя, однако, единичная личность не есть человек, все-таки человек существует в единичном и, как всякий призрак и все божественное, существует в нем и благодаря ему. Поэтому политический либерализм признает за ним все, что принадлежит ему «от рождения», к этому причисляются свобода совести, имущество и т. д., короче — все «права человека», социализм представляет единичной личности все, что ей принадлежит как *дейтельному* человеку, как «трудящемуся», наконец, гуманитарный либерализм отдает единичной личности все, что она имеет как «человек», то есть все, что принадлежит человечеству. Таким образом, единичная личность не имеет ничего, а человечество — все, и потому возникает недвусмысленно и в полнейшей степени потребность в «воскресении», проповедуемом христианством. Будь новым созданием, будь «человеком»!

---

<sup>\*</sup> Бауэр Б. Еврейский вопрос. Брауншвейг, 1842, с. 60.

Разве все это не находится в конце «Отче наш»? Человеку принадлежит *господство* («сила», *dynamis*): поэтому никакая единичная личность не может быть господином, а наоборот, человек — господин единичного; человеку принадлежит *царство*, то есть мир, а потому собственником должен быть человек, а не единичная личность, «все» владеют миром как собственностью, *прославление*, или «восхваление» (*doxa*), должно быть уделом человека, ибо цель единичной личности — человек или человечество, для этой цели нужно жить, работать, мыслить, для прославления ее должно стать «человеком».

Люди стремились до сих пор к тому, чтобы создать такое сожителство, в котором их неравенства сделались бы «несущественными», они стремились к нивелировке, а посему к *равенству*, и хотели стать все по одной мерке; а это означает поиски одного господина, *одних* оков, *одной* веры для всех («Все мы верим в одного Бога»). Не может быть ничего более однородного и выравнивающего для человека, чем сам «человек», и в этой общности человеческое стремление к любви нашло себе удовлетворение: любовь не могла успокоиться, пока не нашла этого последнего равенства, пока не достигла нивелировки всякого различия, не бросила человека в объятия человека. Но именно при этой общности резче всего выступает падение и распадение. При более ограниченной общности француз выступал против немца, христианин против магометанина и т. д. Теперь *человек* выступает против *людей* или, так как люди — не человек, то человек противопоставлен не-человеку.

За положением: «Бог сделался человеком» следует теперь другое: «Человек сделался *Я*». Это — *человеческое я*. Мы, однако, переворачиваем это и говорим: я не мог себя найти, пока искал себя как человека. Теперь же, когда я замечаю, что человек стремится стать *Я* и найти в себе плотскую сущность, я понимаю, что все-таки все сводится ко мне и что «человек» без меня — погиб. Но я не хочу сделаться вместилищем священнейшего и впредь уже не спрошу более, человек ли я или не человек в своей деятельности: мне дела нет до *духа*.

Гуманитарный либерализм действует радикально. Если ты, хотя в едином пункте, хочешь быть чем-нибудь особенным или владеть чем-либо особенным, если ты сохраняешь для себя хотя

бы единое преимущество перед другими, если ты потребуешь хотя бы одно только право, которое не является «общечеловеческим правом», то ты — эгоист.

Хорошо! Я не хочу иметь ничего особенного, не хочу быть ничем отличным от других, не хочу требовать особых преимуществ по сравнению с другими, но — я и не меряю себя общей меркой и вообще не хочу иметь никаких *прав*. Я хочу быть всем, чем я могу быть, и хочу иметь все то, что я могу иметь. Подобны ли мне другие, или имеют ли они то же, что я, — мне до этого нет дела. Они не могут быть тем же самым или иметь то же самое. Я не причиняю им никакого *ущерба*, как не врежу скале тем, что имею перед ней преимущество «свободного» движения. Если бы они *могли* это иметь, то имели бы.

Не наносить другому человеку никакого ущерба сводится к требованию — не иметь никаких преимуществ, отречься от них, то есть исповедовать теорию *отречения*. Не должно считать себя «чем-нибудь особенным», как, например, евреем или христианином. Да я и не считаю себя чем-нибудь особенным, я считаю себя *единственным*. Я имею, конечно, известное *сходство* с другими, но это имеет значение только для сравнения или рассуждения; в действительности же я — несравним, я — единственный. Мое тело — не их тело, мой дух — не их дух. Если же вы захотите подвести мое тело, мой дух под общее понятие «плоти, духа», то это будут ваши *мысли*, которые с *моим* телом, *моим* духом ничего общего не имеют и во всяком случае не сделают из них моего «призвания».

Я не хочу ничего в тебе признавать или уважать, ни собственника, ни нищего, ни человека: я хочу *тебя использовать*. Про соль я знаю, что она придает вкус моей пище, и потому я ее употребляю; рыбу я признаю как питательное средство, и потому я ее ем; в тебе я открываю способность вносить радость в мою жизнь, и потому я избираю тебя своим спутником жизни. Или же я изучаю в соли кристаллизацию, в рыбе — животное начало, в тебе — человека и т. д. Для меня ты — то, что ты представляешь собой для меня, то есть нечто мое, и поскольку ты *мой*, ты — *моя* собственность.

В гуманитарном либерализме нищенство завершается. Мы должны спуститься до самого нищенского, жалкого, чтобы достичь *особенности*, ибо мы должны сбросить с себя все



чуждое. Нет, однако, ничего более нищенского, чем нагой — человек.

Но еще более, чем нищенство, то, что я отбрасываю от себя и человека, ибо я чувствую, что и он чужд мне и что мне нечего гордиться тем, что я человек. Но это уже не только нищенство: с последними лохмотьями спадает все чуждое и остается настоящая обнаженность. Нищий сам уничтожил свою нищету и перестал быть тем, чем он был, перестал быть нищим.

Я уже не нищий, я был им.

---

До настоящего времени распря еще не началась, ибо пока есть только спор новейших либералов с устаревшими, спор тех, которые признают «свободу» в маленьких размерах, с теми, которые жаждут свободы в «полной мере», значит, *умеренных с беспредельными*. Все вертится вокруг вопроса: *насколько должен быть свободен человек?* Что человек должен быть свободен, в этом никто не сомневается, все и либеральны поэтому. Но как же заглушить чудовище, которое скрыто в каждом из нас? Как устроить, чтобы вместе с человеком не освободить и этого не-человека?

Всякий либерализм имеет одного смертельного врага, одно непреодолимое противоречие, как Бог — дьявола: рядом с человеком всегда стоит не-человек, единичный, эгоист. Ни государство, ни общество, ни человечество не уничтожат этого дьявола.

Задача гуманитарного либерализма заключается в том, чтобы показать всем другим либералам, что то, чего они домогаются, еще не «свобода».

Если другие либералы имели в виду только единичных эгоистов и были слепы в большинстве случаев, то радикальный либерализм имеет против себя эгоизм в его «массе», и всех, кто не считает, подобно ему, дело свободы своим делом, он причисляет к этой массе, так что теперь уже человек и не-человек стоят друг против друга, как непримиримые враги, как «масса» и «критика»; здесь разумеется «свободная человеческая критика», как ее называют в отличие от грубой, например, религиозной критики («Еврейский вопрос» Бауэра, с. 114).

Критика выражает надежду, что она победит массу и

«выставит ей свидетельство о бедности». Она хочет, следовательно, оказаться правой и представить спор «малодушных и нерешительных» как эгоистическую *неуступчивость*, как мелочность, ничтожность. Всякие другие распри теряют свое значение, и мелочные раздоры уничтожаются, ибо в лице критики на поле битвы выступает общий враг. «Все мы вместе взятые — эгоисты, один хуже другого!» Теперь все эгоисты стоят против критики.

Но действительно ли это эгоисты? Нет, они потому и борются с критикой, что она обвиняет их в эгоизме, они не признают своего эгоизма. Поэтому и критика, и «масса» стоят на одинаковой почве: и та, и другая борются с эгоизмом, и та, и другая отказываются от него и приписывают его друг другу.

И критика, и масса преследуют одну и ту же цель — свободу от эгоизма и спорят лишь о том, кто из них наиболее приблизился к цели или, быть может, ее даже и достиг.

Евреи, христиане, монархисты, обскуранты и прогрессисты, политиканы, коммунисты, короче, все и вся — отводят елико возможно упрек в эгоизме, и так как критика упрекает в этом их всех без всяких обиняков, то все они защищают себя от этих обвинений, борясь с эгоизмом, с тем самым эгоизмом, с которым ведет войну критика.

Обе они, и критика, и масса, — враги эгоизма, и оба жаждут освободиться от эгоизма, во-первых, тем, что *очищают* себя от него, а во-вторых, тем, что приписывают его одна другой.

Критик — истинный «защитник массы»: он раскрывает ей «простейшее понятие и способ выражения» эгоизма, и в сравнении с ним прежние «защитники», которым «Литературная газета» отказывает в какой-либо надежде на победу, являлись простыми кропотелями. Критик — глава и главнокомандующий массы в освободительной борьбе против эгоизма; то, с чем он борется, с тем борется и она. Но в то же время он — ее враг, особого, впрочем, рода: дружественный враг, который стоит с кнутом за малодушными, чтобы будить в них храбрость.

Поэтому все противоречие критики и массы сводится к следующему прекословию: «Вы — эгоисты!» — «Нет, мы не эгоисты!» — «Я вам это докажу!» — «А мы перед тобою оправдаемся!»

Примем же обоих за то, за что они себя выдают, за не-

эгоистов, и за то, чем они считают друг друга,— за эгоистов. Они эгоисты и в то же время не эгоисты.

Критика говорит, в сущности, следующее. Ты должен вполне освободить свое «я» от всякого рода ограничений для того, чтобы оно сделалось *человеческим* «я». Я же говорю на это: освободись, насколько можешь, и ты сделал все, что мог сделать, ибо не всякому дано разрушать все преграды; или, яснее: не для всякого будет преградой то, что является преградой для другого. Следовательно, не утруждай себя преградами других; достаточно, если ты разрушишь свои собственные. Кому удалось когда-либо разрушить хотя бы одну преграду *для всех людей*? Разве не живет на свете теперь, как и всегда, бесчисленное множество людей со всеми «преградами человечества»? Кто опрокинул одну из *своих* преград, тот покажет этим путь и средство другим. Разрушение *их* преград остается их собственным делом. Никто ничего иного и не делает. Требовать от человека, чтобы он сделался вполне человеком, значит требовать от него разрушения всех человеческих преград. Это невозможно, ибо «человек» как таковой не имеет никаких преград. Для меня есть преграды, но они — мои собственные, касаются меня, и только их я могу низвергать. Я не могу сделаться *человеческим* «я», ибо я есмь Я, а не только человек.

Посмотрим, однако, не дала ли нам критика чего-нибудь, чем мы могли бы воспользоваться. Я не свободен, если я не бескорыстен, я не человек, если я не отказываюсь от всякого рода интересов? Но если мне и все равно — быть свободным или быть человеком, то все же я не упущу никакого случая, чтобы утвердить *себя* и придать *себе* значения. Критика открывает мне эту возможность, доказывая, что если *во мне* что-либо утвердится и сделается постоянным, то я сделаюсь пленником и рабом этого последнего, то есть одержимым. Интерес, каков бы он ни был, если я не могу от него освободиться, делает меня своим рабом, и не он — моя собственность, а я — его собственность. Примем же совет критики — не делать ни из чего нам принадлежащего, ни из какой нашей собственности ничего неизбежного и чувствовать себя хорошо только в *разрушении*.

Если критика говорит: ты только тогда человек, когда безудержно критикуешь и разрушаешь, то мы говорим на это:

человек я и без этого, и точно так же я есмь я, поэтому я забочусь лишь о том, чтобы сохранить свою собственность, и чтобы достигнуть этого, я непрерывно возвращаю ее себе, уничтожаю в ней всякую попытку к самостоятельности и поглощаю ее, прежде чем она сможет утвердиться и стать «навязчивой идеей», или «манией».

Но я это делаю не во имя моего «человеческого призвания», но потому, что я вижу в этом мое призвание. Я не претендую на разрушение всего, что человек может разрушить, до тех пор, например, пока мне еще не исполнилось десяти лет, я не рассуждаю о бессмысленности заповедей, но я все же человек и действую как человек именно тем, что не ополчаюсь в детстве на заповеди. Словом, у меня нет никакого призвания и я не следую никакому призванию — даже призванию быть человеком.

Отвергаю ли я, следовательно, все, чего достиг либерализм в самых крайних напряжениях? Пусть ничто достигнутое когда-либо не будет потеряно. Но только после того, как благодаря либерализму освободился «человек», я обращаю свои взоры опять на себя самого и откровенно признаю, что все, что достигнуто как будто бы человеком, — все это приобрел Я.

Человек свободен, когда «человек человеку — высшее существо». Следовательно, для завершения победы либерализма нужно уничтожить всякое другое высшее существо, на место теологии поставить антропологию, высмеивающую Бога и его милости, и «атеизм» должен сделаться всеобщим.

Когда «мой Бог» сделался бессмысленным, эгоизм собственности лишился последнего: ибо Бог существует только тогда, когда он принимает близко к сердцу благо единичной личности, а последняя — ищет, в свою очередь, в нем свои блага.

Политический либерализм уничтожил неравенство между господином и слугой, уничтожил господство, создал анархию. Господство было отнято от единичной личности, от «эгоиста» и переходило постепенно к призраку: закону, или государству. Социальный либерализм уничтожает неравенство в имуществе, уничтожает пропасть между бедным и богатым, и делает всех *неимущими*, не имеющими собственности. Собственность отнимается у единичной личности и передается призраку —

обществу. Гуманитарный либерализм приводит к *безбожию*, к атеизму. Поэтому и Бог единичной личности — «мой Бог» — должен быть уничтожен. Итак, отсутствие господина означает и отсутствие слуг и рабов, отсутствие собственности — беспечность, а отсутствие Бога — свободу от предрассудков, ибо вместе с господином уничтожен и слуга, с имуществом — забота о нем, с твердоукоренившимся Богом — предрассудки. Но так как господин воскресает в виде государства, то вновь появляются слуги: «граждане». Так как имущество сделалось собственностью общества, то вновь появляется забота: труд. И, наконец, так как Бог снова восстает в виде «человека» и превращается в новый предрассудок, то вместе с ним воздвигается новая вера — вера в человечество или в свободу. На место Бога единичной личности ставится Бог, общий всем, — «человек», ведь «выше всего для нас — стать человеком». Так как, однако, никто не может стать вполне тем, что определяется идеей «человек», то это понятие остается для единичной личности возвышенной потусторонностью, недостижимым высшим существом — Богом. Более того, он — «истинный Бог», ибо он вполне тождествен с нами; он — наше собственное «*само*» — мы сами, но разделенные от нас самих и вознесенные над нами.

## ПРИМЕЧАНИЕ

Предшествующие рассуждения о «свободной человеческой критике», точно так же, как и все другое относящееся к произведениям в этом духе, было мною написано в виде отрывков непосредственно после появления соответствующих книг, и здесь я только соединил эти отрывки воедино. Критика, однако, идет неудержимо вперед и заставляет меня, после того как моя книга уже написана, вновь вернуться к ней и вставить это заключительное примечание.

Передо мной последний — восьмой номер «Всеобщей литературной газеты» (*Allgemeine Literatur Zeitung*) Бруно Бауэра.

На первых же строчках опять встречаются «общие интересы общества». Однако же критика несколько одумалась и дала

этому «обществу» определение, сильно отличающееся от его прежних смешиваемых с ним форм: «государство», прославляемое в предыдущих статьях как «свободное государство», совершенно упраздняется, ибо не может никоим образом выполнить задачи «человеческого общества». Только в 1842 году критика была «вынуждена отождествить человеческую сущность с сущностью политической», а теперь она пришла к тому убеждению, что государство, даже как «свободное государство», не является человеческим обществом, или, как она смело могла бы вместо этого сказать, народ — не «человек». Мы видели, как критика покончила с теологией и как она доказала, что Бог сокрушен человеком, точно так же и таким же методом она хочет покончить теперь и с политикой и стремится показать, что и народы, и нации падают перед человеком. Мы видели, как она расправляется с церковью и государством, объявляя их нечеловеческими, и мы еще увидим, ибо уже встречаются намеки и попытки в этом смысле, что она постарается доказать, что и «масса», которую ведь сама критика называет «духовным существом», не имеет никакой цены перед человеком. Как смеют существовать различные мелкие «духовные сущности» наряду с высшим духом! «Человек» свергает с пьедестала лживых кумиров. Критика, следовательно, намеревается теперь начать рассмотрение «массы» с точки зрения «человека» и с этой точки зрения бороться с ней. «Каков же теперь объект критики?» — «Масса как духовная сущность!» Эту массу «изучит» теперь критик, чтобы найти, что она находится в противоречии с человеком; он постарается доказать, что она нечеловечна, и это ему удастся, как и раньше, когда ему нужно было свести божественное и национальное или церковное и государственное к нечеловечному.

Масса определяется теперь как «самый значительный продукт Великой французской революции, как обманутая толпа, вынесшая на себе всю тяжесть разочарования в иллюзиях политического просвещения, вообще просвещения восемнадцатого столетия». Революция удовлетворила своими результатами одних, оставив других неудовлетворенными; удовлетворенная часть — буржуазия (мещанство, филистерство и т. д.), неудовлетворенная — масса. Но, с этой точки зрения, не принадлежит ли сам критик «массе»?

Неудовлетворенные, однако, находятся в еще большей неясности относительно собственного положения, и эта неудовлетворенность выражается сначала в «безграничном унынии». Критик, также неудовлетворенный, хочет побороть это уныние: большего он не может желать и большего не может достигнуть, чем вывести эту «духовную сущность» — массу, из ее уныния, то есть определить их истинное отношение к результатам революции, которые нужно преодолеть: он может стать главою массы, ее истинным защитником и выразителем ее интересов. Поэтому он и хочет «уничтожить ту глубокую пропасть, которая отделяет его от толпы». От тех же, которые «хотят поднять низшие классы населения», он отличается тем, что хочет освободить от «уныния» не только их, но и самого себя.

Но, конечно, инстинкт не обманывает его, когда он считает эту массу «естественным врагом теорий» и предвидит, что «чем более будет развиваться теория, тем более компактной будет становиться масса». Ибо критик не может ни просветить, ни удовлетворить массу своей *предпосылкой* — человеком. Если она (масса) — только «низший класс», политически незначительный по сравнению с буржуазией, то по сравнению с «человеком» она должна быть еще более просто массой, в человеческом смысле не имеющей значения, даже просто нечеловечной массой, или толпой, противоположной человеку, — толпой нелюдей.

Критик отрицает все человеческое: исходя из гипотезы, что человеческое — истинное, он обращает эту гипотезу против самого себя, оспаривая его присутствие всюду, где оно находилось до сих пор. Он доказывает только, что человеческое существует исключительно в его голове, нечеловеческое же повсюду. Нечеловеческое — это истинное, всюду находящееся, и критик выражает тем доказательством, что оно, «нечеловеческое», только тавтологическое положение, что нечеловеческое именно и есть нечеловеческое.

Но что, если нечеловеческое, решительным образом повернувшееся к самому себе спиной, отвернется и от критика, ничуть не задетое его возражениями? «Ты называешь меня нечеловеческим, — может оно ему сказать, — я действительно таковое — для тебя, но я — нечеловеческое только потому, что

ты противопоставляешь меня человеческому, и я бы презирало себя, если бы оставалось в цепях этого противоречия. Я было презренно, ибо искало мое «лучшее я» вне меня; я было нечеловеческим, ибо грезило о «человеческом»; я было подобно благочестивому, который жаждет найти свое истинное «я» и остается жалким «грешником»; я мыслило себя только по сравнению с чем-либо другим — одним словом, я не было все во всем, не было *единственным*. Теперь, однако, я перестаю считать себя самое нечеловеческим, я не желаю более считать своим критерием «человека», я ничего не желаю признавать над собой, ибо это значит — признавать над собою Бога! Слышишь ли ты это, гуманный критик? Я было нечеловеческим, но этого уже нет теперь, теперь я — единственное и, к ужасу твоему, — эгоистическое, но это не эгоистическое по сравнению с человеческим, гуманным и бескорыстным, это — эгоистическое, как — единственное».

Нужно обратить внимание на другую фразу в том же номере. «Критика не выставляет никаких догматических положений и хочет только изучить *то, что есть*».

Критик боится стать «догматиком» или выставить догматические положения. Конечно, этим бы он стал противоположностью критика, догматиком. Он сделался бы, насколько он был хорош как критик, дурным, или из бескорыстного стал бы эгоистом и т. д. «Все, кроме догматизма!» — вот его догмат, ибо критик остается на одной и той же почве с догматиком, на почве *мысли*. Подобно последнему, он всегда исходит из какой-нибудь мысли, но в том разнится от него, что прекращает подвергать принципиальную мысль *процессу мышления*, то есть не дает ей утвердиться в неподвижности. Он признает только процесс мысли, противопоставляя его вере в мысль, развитие мышления в противоположность неподвижности его. Перед критикой не застрахована ни одна мысль, ибо критика и есть мышление или сам мыслящий дух.

Поэтому я и повторяю, что религиозный мир — а он и есть мир мыслей — достигает своего завершения в критике тем, что мышление идет дальше всякой мысли, и ни одна мысль не смеет утвердиться «эгоистично». Куда бы девалась «чистота критики», чистота мышления, если бы хотя одна мысль уклонилась от процесса мышления? Этим объясняется, что критик даже



иногда слегка насмехается над мыслью о человеке, о человечестве и о гуманности, ибо он чувствует, что эта мысль приближается к догматической твердости. Но он не может разрушить эту мысль, пока не найдет «высшей», в которой та растворяется, ибо он движется только в круге — мыслей. Эту высшую мысль можно было бы определить как мысль о движении мышления или как мысль о процессе мышления, то есть как мысль о мышлении или критике.

Свобода мышления доведена этим до полного развития, и торжествует свобода духа, ибо единичные «эгоистичные» мысли потеряли тем самым свою догматическую власть. Ничего не осталось, кроме догмата свободного мышления или критики.

Относительно всего, что принадлежит к миру мышления, критика права, то есть обладает властью, она победительница. Критика, и только критика, «стоит на высоте времени». С точки зрения мысли, нет силы, которая могла бы вознестись над нею, и весело смотреть, с какой легкостью этот дракон, как бы играя, слизывает всех других червей языком мышления. Каждый червяк извивается, но критика сокрушает его во всех «извивах».

Я не противник критики, то есть я не догматик, и зубы критика, которыми он раздирает догматика, меня не ранят. Если бы я был догматиком, я бы выше всего поставил догмат, какую-нибудь мысль, идею, принцип и завершил бы это, как «систематик», тем, что воздвиг бы систему, строй мыслей. Если бы я был, напротив, критик, то есть противник догматика, то я вел бы борьбу за свободное мышление против порабощающей мысли, защищал бы мышление против уже продуманного. Но я не борец за какую-нибудь мысль или за мышление, ибо Я, из которого я исхожу, не мысль, и я не заключаюсь в мышлении. На мне, безымянном, раскалывается царство мысли, мышления и духа.

Критика — борьба одержимых против одержимости как таковой, против всякой одержимости, борьба, основанная на сознании, что во всем есть одержимость или, как это называет критик, религиозное и теологическое отношение. Он знает, относятся религиозно или с верой не только к Богу, но и к другим идеям, каковы право, государство, закон и т. д., то есть критик признает всюду одержимость. Таким образом он хочет уничтожить мысли путем мышления, я же говорю, что только

бессмыслие действительно спасает меня от мыслей. Не мышление, а отсутствие мыслей, или я, непонятный, невообразимый, высвобождаю себя от одержимости.

Энергичное движение замещает мне самое тщательное обдумывание, разгибание членов сбрасывает муку мысли, прыжок сбрасывает с груди кошмар религиозного мира, ликующий крик сбрасывает многолетнее бремя. Но огромное значение бездумного ликования не могло быть понято среди долгой ночи мышления и веры.

«Как неуклюже и как легкомысленно решать самые трудные проблемы, справляться с самыми обширными задачами только путем *пресечения*».

Но разве у тебя есть задачи, если ты не ставишь их себе сам? Пока ставишь их себе, ты от них не отстанешь, да я ничего и не имею против того, чтобы ты думал и, думая, создавал тысячи мыслей. Но если ты сам поставил задачи, разве не можешь снова опрокинуть их? Разве ты не должен быть связан этими задачами, разве они должны стать абсолютными?

Для примера можно указать на одно: против правительства восстали за то, что оно применяет насилие против мысли, что оно борется со свободой прессы путем полицейской силы — цензуры и превращает литературную борьбу в личную. Но разве речь идет только о мыслях, и разве люди должны быть по отношению к мыслям бескорыстными, самоотверженными и готовыми жертвовать собой? Разве эти мысли не направлены против правящих и не вызывают таким образом эгоизма? И разве мыслящие не выставляют тем, на кого нападают, *религиозного* требования преклониться перед властью мышления и идей? Они требуют добровольного и покорного подчинения, ввиду того, что божественная сила мышления сражается на стороне их врагов. Это было бы актом одержимости, религиозной жертвой. Правда, правящие находятся сами в религиозных оковах и следуют руководящей силе какой-нибудь идеи или какой-нибудь веры; но они вместе с тем скрытые эгоисты, и как раз относительно врагов и выявляется их сдерживавшийся эгоизм. Одержимые в своей вере, они, однако, не одержимы верой своих противников, то есть они эгоисты по отношению к ним. Если уж их упрекать, то как раз в противоположном — в том, что они одержимы своими идеями.

Никакая эгоистическая власть, никакая полицейская сила не должны выступать против мыслей. Так полагают верующие в мысль. Но мышление и мысли для *меня* не святы, я оберегаю и от них *свою шкуру*. Быть может, это неразумная оборона, но если я служу разуму, то должен, как Авраам<sup>48</sup>, принести ему в жертву самое любимое.

В царстве мысли, которая, как и царство веры, и есть небесное царство, неправ всякий, кто пользуется *бессмысленной* силой, так же как не прав всякий, кто в области любви действует бессердечно, или, хотя он и христианин, то есть живет в царстве любви, все же действует не по-христиански; в этих царствах, обитателем которых он себя мнит, уклоняясь в то же время от их законов, он «грешник», или «эгоист». Но и он может лишь тем уклониться от власти этих царств, что станет *преступником* относительно них.

Результат и здесь тот, что борьба мыслящих против правительства настолько правая, то есть властная, насколько она ведется против мыслей правительства (правительство умалчивает и не может возразить литературно ничего значительного), и напротив, она неправая и бессильная, поскольку в ней действуют только мысли, направленные против личной власти. (Эгоистическая сила зажимает рот мыслящим.) Теоретическая борьба не может завершить победу, и священная сила мысли подвластна силе эгоизма. Только эгоистическая борьба, борьба эгоистов с двух сторон, все улаживает.

Вот это дело — превращение самого мышления в эгоистический произвол, в дело отдельной личности, как бы в пустое препровождение времени, отнимая у него значение «последней решающей власти», это унижение мышления, лишение его святости, это уравнивание бессмысленного и мыслящего «я», это грубое, но реальное «равенство» — критика не может установить, потому что она сама только жрица мышления и за его пределами видит только — потоп...

Критика хотя и утверждает, например, что свободная критика должна восторжествовать над государством, но тоже защищается от упрека со стороны государственных правителей в том, что она «произвол и наглость». Она полагает, что «произвол и наглость» не должны побеждать, что побеждать

может только она. На самом деле, наоборот: государство может быть побеждено только наглым произволом.

Теперь, скажем в заключение, становится понятно, что критик в своем новом фазисе вовсе не преобразил себя, а только «исправил оплошность», «разобрался в одном вопросе» и преувеличивает, говоря, что «критика сама себя критикует». Она, или, вернее, он критиковал только свою «оплошность» и очистил критику от ее «непоследовательностей». Если бы он хотел критиковать критику, то должен был посмотреть, есть ли что-нибудь в предположении ее.

Я, со своей стороны, выхожу из определенного предположения тем, что предполагаю себя. Но мое предположение не борется за свое завершение, как «борющийся за свое завершение человек»: мне оно служит лишь для того, чтобы пользоваться им и потреблять его. Я питаюсь только моим предположением и существую лишь поскольку питаюсь им. Но поэтому-то это предположение никакое: так как я — единственный, то ничего не знаю о двойственности «я» предполагающего и «я» предположенного («несовершенного» и «совершенного» «я», или человека); я только знаю, что питаться собой — значит быть собой. Я не предполагаю себя, потому что ежеминутно утверждаю и создаю себя, и только тем становлюсь «я», что не предположен, а установлен, и опять-таки в тот момент, когда устанавливаю себя, то есть я одновременно и творец, и создание.

Если все предшествующие предположения абсолютно должны разрушиться, то не следует их снова собирать в высшее предположение — в мысли или в само мышление, в критику. Разрушение это ведь должно послужить на пользу *мне*, иначе оно относилось бы к бесконечному ряду разрушений, которые на благо других — например человека, Бога, государства, чистой морали и т. д. — объявляли старые истины не истинами и уничтожали долго существовавшие предположения.

## Часть вторая

### Я

У врат нового мира стоит «богочеловек». Рассыплется ли в прах в конце этой эпохи Бог в богочеловеке, и может ли действительно умереть богочеловек, если умрет в нем только Бог?

Над этим вопросом не задумывались и считали, что покончили с ним, проведя победоносно до конца работу просвещения — преодоления Бога, не заметив, однако, того, что человек убил Бога, чтобы стать отныне «единым Богом на небесах». *Потустороннее вне нас* уничтожено, и великий подвиг просветителей исполнен, но *потустороннее в нас* стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его: Бог должен был уйти с дороги, не *нам* уступил он путь, а *Человеку*. Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, также и человек?

### 1. ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ СЕБЕ (СВОЕОБРАЗИЕ)

«Разве дух не жаждет свободы?» Ах, не только один мой дух, но и тело мое ежечасно жаждет ее! Когда до моего обоняния доносятся из дворцовой кухни аппетитные запахи вкусных блюд, то рот мой, съедая свой сухой хлеб, ощущает это как мучительное лишение; когда глаза мои говорят натруженной спине о мягких пуховиках, на которых приятнее лежать, чем на смятой соломе, то мною овладевает затаенная ярость. Когда... Но не будем продолжать об этих страданиях. И это ты

называешь томлением по свободе? От чего же ты хочешь освободиться? От куска черного хлеба и соломенного ложа? Выброси их! Но, кажется, не это тебе нужно; ты ведь хочешь, напротив, свободно наслаждаться роскошными яствами и пуховой постелью. Так люди, что ли, должны дать тебе эту «свободу»? Нужно, что ли, чтобы они это тебе дозволили? Этого ты ведь не ожидаешь от их человеколюбия, так как знаешь, что все они думают, как ты: всякому своя рубаха ближе к телу! Как же ты думаешь вкушать те яства и возлежать на той постели? Разумеется, не иначе как приобрета их в свою собственность!

Ведь если хорошенько подумать, ты хочешь не свободы обладания всеми этими благами — ибо свобода обладания еще не дает их на самом деле — ты хочешь их фактически иметь, хочешь называть их *своими* и владеть ими как *своей собственностью*. На что тебе какая-нибудь свобода, если она ничего не дает? И если бы ты стал свободным от всего, то этим самым ничего бы более не имел, так как свобода не имеет содержания. Кто не умеет ею пользоваться, для того она, это бесполезное разрешение, не имеет никакой ценности, а то, как я пользуюсь свободой, зависит от особенности моего «я».

Я не имею ничего против свободы, но я желаю тебе большего, чем свободы. Недостаточно быть только свободным от того, чего не желаешь, нужно еще *иметь* то, чего желаешь, нужно быть не только «свободным», но и «собственником».

Быть свободным — от чего? Многое есть, конечно, такого, что следует стряхнуть с себя. Иго крепостной зависимости, неограниченную власть над собой, иго аристократии и князей, господство страстей и похотей, да даже власть собственной воли, своеволия, ибо совершеннейшее самоотрицание тоже сводится именно к свободе, к свободе от самоопределения, от собственного «я», и стремление к свободе как к чему-то абсолютному, за что стоит заплатить какую угодно цену, лишило нас нашего своеобразия; оно создало самоотречение, самоотрицание. Но чем свободнее я становлюсь, тем более нагромождается надо мной насилия, тем я себя чувствую бессильнее. Несвободный дикарь не чувствует тех рамок, которые сжимают культурного человека: он считает себя свободнее последнего. По мере того как я отвоевываю себе все больше и больше свободы, я создаю себе новые и новые задачи. Я

изобрел железные дороги и снова чувствую свою слабость, так как не могу, подобно птице, нестись по воздуху, и если я наконец разрешил задачу, которая смущала мой дух своей неразрешимостью, то меня уже ожидает бесчисленное множество других, загадочность которых задерживает мое развитие, затемняет мой свободный взор, и мне больно ощущать границы моей *свободы*. «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности»\*. Разве республиканцы в своей широкой свободе не становятся рабами закона? Как стремились во все времена истинные христианские сердца «стать свободными», как жаждали они освобождения от «уз бренной жизни», они обращались взорами к обетованной стране свободы. «А вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам»\*\*.

Быть свободным от чего-нибудь — значит только избавиться или не иметь чего-либо. «Он свободен от головной боли» значит: он избавился от нее. «Он свободен от этого предрассудка» значит: он никогда не имел его или избавился от него. Мы осуществляем ту свободу, которой учит христианство лишь в отрицательном, в отсеченном, в *безгрешности, безбожии, безнравственности* и т. д.

Свобода составляет главное учение христианства. «Как свободные...»\*\*\* «Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы»\*\*\*\*.

Неужели мы должны отказаться от свободы потому, что она оказывается идеалом христианства? Нет, ничто не должно быть утрачено — и свобода тоже должна остаться, но ее нужно сделать нашей, а в форме свободы она не наша.

Какое различие между свободой и своеобразием! От многого можно *избавиться*, но все же не от всего, от многого можно освободиться, но не от всего. Внутренне можно даже в рабстве быть свободным, но опять-таки свободным кое от чего, а не от всего: от плети, от властной прихоти господина раб не может быть *свободным*. «Свобода живет только в царстве грез!» Напротив, своеобразие — это все мое существо и все мое бытие,— это я сам. Свободен я от того, от чего

---

\* Послание к Римлянам, 6, 18.

\*\* Послание к Галатам, 4, 26.

\*\*\* Первое послание Петра, 2, 16.

\*\*\*\* Послание Иакова, 2, 12.

избавился, собственник же я того, что в моей власти, над чем я властвую.

*Собственник себя самого* я во всякое время и при всех условиях, если только я умею быть — только своей собственностью и не отдаю себя ни за грош другим. Я не могу действительно *хотеть* быть свободным, так как не могу создать своей свободы: я могу только желать свободы, стремиться к ней, ибо она остается все-таки идеалом, призраком. Оковы действительности каждый миг врезаются в мое тело острыми рубцами. Но своим *собственным* я всегда остаюсь. Принадлежа, как крепостной, своему повелителю, я все же думаю только о себе и о своей пользе. Правда, его удары попадают в меня: я *не свободен* от них, но я переношу их только для *своей выгоды* или для того, чтобы обмануть его моим кажущимся терпением, или чтобы своим противодействием не навлечь на себя еще худшее. Но так как я ни на минуту не забываю себя и свою пользу, то я пользуюсь первым удобным случаем, чтобы раздавить рабовладельца. То, что я потом сделаюсь *свободным* от его плети, — это только следствие моего предшествовавшего эгоизма. Может быть, скажут, что я и в состоянии рабства был «свободен», именно — «в себе», или «внутренне».

Однако «быть свободным в себе» не значит быть «действительно свободным»: «внутренняя свобода» не «внешняя». Зато *собственным, себе принадлежащим*, я был вполне внутренне и внешне.

Находясь во власти жестокого повелителя, тело мое не «свободно» от пыток и ударов плети, но кости *мои* — стонущие от пытки, тело *мое* — вздрагивающее от ударов, и я кричу потому, что *мое* тело кричит. То, что я испускаю стоны и дрожу, доказывает, что я еще свой, что я еще принадлежу себе. Моя *нога* не «свободна» от ударов повелителя, но это *моя* нога, и она от меня неотделима. Пусть он оторвет ее и посмотрит — имеет ли он еще мою ногу! Ничего не останется у него в руке, кроме трупа моей ноги, который столь же мало моя нога, как мертвая собака еще собака: у собаки бьется сердце, а у мертвой собаки не бьется, и потому она не собака.

Когда говорят, что раб все же может быть внутренне свободным, это, в сущности неопровержимый и ничего не



выражающий truизм. Кто же станет утверждать, что какой бы то ни было человек лишен *всякой* свободы?

Если я лстец, то разве я не могу быть в то же время свободен от бесчисленного множества других несвобод, например от веры в Зевса, от жажды славы и т. п.? Почему же наказанный плетью раб не мог бы в то же время быть внутренне свободным от нехристианского образа мыслей, от ненависти к врагам и т. д. Тогда он именно «христиански свободен», то есть избавился от нехристианского, но разве он абсолютно свободен, свободен от всего, например от христианского безумия или от физической боли?

Но все это как будто бы сказано больше против самого слова, чем против понятия, в нем заключенного. Но разве слово безразлично, разве слова, лозунги не вдохновляли, не одурманивали людей?

Все же, однако, между свободой и принадлежностью самому себе — большая пропасть, чем только различие в словах.

Весь мир жаждет свободы, все мечтают о царстве свободы.

О, дивная мечта о цветущем «царстве свободы», о «свободном человечестве»! Кто не лелеял ее! Итак, мечта заключается в том, чтобы люди стали свободными, совершенно свободными от всякого притеснения, насилия. От всякого насилия, действительно от всякого? Значит, так, чтобы они даже над самими собой не совершали насилия? «Нет, над самим собой можно, но ведь это не насилие!» Ну, так все-таки они должны стать свободными от религиозной веры, от строгости нравственного долга, от неумолимости Закона, от: «Какое ужасное недоразумение!» Так *от чего* же должны они стать свободными, от чего — нет?

Обаятельная греза рассеялась, проснувшись, протирают полуоткрытые глаза и с изумлением смотрят на вопрошающего. «От чего человек должен стать свободным?» — «От слепой веры», — кричит один. — «Ах, что там, — восклицает другой, — всякая вера слепа: нужно освободиться от веры вообще». — «Нет, нет, Боже сохрани, — раздражается опять первый, — не отказывайтесь от всякой веры, не то всеми овладеет власть зверства». — «Нам необходима, — изрекает третий, — республика, необходимо избавиться от всяких повелителей».

«Это ни к чему,— говорит второй,— явится только еще один повелитель — «правлящее большинство», нам важнее всего освободиться от самого ужасного — от неравенства». — «О, злополучное равенство, опять я слышу твой плебейский рев! Только что у меня еще были прекрасные мечты о рае свободы, и вот опять поднимают свой дикий вой наглость и разнузданность!» — так жалуется первый и готовится поднять меч против «чрезмерной свободы». Вскоре мы уже слышим, как звенят мечи несогласных мечтателей о свободе.

Стремление к свободе во все времена сводилось к желанию *определенной* свободы, например, свободы совести: это значило, что верующий человек хотел стать свободным и независимым. Независимым — от чего? От веры, что ли? Нет! Он хотел стать свободным лишь от инквизиторов. Точно так же обстоит дело с «политической и гражданской» свободой. Гражданин хочет быть свободным не от гражданства, а от бюрократического или монархического произвола и т. п. Князь Меттерних<sup>49</sup> как-то сказал, что нашел путь, который приведет всегда к *настоящей* свободе. Граф де Прованс<sup>50</sup>, бежавший из Франции как раз в то время, когда там собирались основывать «царство свободы», сказал: «Мое заключение стало для меня невыносимым, у меня была только одна страстная мечта — жажда свободы, и я думал только о ней».

Погоня за *определенной* свободой всегда заключает в себе желание нового *господства*. Например, революция, хотя и «могла дать своим защитникам возвышающее сознание, что они боролись за свободу», но только потому, что тогда стремились к определенной свободе, и тем самым — к новому *господству*, «господству закона».

Все вы хотите свободы, свободы «в себе». Почему же вы торгуетесь о «больше» или «меньше»? Свободой *в себе* может быть только вся свобода. Кусок свободы не есть *Свобода*. Вы отчаиваетесь в возможности достигнуть полной свободы, свободы от всего, вы даже считаете безумием желать этого. В таком случае откажитесь от погони за призраком и направьте ваши силы на что-либо лучшее, чем на стремление к недостижимому.

«Но нет ничего лучше свободы».

«Что же вы будете иметь, если достигнете свободы, то есть — о ваших крохах свободы я даже говорить не хочу —

полной свободы? Вы будете избавлены от всего, всего, что вас стесняет, и едва ли есть что-либо, что когда-нибудь в жизни не стесняло вас. И ради кого хотите вы избавиться от всего этого? Все же — *ради самих себя*, так как оно стоит у вас на пути! Если бы что-либо не было вам неудобно, а, наоборот, было бы очень приятно, например, мягкий, но все же неотразимо властный взгляд вашей возлюбленной, то вы бы не пожелали избавиться, стать от него свободным. Почему же? Опять-таки *ради самих себя*! Итак, вы берете самих себя мерой и судьей всего. Вы охотно отказываетесь от свободы, если несвобода — «сладости любви» — доставляет вам удовольствие, но вы снова при случае начнете домогаться свободы, когда она *вам* покажется более желательной и приятной, если вы, конечно, не побоитесь расторгнуть союз по каким-либо иным причинам, например, религиозным.

Почему же не имеете вы смелости действительно сделать себя единственным средоточием и центром всего? Почему вы только вздыхаете по свободе, по мечте вашей? Разве *вы* — ваша мечта? Не вопрошайте ваши грезы, ваши представления, ваши мысли, ибо все это — «пустая теория». Спрашивайте себя и спрашивайте о себе — это *практично*, а вы ведь очень хотите быть «практичными». Но вот один прислушивается к тому, что на это скажет его Бог (понятно, что то, о чем он думает при имени Бога, и есть его Бог), другой справляется, что говорит об этом его нравственное чувство, его совесть, а третий думает о том, что скажут об этом люди, и, таким образом, каждый, посоветовавшись со своим господом-богом (а общество людей — такой же, и даже еще более осязательный, господь-бог, чем потусторонний, воображаемый бог, ибо «глас народа есть глас Божий»), начинает подчиняться воле своего владыки и перестает прислушиваться к тому, что он сказал бы и решил бы сам.

Обращайтесь же лучше к себе, чем к своим богам и кумирам. Выявляйте то, что в вас заложено, открывайте себя.

Как действовать по собственному побуждению, не спрашиваясь никого и ничего, это показали христиане своим представлением о Боге. Он поступает как ему угодно. А от глупого человека, который мог бы точно так же поступать, требуют, чтобы он делал то, «что Богу угодно». Если говорят, что Бог действует по вечным законам, то это подходит также ко мне,

ибо я тоже не могу высвободиться из своего естества и обретаю мой закон в моей природе, *в себе самом*.

Но достаточно только напомнить вам о себе, чтобы повергнуть вас в отчаяние. «Что я такое?» — спрашивает себя каждый из вас. Бездна беспорядочных и незаконных влечений, похотей, желаний, страстей, хаос без света и путеводной звезды!.. Как могу я, не слушая Божиих велений, не внимая нравственному долгу и голосу разума, признавшего после горьких испытаний законом все лучшее и разумнейшее, как могу я, вопрошая только себя, получить правильный ответ? Моя страсть как раз посоветовала бы мне самое бессмысленное. Таким образом, всякий считает себя дьяволом. Ибо если бы он считал себя, поскольку он равнодушен к религии и т. д., зверем, то он легко бы понял, что зверь, следующий только своему инстинкту (как бы своему советчику), вовсе не идет к «самому бессмысленному», а, наоборот, предпринимает очень правильные шаги. Однако привычка религиозного образа мышления так овладела нашим умом, что мы пугаемся своей наготы и естественности. Она (то есть привычка) так *нас* унизила, что мы считаем себя во власти первородного греха, рожденными бесами. Конечно, вы сейчас же заявляете, что призвание творит «добро», поступать нравственно — справедливо. Как может — если вы спросите *себя*, что делать — раздаться из вас голос, указующий путь добра, справедливости, истины? Как могут быть согласны Бог и Дьявол?

Но что бы вы подумали, если бы вам кто-нибудь возразил: то, что надо повиноваться Богу, совести, долгу, закону и т. д., — это лишь увертки, которыми вам набили голову и сердце и свели вас с ума? И что если бы он вас спросил, откуда вы так уверенно знаете, что голос природы лишь злой оболститель? Если бы к тому же он вам посоветовал повернуть дело и счесть как раз голоса Бога и совести дьявольским порождением? Такие безбожные люди бывают; как вы справитесь с ними? Вы не можете сослаться на ваших попов, родителей и хороших людей, так как их-то они и называют вашими *оболстителями*, истинными развратителями юношества, усердно сеющими сорную траву самопрезрения и благочестия, загрязняющими молодые сердца и доводящими молодые головы до отупения.

Они продолжают свое и спрашивают: чего ради печетесь

вы о велениях — Господних и иных? Ведь вы не станете утверждать, что это совершается из желания угодить Богу? Нет, вы делаете это *ради себя самих*. Следовательно, и здесь главное дело — вы; поэтому каждый должен сказать себе: я для *себя* — все, и я делаю все *ради себя*. Если бы вам когда-нибудь стало ясно, что Бог, заповеди и т. д. только вредят, что они *вас* ограничивают и губят, то вы, наверное, отказались бы от них, как некогда христиане отвергли Аполлона<sup>51</sup>, Минерву<sup>52</sup> или языческую мораль. Правда, на их место они поставили Христа, а затем Марию и христианскую мораль, но они опять-таки сделали это ради спасения души своей, следовательно, из эгоизма или своеобразия.

И только посредством этого эгоизма, этого своеобразия *избавились* они от старого мира богов и стали *свободны* от них. Своеобразие *создало* новую свободу, ибо своеобразие — создатель всего, как уже издавна гениальность (определенная особенность), которая всегда тождественна оригинальности, считается созидательницей новых творений, имеющих мировое значение.

Но если вы все-таки решились добиваться «свободы», то постарайтесь хотя исчерпать ее требования. Кто должен стать свободным? Ты, я, мы. От чего свободным? От всего, что не есть ты, я, мы. Следовательно, я — то зерно, которое должно быть освобождено от всех оболочек, от всякой стесняющей скорлупы. Что же остается, если я освобожусь от всего, что не есть я? Только я и ничего другого, кроме меня. Самому же этому я свобода ничего не может дать. О том, что должно случиться после того, как я стану свободен, — об этом свобода упорно молчит, подобно тому, как наши правительства отпускают на свободу заключенного после отбытия срока заключения и выталкивают его в одиночество.

Если свободы добиваются ради своего «я», то почему же само это *Я* не избрать началом, серединой и концом всего? Разве *Я* не важнее свободы? Разве не *Я* делаю себя свободным, разве *Я* не начало, не главнейшее? Даже будучи несвободным, даже скованный по рукам и ногам тысячью оков, я все же существую и существую не только в будущем и в уповании, подобно свободе, и как последний раб — я все же нечто уже существующее.

Обдумайте это и решите, хотите ли вы поставить на вашем знамени «мечту свободы» или решительное требование «эгоизма», «самобытности». «Свобода» вызывает в вас *раздражение* против всего, что не вы. «Эгоизм» зовет вас к *радости*, удовольствию самим собой, к наслаждению самим собой; «свобода» и в настоящем, и в ожидании — только *томление*, романтическая жалоба, христианская надежда на потусторонность и будущее, а «своеобразие» — действительность, которая *сама собою* устраняет всякую неволю, преграждающую вам путь. От всего, что вам не мешает, вы не пожелаете отречься, а, встретив какое-либо препятствие, вы будете знать, что должны «слушаться *самих себя* более, чем людей».

Свобода только говорит: освободитесь, избавьтесь от всякого гнета, но она не показывает вам, кто вы такие. «Долой, долой!» — таков лозунг свободы, а вы, жадно внимая ее призыву, в конце концов избавляетесь от самих себя, «отрекаетесь от самих себя». Своеобразие же, наоборот, зовет вас назад, к себе самим; оно говорит: «Приди в себя!» Под эгидой свободы вы избавляетесь от многого, но зато вас начинает угнетать что-нибудь другое; «от злого вы избавились, но злое в вас осталось». Как люди *своеобразные*, вы действительно освобождаетесь и избавляетесь от *всего*, а что в вас остается, то *вами же самими принято*, по вашему выбору и желанию. *Своеобразный* человек — свободный по природе, «изначально свободный», свободный же, наоборот, — только *стремится к свободе*, он — мечтатель и фантазер. «Своеобразный» *изначально свободен*, так как он ничего не признает, кроме себя, ему не нужно сначала освободить себя, так как он с самого начала отвергает все, за исключением себя, так как он выше всего ценит, выше всего ставит *себя*, короче, так как он исходит от себя и «к себе приходит». Даже еще в тисках детской почтительности он все-таки уже пытается «освободить» себя от этого гнета. Своеобразие действует даже в маленьком эгоисте и доставляет ему желанное — свободу.

Тысячелетия культуры затмили от вас *вас самих*, вселяя в вас веру, что вы не эгоисты, а *призваны* быть идеалистами («хорошими людьми»). Страхните это с себя! Не ищите свободы, лишаящей вас себя самих, в «самоотречении» ищите себя самих, станьте эгоистами, пусть каждый из вас станет *всемогущим*.

*щим* Я. Или, яснее: познайте снова себя, узнайте только, что вы действительно такое, откажитесь от ваших лицемерных стремлений, от глупого желания быть чем-либо иным, чем вы есть. Лицемерием же я это называю оттого, что вы все эти тысячелетия оставались эгоистами, только сидящими, обманывающими себя самих, сумасшедшими эгоистами — вы, самоистязатели, мучители самих себя. Еще ни разу ни одна религия не решалась обойтись без обещаний и «обетований» и ссылалась на «этот» или «тот» мир, на «вечную жизнь» и т. д., ибо человек жаждет *награды* и «даром» ничего не делает. А проповедь «добра во имя добра», без ожидания награды? Но разве и тут получаемое при этом удовлетворение не включает в себе достаточной награды?.. Следовательно, и религия основана на нашем эгоизме и эксплуатирует его: рассчитанная на наши *похоти*, она заглушает многие другие ради одной. Этим создается *обманутый* эгоизм, при котором я удовлетворяю не себя, а какое-нибудь из моих влечений, например, стремление к блаженству. Религия обещает мне «высшее благо», для достижения его я пренебрегаю всеми моими другими влечениями и не удовлетворяю их. Все ваши поступки и действия — *затаенный*, скрытый и замаскированный эгоизм. Но так как это — эгоизм, который вы не хотите признать, который вы тщательно скрываете, следовательно, не открытый и откровенный эгоизм, а бессознательный эгоизм, то это — *не эгоизм*, а рабство, служение, самоотрицание; вы — эгоисты, и в то же время, отрицая эгоизм, вы не эгоисты. Там, где вы кажетесь, по-видимому, отъявленными эгоистами, вы даже к самому слову «эгоист» относитесь с презрением и отвращением.

Свою свободу относительно мира я обеспечиваю себе тем, что присваиваю себе этот мир, «захватываю и занимаю» его для себя, каким бы то ни было насилием, силой убеждения, просьбы, категорического требования, даже лицемерия, обмана и т. д., ибо средства, которыми я для этого пользуюсь, соотносятся с тем, что я собою представляю. Если я слаб, то и средства, которыми я располагаю, тоже слабы, как все названные, которые, однако, вполне достаточны по отношению к довольно многому в жизни. К тому же обман, лицемерие и ложь, в сущности, лучше, чем они кажутся. Кто не обманул бы полицию, закон, кто не поспешил бы прикинуться невиннейшим

обывателем при встрече с сыщиком, чтобы скрыть содеянное беззаконие? Кто этого никогда не делал, тот, значит, допускал насилие над собою; его сделала *малодушным* его совесть. Мою свободу ограничивает уже то, что я не могу осуществить волю свою относительно другого (будь это другое — существо безвольное, например, камень, или существо, одаренное волей, например, правительство, отдельный человек и т. д.). Я отрицаю мое своеобразие, когда отрекаюсь от себя перед лицом другого, то есть когда я уступаю, отказываюсь от чего-либо, отхожу. Мое своеобразие, следовательно, уничтожается *преданностью и покорностью*, ибо не одно и то же, отказываюсь ли я от прежнего образа действий потому, что он не приводит к цели и я, следовательно, схожу с ложного пути, или же я сам отдаюсь в плен. Скалу, преграждающую мне путь, я обхожу до тех пор, пока у меня не наберется достаточно пороха, чтобы взорвать ее; законы данного народа я обхожу до тех пор, пока не соберусь с силами, чтобы уничтожить их. Если я не в силах завладеть луной, то разве это значит, что она должна стать для меня чем-то «святым», что я должен видеть в ней Астарту? Только бы мне добраться до тебя, я бы тогда тебя схватил; и, если я найду способ подняться к тебе, я тебя не испугаюсь! Ты останешься для меня лишь до тех пор непонятной, пока я не приобрету достаточную силу разума, чтобы овладеть тобой, *присвоить* тебя себе, назвать своей *собственной*: я не откажусь от себя ради тебя, я только обожду свой срок. Если я теперь ничего не могу поделать с тобой, то я припомню тебе это!

Сильные люди всегда так поступали. Когда «смирненные» провозглашали какую-нибудь неодолимую силу своей повелительницей, поклонялись ей и требовали такого же поклонения от всех других,— тогда появлялся вдруг такой непокорный сын природы и низвергал боготворимую власть с ее недосягаемого высокого Олимпа. Он приказывал движущемуся солнцу остановиться, а земле непрестанно вращаться, «покорным» приходилось с этим мириться; он срубал священные дубы, а «покорные» дивились тому, что небесный огонь не пожирает его; он низвергал Папу с трона Петра, а «покорные» не знали, как воспротивиться этому; он разрушает весь строй, основанный на «Божьей милости», а «покорные» только охают и наконец умолкают.



Моя свобода становится только тогда совершенной, когда она обращается во власть, и тогда я перестаю быть только свободным и становлюсь собственным. Почему свобода народов «пустой звук»? Потому что народы не имеют власти! Одним дуновением живого Я человек сметает целые народы,— все равно, будет ли это дуновение какого-нибудь Нерона, китайского императора или бедного писателя. Почему палаты депутатов тщетно рвутся к свободе и вынуждены выслушивать за это «внушения» министров? Потому что «власть» не в их руках! Власть хорошая вещь и полезная для многого, так как «с горсточкой власти больше преуспеваешь, чем с коробом прав». Вы жаждете свободы? Глупцы! Если бы вы захватили в свои руки власть, свобода пришла бы сама собой. Взгляните, кто имеет власть, тот «стоит над законом». По вкусу ли вам это, господа законопочитатели, «законники»? Но ведь у вас нет вкуса!

Громко раздаются отовсюду крики о «свободе». Но разве чувствуют и знают, *что* означает дарованная, предоставленная из милости свобода? Не понимают люди *всего* смысла того, что всякая свобода, в сущности,— самоосвобождение, то есть что я могу иметь лишь столько свободы, сколько добуду себе благодаря моему своеобразию. Что пользы овцам в том, что никто не ограничивает их свободу слова? Все равно они будут только блеять. Разрешите говорить что угодно человеку, который по своему внутреннему складу магометанин, иудей или христианин,— он все равно будет говорить лишь очень ограниченные вещи. Но если известные люди отнимают у вас свободу слова и свободу слушать, то они прекрасно понимают свою выгоду в данное время, ибо вы можете сказать и услышать нечто такое, от чего они, эти известные люди, утратят всякое значение и всякое влияние.

Если же они все же дают вам свободу, то они плуты, которые дают больше, чем имеют: они не дают вам тогда ничего им принадлежащего, а лишь краденый товар, дают вам вашу собственную свободу, свободу, которую вы сами должны были бы взять себе, и они дают вам ее только для того, чтобы вы ее сами не взяли и прежде всего не притянули к ответственности воров и обманщиков. В своей хитрости они отлично знают, что дарованная свобода все же не есть свобода, ибо только та

свобода настоящая, действительная, плывущая на всех парусах, которую сами себе берут, следовательно — свобода эгоиста. «Дарованная» свобода тотчас спускает паруса при всяком шторме и при безветрии, ее нужно постоянно слегка — не слишком сильно — раздувать.

В этом заключается разница между самоосвобождением и эмансипацией (освобождением, отпущением на свободу). Кто в наши дни находится в оппозиции, тот жаждет отпущения на свободу, кричит об этом. Требуют, чтобы государи признали своих подданных «совершеннолетними», то есть дали им самостоятельность (эмансипировали их). Ведите себя как совершеннолетние, и вы будете таковы без всякого признания, если же вы не ведете себя так, то не достойны этого, и никакое признание не сделает вас совершеннолетними. Совершеннолетние греки изгнали своих тиранов, и совершеннолетний сын становится независимым от отца. Если бы эти греки ждали, пока тираны милостиво дадут им свободу, им пришлось бы долго ждать. А сына, который не хочет стать самостоятельным, разумный отец прогоняет из дому и оставляет дом только для себя: поделом дураку.

Человек, которому «даровали» свободу, не что иное как отпущенный на волю крепостной, *libertinus*\*, собака, которая тащит за собою обрывок цепи. Он, несвободный в платье свободного, — точно осел в львиной шкуре. Получившие равноправие евреи нисколько не становятся лучше — они только получают льготы, оставаясь евреями, при этом, однако, тот, кто улучшает их положение, во всяком случае нечто большее, чем просто христианин-церковник, так как последний не мог бы этого сделать без непоследовательности. Но всякий еврей — уравненный в правах с другими или неуравненный — остается все-таки евреем; так и не освободивший себя сам тоже только признанный свободным (эмансипированный), а не действительно свободный. Протестантское государство может, разумеется, освободить (эмансипировать) католиков, но так как они не освобождают себя сами, то все же остаются только католиками.

О своекорыстии и бескорыстии уже говорилось выше. Любящие свободу встают против своекорыстия, так как оно

---

\* Освобожденный (лат.). — *Ред.*

в своем религиозном стремлении к свободе не в силах освободить себя, отречься от возвышенного самоотречения. На эгоизм направлен и гнев либералов, ибо ведь эгоист никогда не домогается чего-нибудь по существу, а только ради самого себя, для того чтобы то, чего он жаждет, служило ему. *Эгоистично* не признавать ни за чем истинной, абсолютной ценности, а напротив, искать ценности всего в себе. К числу самых отталкивающих черт эгоизма часто относят и столь обычное занятие наукой ради заработка: говорят, что это постыдная профанация науки. Однако для чего же существует наука, как не для того, чтобы быть использованной людьми? А если кто-нибудь не умеет использовать ее на что-нибудь лучшее, чем добывание для себя средств к жизни, то эгоизм его, мелочный, так как сила такого эгоиста ограничена, но порицать его эгоистичность, говорить о профанации науки может только одержимый.

Так как христианство не могло признавать единичного единственным, а мыслило его как зависимого, и так как, собственно говоря, оно было лишь *социальным учением* — учением о сожитии и общении, а именно об общении человека с Богом, человека с человеком, то оно должно было прийти к совершенному отрицанию всего «своеобразного»: своекорыстия, своеволия, своенравия, самобытности, себялюбия и т. д.

Христианское мировоззрение постепенно вообще переименовало все честные слова в бесчестные: так почему же нам теперь не восстановить честный смысл бесчестных слов? Так, по-немецки слово «Schimpf» (позор) в старину обозначало шутку, но для христианского ригоризма все удовольствия превратились в лишения, ибо он не понимает шуток; слово «Frech» (дерзость) означало прежде только «храбрый», «Frevel» (святотатство) означало только отвагу. Известно, как долго недолюбливали слово «разум».

Наш язык весьма приноровился к христианской точке зрения, и всеобщее сознание еще слишком христианское для того, чтобы не пугаться всего нехристианского, как чего-то несовершенного и злого. Вот почему в таком презрении у нас «своекорыстие».

Своекорыстие в христианском смысле означает приблизительно следующее: я забочусь о том, полезно ли что-либо мне как чувственному человеку. Но разве в чувственности все мое

своеобразие? Разве я следую своему *собственному, настоящему* назначению, когда отдаюсь во власть чувственного? Я *принадлежу себе* только тогда, когда не нахожусь во власти чувственности, так же как во власти чего-либо другого (Бога, человека, начальства, закона, государства, церкви и т. д.), а *сам овладеваю собою*. То, что полезно мне, самобытному или самому себе принадлежащему, того и домогается мое *своекорыстие*.

Впрочем, нам приходится ежеминутно верить в столь опороченное своекорыстие, как победная сила. На заседании 10 февраля 1844 года Велькер<sup>53</sup> внес предложение о независимости судей и доказывал в пространной речи, что судьи, которых можно отрешить от должности, переместить и уволить в отставку, и вообще члены суда, которых администрация может «сократить и подтянуть», не могут пользоваться доверием, утратят общее уважение. «Все судейское сословие,— воскликнул Велькер,— деморализуется подобной зависимостью! Это значит, что судьи признают для себя более выгодным постановлять судебные приговоры в духе министерства, чем в духе истинной законности. Как же бороться с этим? Не убеждать ли судей в том, что их продажность позорна, и потом надеяться, что они устыдятся и станут ставить интересы правосудия выше собственной корысти? Нет, на такую романтическую доверчивость народ не способен, ибо он чувствует, что своекорыстие сильнее всякого иного побуждения. Пусть поэтому остаются судьями те же люди, что и прежде, хотя мы вполне убедились, что они поступали, как эгоисты; не следует только в дальнейшем поощрять их своекорыстие продажностью правосудия. Судьи должны быть настолько независимы от правительства, чтобы они могли постановлять правильные приговоры, не нарушая этим своих личных разумно-понятых интересов, получая хорошее содержание и пользуясь уважением граждан».

Итак, Велькер и баденские граждане сочтут себя только тогда в безопасности, когда смогут рассчитывать на своекорыстие. Что же сказать о бесчисленном множестве фраз о бескорыстии, которые постоянно раздаются из их уст?

К делу, которое я выполняю своекорыстно, я отношусь иначе, чем к тому, которому я служу бескорыстно. Можно установить следующий отличительный знак: против первого я

могу погрешить или совершить грех, а против второго я могу лишь поступать нерадиво, отталкивать от себя, лишать себя его, то есть могу поступать неблагоразумно. С обеих точек зрения рассматривается и свобода торговли: ее признают частью такой свободой, которая в зависимости от обстоятельств может быть дарована или отнята, частью такой, которая при всяких обстоятельствах должна считаться святыней.

Если я интересуюсь чем-нибудь не самим по себе и помогаюсь этого не ради его самого, то оно мне нужно исключительно своей целесообразностью, полезностью, то есть ради какой-нибудь другой цели, например, устрицы привлекают меня своим вкусом. Так не должно ли все быть для эгоиста средством, конечная цель которого — он сам, и должен ли он защищать и поддерживать то, что ему совершенно не нужно, например, должен ли пролетарий поддерживать государство?

Своеобразие обнимает собою все самобытное и восстанавливает доброе имя всего того, что опорочено христианством. Но своеобразие не пользуется никаким посторонним масштабом и вообще оно не есть *идея* вроде свободы, нравственности, человечности и т. д. Оно только описание — *собственника*.

## 2. СОБСТВЕННИК

Можно ли сказать, что я прихожу к себе и ко всему мне принадлежащему через либерализм?

Кого либерал считает равным себе? Человека. Будь только человеком — а это ведь ты и есть, — и либерал назовет тебя своим братом. Ему нет дела до твоих личных мнений и личных глупостей, ему бы лишь увидеть в тебе человека.

Мало обращая внимания на то, чем ты являешься сам по себе, даже при строгом следовании своему принципу, не придавая этому серьезного значения, он видит в тебе только то, что ты представляешь собою вообще. Иными словами: он видит в тебе не *тебя*, а *род*, не Ивана или Степана, а человека, не действительного или единственного, а твое существо, не тебя во плоти, а дух.

Как Иван ты не был бы ему равен, так как он — Степан и, следовательно, не Иван. А как человек ты то же самое, что и он. И так как ты, как Иван, для него как бы не существуешь,

поскольку он именно либерал, а не бессознательный эгоист, то он очень облегчил себе «братскую любовь»: он любит в тебе не Ивана, о котором он ничего не знает и знать не хочет, а человека.

Видеть в тебе и во мне «человека» соответствует христианскому мировоззрению, согласно которому человек для человека только понятие (например, призванный к блаженству).

Истинное христианство объединяет нас еще под менее общим понятием: мы — «сыны Божии, водимые Духом Божиим». Не все, однако, могут похвалиться, что они — сыны Божии, напротив, дух, свидетельствующий нашему духу, что мы — сыны Божии, открывает также и то, кто есть сын лукавого. Чтобы быть сыном Божиим, человек, следовательно, должен не быть сыном дьявола. Отцовство Божие не простирается на некоторых людей. Но для того, чтобы быть *сынами человеческими*, людьми, мы должны принадлежать к человеческому роду, быть особями этого рода. Что я представляю собою, не касается тебя как твердого либерала; это — мое *частное дело*, достаточно того, что мы оба — дети одной и той же матери, то есть человеческой породы, как «сын человеческий» я подобен тебе.

Что я для тебя? Быть может, *телесное* «я», как я хожу и стою? Ничуть. Это телесное «я» со всеми своими мыслями, решениями и страстями в твоих глазах «частное дело», тебя не касающееся, «предмет в себе». «Предметом для тебя» является лишь «я» как понятие, как родовое понятие, лишь *человек как таковой*, который, так же, как он, зовется Иваном, мог бы называться Петром или Михаилом. Ты видишь во мне не меня во плоти, а нечто недействительное, призрак, то есть «человека».

«Равными нам» мы в течение христианских столетий объявили самых разных людей, но всегда в меру того духа, который мы от них ожидали, например: всякого, в ком можно было предположить жажду искупления, а потом всякого, в ком проявляется дух правдивости; наконец, каждого, в ком есть человеческий дух и человеческое лицо. Так видоизменялся принцип «равенства».

Пониманием равенства, как равенства человеческого духа во всяком случае, установили равенство, включающее в себя всех людей, ибо кто мог бы отрицать, что мы, люди,

имеем человеческий, то есть никакой другой дух, кроме человеческого.

Но разве это повело нас вперед сравнительно с началом христианской эпохи? Тогда предполагалось, что у нас *божественный* дух, теперь — *человеческий*. Но если божественный дух не исчерпывал нас, то как может всецело выразить нас дух человеческий? Фейербах, например, полагает, что он нашел истину, — тем, что свел божественное к человеческому. Нет, если нас мучил Бог, то «человек» способен угнетать нас еще мучительнее. Коротко говоря: то, что мы люди, — это самое незначительное, неважное в нас и имеет только значение, поскольку оно — наше *свойство*, наша собственность. Правда, я, между прочим, и человек, подобно тому, как я, например, и живое существо, следовательно, животное (animal) или европеец, берлинец и т. д. Но тот, кто уважал бы меня только как человека или берлинца, тот лично *мне* выказывал бы довольно мало почтения. Почему? Потому что он уважал бы не *меня*, а лишь одно из моих свойств.

То же самое относится и к духу. Христианский дух или дух честности, или другой дух, в том же роде, конечно, может быть моим приобретенным свойством, то есть моей собственностью, но я не этот дух: он мой, но я не его.

В либерализме, таким образом, сказывается преемственность старого христианского пренебрежения к «я», к живому Ивану. Вместо того, чтобы признать меня таким, каков я в действительности, обращают исключительное внимание на мою собственность, на мои свойства и вступают со мной в честный союз только во имя того, чем я владею, как бы заключают брачный союз не с тем, что я представляю собой, а с тем, что у меня есть. Христианину нужен мой дух, либералу моя человечность.

Но если дух, который рассматривают не как собственность моего телесного «я», а как само «я» — призрак, то и «человек», который признается не как мое свойство, а как мое подлинное «я», — не что иное, как привидение, идея, понятие.

Поэтому и либерал так же вертится в заколдованном кругу, как и христианин. Ты — человек, потому что дух человечества, то есть человек обитает в тебе, как ты — христианин, если в тебе обитает дух Христа. Но так как он присущ тебе как второе, хотя

и настоящее или «лучшее», иное «я», то он остается для тебя посторонним, и ты должен стремиться стать вполне человеком.

Столь же бесплодное стремление, как и стремление христианина стать блаженным духом.

Теперь, после того как либерализм взял своим знаменем человека, можно сказать, что этим только сделан последний вывод из христианства и что христианство в действительности не ставило себе с самого начала никакой иной задачи, кроме осуществления «человека», «истинного человека». Отсюда и происходит заблуждение, будто христианство придает бесконечную ценность человеческому «я», что сказывается, например, в учении о бессмертии, в заботах о спасении души. Нет, оно придает ценность только *человеку* в отвлеченном смысле. Только *человек* бессмертен, и я бессмертен только потому, что я — человек. Христианство должно было действительно учить, что ничто не погибает, подобно тому как либерализм провозглашает, что все равны как люди; но та вечность, как и это равенство, относилась только к *человеку* во мне, а не ко мне. Только как носитель и вместилище человека я не умираю, так же как «не умирает король». Людовик умирает, но король остается; я умираю, но мой дух, человек, остается. Для того, чтобы вполне отождествить меня с человеком, нашли и выставили требование, чтобы я был «истинно родовым существом»\*.

*Религия* человека — только последняя метаморфоза христианской религии. Либерализм — религия, так как он отделяет мое существо от меня и ставит его надо мной, так как он в той же мере возвышает «человека», в какой другая какая-нибудь религия возвеличивает своего бога или кумира, так как он делает из моего — потустороннее, так как он вообще делает из моего, из моих свойств и моей собственности нечто чуждое, а именно «сущность», словом, он ставит меня ниже человека и этим создает для меня «призвание», но и по форме либерализм проявляет себя как религия, когда он требует для этого высшего существа, для человека, ревностной веры, «веры, которая наконец докажет свою пламенную и совершенно неодолимую преданность». Но так как либерализм — религия человека, то исповедующий ее относится *терпимо* к представителям всякого другого исповедания (католического, иудейского и

---

\* Бауэр Б. Еврейский вопрос. Брауншвейг, 1842, с. 61.



т. д.), подобно тому как Фридрих Великий терпимо относился ко всякому, исполнявшему долг верноподданного, какой бы путь он ни избрал для спасения своей души. Эту религию хотят теперь сделать общей для всех и отделить ее от всех других, признаваемых «частным делом и частным безумием», к которому, однако, должно относиться в высшей степени широко и терпимо, ввиду его несущественности.

Эту религию можно назвать *государственной*, или, вернее, религией «свободного» государства, не в прежнем смысле, то есть не как пользующуюся предпочтениями и преимуществами перед всеми другими в государстве, а как ту религию, принадлежности к которой «свободное государство» не только имеет право, но и обязано требовать от граждан, хотя бы каждый из них в частности был евреем, христианином или еще кем-нибудь иным. Эта религия исполняет в государстве ту же роль, как уважение к семейному началу в семье. Для того, чтобы семья признавалась и сохранялась такой, какая она есть, для всех ее членов кровная связь должна быть священной, каждый член семьи должен чувствовать благоговение перед узами кровного родства для того, чтобы каждый родственник стал в его глазах священным. Точно так же и член государственной общины должен считать святыней эту общину, и то понятие, которое для государства — самое высокое, должно быть наивысшим и для него.

Но какое понятие наивысшее для государства? Разумеется, понятие истинно человеческого общества, в которое может быть принят членом всякий, кто действительно человек, а не не-человек. Как бы велика ни была терпимость государства, но в отношении к нечеловеческому терпимость прекращается. И все же, этот «не-человек» — тоже человек, все же «нечеловечное» — тоже человеческое: нечто такое, что свойственно только человеку, а не животному, то есть нечто «человечески возможное». Но, хотя не-человек — тоже человек, государство все-таки его исключает из своей среды, то есть запирает его в тюрьму, превращает из гражданина в заключенного, а по теории коммунистов — в обитателя дома умалишенных или больницы.

Сказать в нескольких сухих словах, что такое «не-человек», довольно легко: это такой человек, который не соответствует *понятию* человека, так же как нечеловеческое несоизмеримо с

понятием человеческого. Логика называет это «нелепым суждением». Разве возможно было бы сказать, что можно быть человеком, не будучи человеком, если бы не признавалась гипотеза, что понятие человека отделимо от его бытия, сущность — от явления? Говорят: хотя такой-то и человек по виду, но он все-таки не человек.

Такое «нелепое суждение» люди высказывали в течение длинного ряда веков. Более того, в течение этого долгого времени существовали только «не-люди». Кто из людей соответствовал понятию человека? Христианство знает только одного человека — Христа, и он становится своей противоположностью, не-человеком, то есть сверхчеловечным человеком, «богом». *Действительный человек* — лишь нечеловек.

Что такое люди, которые не-люди, как не *призраки*? Каждый действительный человек тем, что он не соответствует понятию человека, или тем, что он не «родовой человек», — только призрак. Но остаюсь ли я и тогда не-человеком, когда сведу до неотъемлемо присущего мне свойства *человека*, который превышал меня и был для меня потусторонним — моим идеалом, моей задачей, моей сущностью и понятием, так что человеком станет нечто другое — моя человечность, мое человеческое бытие, и если поэтому все, что я делаю, будет человеческим, потому что я это делаю, а не потому, что сделанное мною соответствует *понятию* человека? Я в действительности человек и не-человек вместе, ибо я — человек, и в то же время — более чем человек, то есть я представляю собою «я» того, что составляет только мое свойство.

Наконец пришли к тому, что от нас требуют не только, чтобы мы были христианами, а чтобы были людьми, ибо, хотя мы и не могли никогда стать действительно христианами, а постоянно оставались «бедными грешниками» (Христос ведь был именно недостижимым идеалом), однако же нелепость не так ясно сознавалась, самообман был более легким, чем теперь, когда нам, людям, действующим по-человечески и не могущим быть иными и действовать иначе, предъявляется требование быть людьми, «истинными людьми».

Наши современные государства, не отошедшие еще от наследия своей матери-церкви, продолжают налагать на граждан всякого рода обязательства (например, принадлеж-

ность к церкви), до которых, в сущности, государству нет никакого дела, но в общем они не отвергают своего истинного значения тем, что хотят считаться *человеческими обществами*, в которых человек как человек может быть членом, хотя и пользующимся меньшими преимуществами, чем другие члены. Большинство государств терпит у себя приверженцев всяких религиозных сект и принимают в число граждан людей без различия расы и национальности: евреи, турки, арабы и т. д. могут быть французскими гражданами; государство, таким образом, руководствуется при приеме граждан только тем, *человек* ли тот. Церковь, представляющая собой общину верующих, не могла бы принять в свое лоно всякого человека, а государство, как общество людей, может. Но когда государство до конца осуществит свой принцип, по которому оно от каждого члена требует только, чтобы он был человеком (до сих пор даже в Северной Америке требуется, чтобы граждане признавали какую-нибудь религию, хотя бы только религию порядочности и честности), то этим оно выроеет себе могилу. Пока оно будет воображать, что каждый из его граждан человек, они уже тем временем превратятся в эгоистов, и каждый из них будет пользоваться государством по своим эгоистическим силам для своих эгоистических целей. А эгоисты губят «человеческое общество», ибо они не относятся уже друг к другу как человек к человеку, а выступают эгоистически, как я против *тебя* и *вас*, совершенно отличных и враждебных моему «я».

Если государство должно рассчитывать на нашу человечность, то это значит, что оно должно рассчитывать на нашу *нравственность*. Видеть друг в друге человека и относиться друг к другу как человек — это и называется нравственным образом действий. Это совершенно то же, что «духовная любовь» христианства. Если я именно в тебе вижу человека, как я в себе вижу человека и только человека, то я забочусь о тебе, как заботился бы о себе, ибо мы представляем математическую формулу:  $A=C$  и  $B=C$ , следовательно,  $A=B$ , то есть я — ничто как человек, и ты — ничто как человек, следовательно, я и ты — одно и то же. Нравственность не мирится с эгоизмом, потому что она признает не *меня*, а только человека во мне. Если, однако, государство — общество людей, а не собрание

многих «я», из которых каждое думает только о себе, то оно не может существовать без нравственности и должно придерживаться ее.

Поэтому мы оба, государство и я,— враги. Меня, эгоиста, благо этого «человеческого общества» ничуть не интересует: я ничего ему не жертвую, а только пользуюсь им, обращая его в мою собственность и мое творение, то есть я уничтожаю его и создаю вместо него *союз эгоистов*.

Итак, государство проявляет свою враждебность по отношению ко мне тем, что требует, чтобы я был человеком, это предполагает, что я могу быть и не человеком и казаться ему «не-человеком»: оно вменяет мне в *долг* «быть человеком». Далее, оно требует, чтобы я ничего не делал, что ниспровергало бы его; его *существование*, следовательно, должно быть всегда свято для меня. Далее, я должен быть не эгоистом, а «честным и порядочным», то есть нравственным человеком. Словом, я должен быть по отношению к нему и его существованию бессильным, почтительным и т. д.

Такое государство — разумеется, еще не существующее, а которое должно быть только созданным,— идеал прогрессивного либерализма. Должно возникнуть истинное «общество людей», в котором есть место всякому «человеку». Либерализм хочет придать реальность абстрактному понятию «Человек», хочет человека как такового, то есть создать для него мир, и таковым, полагают, был бы мир *человеческий* или всеобъемлющее (коммунистическое) человеческое общество. Говорили: «Церковь могла считаться только с духом, а государство должно считаться с целым человеком»\*. Но разве «человек» как отвлеченное понятие — не «дух»? Ядро государства и есть «человек как понятие», то есть нечто нереальное, и государство само лишь «человеческое общество». Мир, который создает верующий человек (верующий дух), называется церковью, а мир, который создает человек (человеческий, или гуманный, дух) называется государством. Но это *не мой* мир. Я никогда не совершаю ничего отвлеченно *человеческого*, а совершаю всегда свое *собственное*, то есть *мое* человеческое дело отличается от всякого иного человеческого дела, и только это различие делает его действительно моим, мне принадлежа-

---

\* Гесс М.<sup>54</sup> Триархия. Дармштадт, 1841, с. 76.

щим делом. Человеческое в нем — абстракция, и как таковая — дух, то есть отвлеченное существо.

Бруно Бауэр говорит в своем «Еврейском вопросе» (с. 84), что истина критики — конечная истина, та, которую искало христианство, она заключается в отвлеченном понятии «человек». Он пишет: «История христианского мира — история высшей борьбы за истину, ибо в ней и только в ней речь идет об открытии последней или первой истины: человека и свободы».

Хорошо, воспользуемся этим приобретением и примем человека как обретенный наконец результат христианской истории и вообще религиозных или идеальных стремлений человека. Кто же человек? Я! Человек как таковой — завершение и результат христианства, является как я началом и не использованным еще материалом новой истории, истории наслаждений, сменившей историю самопожертвований, не истории человека и человечности, а *моей* истории. Человек считается чем-то всеобщим. Но именно *Я* и все эгоистическое действительно общее, так как все эгоисты и ставят себя выше всего. Иудейское не есть чисто эгоистическое, ибо иудей все же отдает *себя* Иегове, и христианское тоже не эгоистическое, так как христианин живет милостью Господа и подчиняет *себя* Ему. Человек в качестве иудея или христианина удовлетворяет только некоторые свои потребности, только определенное стремление, но *не себя*; это — «половинчатый эгоизм, ибо это — эгоизм получеловека, который наполовину сам, а наполовину иудей, или наполовину собственник себя и наполовину раб. Поэтому иудей и христианин всегда наполовину исключают друг друга, то есть как люди они признают друг друга, как рабы — исключают, так как они — слуги двух различных господ. Если бы они могли быть всецело эгоистами, то они *вполне* исключили бы друг друга и тем теснее сблизились бы. Их позор не в том, что они исключают друг друга, а в том, что это происходит только *наполовину*. Бруно Бауэр, наоборот, полагает, что иудей и христианин могут увидеть друг в друге «человека» лишь в том случае, если они отрешатся от отдельной сущности, которая их разъединяет и обязывает к вечному обособлению, если они признают всеобщую сущность «человека» и будут рассматривать ее как свою «истинную сущность».

По его толкованию, ошибка иудеев, как и христиан,

заключается в том, что они хотят быть и обладать чем-то «особым» вместо того, чтобы быть только людьми и домогаться человеческого, а именно — «всеобщих прав человека». Он полагает, что их основное заблуждение заключается в уверенности, что они «привилегированные» и что они обладают «преимуществами», вообще — в самой вере в *привилегии*. Этому он противопоставляет всеобщие права человека.

Право человека...

Отвлеченный Человек есть *человек вообще*, и, следовательно, он — каждый человек. Итак, каждый человек должен владеть вечными правами человека, и, по мнению коммунистов, пользоваться ими в идеальном «демократическом» или, вернее, «антропократическом», строе.

Но ведь только *Я* имею все, что приобрету себе, как человек я не имею ничего. Хотят, чтобы все блага стекались в руки каждого человека только потому, что он носит титул «человека». Я же делаю ударение на «я», — а не на том, что я — *человек*.

Человек — это только *мое свойство* (собственность), как мужественность или женственность. В античном мире идеал заключался в том, чтобы быть в полном смысле слова *мужчиной*; главными добродетелями были *virtus* и *arete*, то есть мужественность.

Но что бы мы сказали о женщине, которая захотела бы быть только всецело «женщиной»? Это дано не всякой, и для некоторых это было бы недостижимой целью. *Женственностью* же она все равно обладает от природы, это ее свойство, так что «истинной женственности» ей не нужно.

*Я* — человек, совершенно так же, как земля — планета. Так же, как смешно было бы утверждать, что задача земли — быть «истинной планетой», так смешно навязывать мне как призвание «обязанность быть» истинным человеком.

Когда Фихте<sup>55</sup> говорит: «*Я* — это все», то слова его, по видимому, вполне совпадают с моими взглядами. Но *Я* — не *есть* все, а *Я разрушает* все, и только саморазрушающееся, никогда не имеющее бытия, *конечное Я* — действительное. Фихте говорит об «абсолютном» *Я*. Я же говорю о себе, о преходящем *Я*.

Как легко предположить, что *человек* и *Я* — одно и то же,

и тем не менее мы видим, например у Фейербаха, что выражение «человек» должно обозначить я или *род*, а не преходящее, отдельное я. Эгоизм и человечность (гуманизм) должны бы означать одно и то же, но, по Фейербаху, единичный человек, «индивид», может переступить только пределы своей индивидуальности, но не стать выше законов положительных определений сущности своего рода\*. Однако род — ничто, и если единичный человек может подняться над своей индивидуальностью, то именно как единичный человек; он существует лишь поскольку возвышается, поскольку не остается тем, что он есть, иначе для него наступил бы конец, смерть. Отвлеченный человек — только идеал, род — только то, что мыслится. Быть человеком не значит осуществлять идеал человека как такового (отвлеченного человека), а значит *проявлять себя*, единичного. Моей задачей должно быть не то, как я воплощаю *общечеловеческое*, а то, как я удовлетворяю самого себя. Я сам — мой род, я свободен от норм, образца и т. д. Возможно, что мне удастся сделать из себя очень немного, но это немного — все, и оно лучше того, что я даю сделать из себя другим путем насилия надо мной, посредством дрессировки обычая, религии, закона, государства и т. д. Если уж говорить о лучшем, то лучше непослушный, неблаговоспитанный ребенок, чем не по летам рассудительное дитя, лучше строптивый, чем на все согласный человек. Неблаговоспитанный и строптивый еще могут развиваться соответственно своей воле — они еще на пути, «разумный» и податливый человек определяется «родом», общими требованиями и т. д., которые для него — закон, он ими *определяется*, ибо род для него — его «назначение», его «призвание». Обращаю ли я свой взор на «человечество», на род при стремлении к этому идеалу или на Бога и на Христа, — это не представляет существенного различия. Разве только то, что первое туманнее, чем второе. Единичный человек — и вся природа, и весь род.

Конечно, тем, что я такое, *обуславливается* все, что я делаю, мыслю, короче — мое выявление или откровение. *Еврей*, например, может желать лишь так-то, может проявлять себя лишь так-то; христианин может проявлять себя лишь по-христиански и т. д.

---

\* Фейербах А. Сущность христианства (М.: Мысль, 1965, с. 17.— *Ред.*)

Если бы было возможно, чтобы ты мог быть евреем или христианином, то ты, разумеется, и порождал бы только еврейское или христианское, но это невозможно, ты остаешься даже и при самом строгом соблюдении принципов *эгоистом*, грешником против того понятия, то есть ты — не еврей. Так как всегда и во всем проявляется эгоистическое, то старались найти более совершенное понятие, которое действительно вполне выражало бы то, что ты есть, которое было бы твоей истинной сущностью и заключало бы поэтому в себе все законы твоего проявления. Совершеннейшее в этом роде достигнуто было в понятии «человек». Понятия еврея слишком мало для тебя, и еврейское не составляет твою задачу; быть греком, немцем — тоже недостаточно. Но будь человеком, и тогда ты обрешь все, считай человеческое своим призванием.

Теперь я знаю, чем должен быть, и можно уже установить новый катехизис. Опять субъект подчинен предикату, единичный — всеобщему, опять укреплено господство одной *идеи* и положено основание новой *религии*. Это — прогресс в религиозной и христианской области, но этим не сделано ни единого шага за пределы этой области.

Переход за пределы этой области ведет в *неизречимое*. Для меня наш бедный язык не имеет подходящего слова, и «Слово» — *логос* есть для меня «только слово».

Ищут определения моей *сущности*. Если таковая не еврей, немец и т. д., то во всяком случае она — человек. «Человек — моя сущность».

Я сам себе отвратителен, гадок, я страшен и противен самому себе, я — страшилище для себя, сам себе несносен или никогда не удовлетворяю себя самого. Из такого рода чувств возникает саморазложение, или самокритика. Религиозность начинается в самоотречении и заканчивается завершенной критикой.

Я одержим и хочу избавиться от «злого духа». Как это сделать? Я преспокойно совершаю грех, который христианину кажется тягчайшим, — грех и хулу против Духа Святого. «Но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению»\*. Я не хочу прощения и не страшусь суда.

---

\* Евангелие от Марка, 3, 29.



«Человек» — последний злой *дух* или призрак, самый обманчивый и вкрадчивый, самый хитрый лжец с честным лицом; он — отец всякой лжи.

Восставая против притязаний и понятий современности, эгоист безжалостно совершает самое безграничное *святотатство*. Ничто ему не свято.

Было бы безумием утверждать, что не существует власти надо мной. Только положение, в которое я стану по отношению к ней, будет совершенно другое, чем в религиозную эпоху: я буду *врагом* всякой верховной власти, в то время как религия учит дружбе с властью и покорности ей.

Отрицатель святости направляет свои силы против *богобоязненности*, ибо страх Божий определил бы его отношение ко всему, что он продолжал бы считать святыней. Осуществляет ли священную власть Бог или человек в богочеловеке, считается ли, следовательно, что-нибудь святыней во имя человека (гуманность), — это нисколько не изменяет страха Божьего: ведь и человек почитается «верховным существом» в той же степени, как в специальной религиозной области Бог, как «верховное существо», требует от нас и страха, и почтения, и оба они внушают нам благоговение.

Настоящая богобоязненность уже давно поколеблена, в общий обиход невольно вошел более или менее сознательный атеизм, который выражается внешним образом в широком развитии «бесцерковности». Но то, что отнимали у Бога, отдавали человеку, и власть гуманности возрастала по мере того, как умаялось влияние и значение благочестия.

Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим.

Но так как человек представляет собой лишь другое верховное существо, то, в сущности, с Верховным Существом произошла лишь некоторая метаморфоза, и страх человеческий есть лишь видоизмененный страх Божий.

Наши атеисты — благочестивы.

Если в так называемую феодальную эпоху мы все получали в ленное<sup>66</sup> владение от Бога, то в либеральный период устанавливается такая же ленная зависимость от «человека»: прежде Бог был господином, теперь этим господином стал человек. Бог

был посредником — теперь посредником стал человек, Бог был духом — теперь духом стал человек.

В этом трояком отношении ленная зависимость совершенно преобразилась: от всемогущего «человека» мы получаем, во-первых, в ленное владение нашу власть, которая называется не властью или силой, а «правом», «правом человека».

Далее: мы получаем от него в лен наше положение в мире, ибо он, посредник, способствует нашему *общению*, которое поэтому должно быть только «человечным». Наконец: мы получаем от него в лен *нас* самих, именно — нашу собственную ценность или все, чего мы стоим, ибо мы — ничего не стоим, если *он* не обитает в нас или если мы не «человечны». Власть, мир, я — все принадлежит «человеку».

Но разве я не могу провозгласить себя и господином, и посредником, и своим собственным *Я*? Тогда получается следующее:

Моя мощь — моя собственность.

Моя мощь *дает* мне собственность.

Моя мощь — *Я сам*, и благодаря ей я — моя собственность.

### МОЯ МОЩЬ

*Право — дух общества.* Если общество имеет *волю*, то эта воля — право, оно покоится только на праве. Но так как оно существует только посредством господства над единичными, то право — его воля, воля повелителя. Аристотель говорит, что справедливость — польза *общества*.

Всякое существующее право — *чужое право*, право, которое мне «дают», «распространяют на меня». Но разве я могу быть прав только потому, что все признают меня правым? А между тем, что такое право, которое я в государстве или обществе обретаю, как не право, данное мне *чужими*? Если глупец оправдывает меня, то я начинаю колебаться в своей правоте: я не желаю, чтобы глупец оправдывал меня. Но если и мудрый оправдывает меня, это все же еще не составит моей правоты. Моя правота совершенно не зависит от решений глупцов и мудрецов. Тем не менее мы до сих пор домогались именно такой правоты. Мы ищем правоты и обращаемся с этой целью к суду. К какому? К королевскому, церковному, народному суду. Может ли султанский суд решать вопросы о правоте

иначе, чем соответственно тому, что султан постановил считать правым? Может ли он признать мою правоту, если она не совпадает с понятиями султана о правоте? Например, может ли суд признать правомерным решением государственную измену, если султан не признает ее таковой? Может ли цензурный суд даровать мне свободу слова и печати, право свободно высказывать свои мнения, если султан не пожелает признать за мною такого права?

Что же этот суд может дать мне? Он отстаивает правоту султана, а *не мою*: я там обрету чужую правоту. И только если эта чужая правота согласуется с моей, я тоже окажусь правым на этом суде.

Государство не допускает столкновений между людьми; оно противится всякому *поединку*. Даже всякая драка, при которой никто из участников не призывает полицию на помощь, наказуема, за исключением тех случаев, когда не какое-нибудь я наносит побои какому-нибудь *ты*, а *глава семейства* бьет своего ребенка: *семья* наделена правами, и от ее имени пользуется правом также и отец, но я, единственный, никакими правами не пользуюсь.

«Фоссова газета»<sup>57</sup> преподносит нам «правовое государство». В нем все должно решаться судьей *на суде*. Высший цензурный суд признается ею тоже судом, в котором «чинят правосудие». Какое же там отстаивается право? Право цензуры. Для того, чтобы приговоры этого суда признать правосудием, надо считать и цензуру правом. Но все-таки, несмотря на это, думают, что суд дает защиту. Да, защиту против ошибки отдельного цензора: он защищает цензурного законодателя от неправильного толкования его воли, но по отношению к законодателю еще крепче утверждает закон, сообщая ему «священную силу права».

Прав ли я или нет — об этом никто другой не может судить, кроме меня самого. Другие могут судить и толковать лишь о том, признают ли они за мною право и является ли оно правом и в их глазах.

Но рассмотрим вопрос с другой стороны. Я должен почитать султанское право в султанстве, народное право — в республике, каноническое право — в католической общине и т. д. Этим правам я должен подчиниться, должен считать их

святыней. Такого рода «правосознание» и идея справедливости так прочно засели в головах людей, что даже крайние революционеры наших дней не прочь подчинить нас новому «священному праву» — «праву общества», общественности, праву человечества, «праву всех» и т. п. Право «всех» должно первенствовать над *моим* правом. Но, как право всех, оно было бы также и моим правом, так как и я принадлежу ко «всем»; однако то, что оно в то же время право всех, ничуть не вынуждает меня защищать его. Я стою за него не как за *право всех*, а как за *мое* право, и пусть каждый другой человек таким же образом отстаивает и свое право. Право всех (например, право есть) — право каждого в отдельности. Пусть каждый охраняет это право для себя, и тогда все будут им пользоваться, но нечего каждому заботиться о всех и яростно отстаивать это право всех.

Но социальные реформаторы проповедуют нам «общественное право», которое превращает каждого в отдельности в раба общества, получающего права лишь в том случае, если общество *дает* ему их, то есть если он живет *по законам* общества, следовательно, если он лоялен, но лоялен ли я в деспотическом государстве или в вейтлинговском<sup>58</sup> «обществе», — это все то же бесправие, поскольку я в обоих случаях пользуюсь не *моим*, а чужим правом.

В области права всегда задают вопрос: «Что или кто дает мне на это право?» Ответ: «Бог, любовь, разум, природа, гуманность и т. д.» Нет, только *твоя сила, твоя власть* дают тебе право (твой разум, например, может также наделить тебя им).

Коммунизм, полагающий, что люди «от природы имеют равные права», опровергает свое собственное утверждение, что люди не имеют от природы никаких прав. Он ведь не признает, что родители «от природы» наделены правами относительно детей, или наоборот, он упраздняет и семью. Природа не дает родителям, детям никаких прав. Вообще все это революционное, или бабефовское<sup>59</sup>, основоположение покоится на религиозном, то есть ложном, воззрении. Как можно признавать право, не стоя на религиозной точке зрения? Разве «право» не религиозное понятие, то есть нечто святое? Ведь «правовое равенство», провозглашенное революцией, только видоизме-

ненная форма «христианского равенства», «равенства братьев», детей Божиих, христиан и т. д., короче — братство. На всякий запрос о праве следовало бы ответить негодующими словами Шиллера: «Уже много лет я пользуюсь моим носом для обоняния, но действительно ли я имею на то неоспоримое право?»

Когда революция возвела равенство в «право», она вступила в область религии, в царство святости, идеала. Поэтому с того времени и началась борьба за «священные, неотъемлемые права человека». Вечному праву человека вполне естественно и правомерно противопоставлялись «благоприобретенные права сущего»: праву противопоставлялось право, причем одно называло другое несправедливостью. Таков *спор о праве* со времени Великой революции.

Вы хотите по отношению к другим «быть вправе». Но это невозможно, относительно других вы вечно будете «неправы», ибо они и не были бы вашими противниками, если бы тоже не были в своем праве; они вас будут всегда считать неправыми. Но ваше право по отношению к праву других — высшее, самое *могущественное*, не так ли? Нисколько! Ваше право не могущественнее, если вы сами не могущественнее. Разве китайские подданные имеют право на свободу? Даруйте им это право, и вы увидите, как сильно вы ошиблись: они не умеют пользоваться свободой, и поэтому не имеют права на свободу, или, точнее, у них нет свободы, а потому они и не имеют права на свободу. Дети не имеют права на совершеннолетие, потому что они несовершеннолетние: то есть потому что они дети. Народы, не добившиеся полноправия, не имеют права на полноправие; выйдя из состояния бесправия, они приобретают права на полноправие. Другими словами: то, чем ты в силах стать, на то ты имеешь *право*. Все права и все полномочия я черпаю в *самом себе*. Я имею право на все то, что я могу осилить. Я имею право низвергнуть Зевса, Иегову, Бога и т. д., если могу это сделать, если же не могу, то эти боги всегда останутся относительно меня правыми и сильными, я же должен буду преклониться перед их правом и силой в бессильном «страхе Божием», должен буду соблюдать их заповеди и буду считать себя правым во всем, что я ни совершу согласно *их* праву, как русская пограничная стража считает себя вправе застрелить убегающих

от нее подозрительных людей, действуя по приказу «высшего начальства», то есть убивая «по праву». Я же сам даю себе право убивать, пока я сам того не воспрещу себе, пока я сам не буду избегать убийства, не буду бояться его как «нарушения права». Подобная мысль проводится в стихотворении Шамиссо<sup>60</sup> «Долина убийств», где седой убийца, краснокожий, вызывает благоговейное чувство у европейца, у которого он убил товарищей. Я только на то не имею право, чего я не делаю вполне свободно и сознательно, то есть на то, на что я сам себя не уполномочиваю.

Я сам решаю — имею ли я на что-нибудь право; вне меня нет никакого права. То, что мне кажется правым, — и есть правое. Возможно, что другим оно и не представляется таковым, но это их дело, а не мое: пусть они обороняются. И если бы весь мир считал неправым то, что, по-моему, право и чего я хочу, то мне не было бы дела до всего мира. Так поступает каждый, кто умеет ценить себя, каждый в той мере, в какой он эгоист, ибо сила выше права — с полным на это правом.

«Так как я от природы человек, то я имею равное право на пользование всеми благами», — говорит Бабеф. Не следовало ли ему прибавить: так как я «от природы» перворожденный принц, то я имею право на престол? Человеческие права и «благоприобретенные права» сводятся к одному и тому же, а именно — к *природе*, которая *дает* мне право, то есть к рождению (и далее к наследству и т. д.). «Я рожден человеком» равняется: «Я рожден царским сыном». Человек от природы обладает и естественным правом только потому, что обладает силой и естественными требованиями. Но *природа* не может дать мне права, то есть способностей и силы на то, на что мне дают право лишь мои действия. То, что королевский сын ставит себя выше других, это его действие, которое за ним обеспечивает преимущество, а то, что дети других признают его действие, это — *их* деяние, делающее их достойными подданства.

Дает ли мне право природа, Бог, народное благо и т. д., — все равно это *чужое* право, право, которое я не сам даю себе или отнимаю у себя.

Коммунисты говорят, что равная работа дает людям право на равное наслаждение. Прежде задавались вопросом: не следует ли, чтобы «добродетельные» люди наслаждались и «счас-

тьем» на земле? Иудеи так и рассуждали, говоря «и да благо тебе будет на земле». Нет, равная работа не дает тебе права на это; только одно равное наслаждение дает тебе право на равное наслаждение. Наслаждайся — и ты имеешь право на наслаждение. Если же ты работал и затем позволил отнять у тебя наслаждение, тогда — «по делам тебе и мука».

Если вы *берете* наслаждение, то оно — ваше право, если же вы будете лишь помогать ему, не решаясь прямо захватить его, то оно останется по-прежнему «благоприобретенным правом» тех, которые имеют привилегию наслаждений. Оно *их* право, как в случае захвата было бы *вашим* правом.

«Спор о праве на собственность» сильно колеблется. Коммунисты утверждают, что «земля по праву принадлежит тем, кто ее обрабатывает, и продукты ее тем, кто их производит»\*. Я же полагаю, что она принадлежит тому, кто не позволяет отнять у себя ее, лишить себя ее. Если он ее присвоит себе, то ему принадлежит не только земля, но и право на нее. Это — *эгоистическое право*, то есть мне так удобно, поэтому это мое право.

В противном случае право всегда будет «двойственным». Тигр, бросающийся на меня, прав, и я, убивая тигра, тоже прав. Я охраняю против него не свое *право*, а самого себя.

Так как человеческое право — всегда дарованное, то в действительности оно сводится к праву, которое люди друг другу дают, то есть «предоставляют». Если новорожденным детям предоставляют право на существование, то они и имеют это право; если же им это право не предоставляется, как это было у спартанцев и древних римлян, то они и не имеют его. Ибо дать, или «предоставить», право может только общество, сами они не могут взять его или дать его себе. Быть может, возразят: дети «от природы» все же имели право на жизнь, но спартанцы отказали этому праву в *признании*. Но, значит, они и не имели права на подобное признание, как они не имели право требовать, чтобы их жизнь признавали и те звери, которым их бросали на съедение.

Много говорят о *прирожденном* праве и горько жалуются: о праве прирожденном нам, увы, никто не говорит. Но какое

---

\* Беккер А. Народная философия.

право «прирожденное»? Быть может, право владеть майоратным имением, наследовать престол, получить королевское или дворянское воспитание или право посещать бесплатную школу (если я родился от бедных родителей) и одеваться в пожертвованные лохмотья, или, наконец, право зарабатывать себе свой кусок хлеба и селедку, работая в угольных копях и за ткацким станком? Разве все это не природжденные права, права, которые я унаследовал от моих родителей *по рождению*? Вы думаете: «нет». Вы полагаете, что это — лишь «поддельные» права, вытекающие из эксплуатации, и эти мнимые «права» вы хотите уничтожить, заменить их *правом действительно природженным*. Вы это доказываете тем, что возвращаетесь к самому простому (элементарному), и утверждаете, что каждый по рождению *равен* другому, то есть что каждый *человек*. Я готов согласиться, что каждый человек, рождается человеком и что новорожденные *в этом* отношении *равны*. Но почему они равны? Лишь потому, что ничем иным они себя еще не проявляют, что они при рождении только *дети человека*, голые человечки. Но этим они сразу же и отличаются от тех, которые уже успели стать чем-то, и уже не только «дети человека», а дети своего собственного творения. Последние имеют уже не только одни природжденные права — они также *приобрели* права. Какая противоположность, какое обширное поле борьбы! Старая борьба природжденных прав человека с благоприобретенными правами. Ссылайтесь сколько угодно на ваши природжденные права, им постоянно будут противопоставляться права благоприобретенные. Оба противника стоят на «почве права», ибо каждый противопоставляет другому какое-нибудь право: один — природженное или естественное, а другой — право приобретенное, или «благоприобретенное».

Оставаясь на почве права, вы можете превратиться в болтунов. Другой не может дать вам право и оказать «вам должную справедливость». У кого сила, у того и право; не обладая первой, вы лишены второго. Неужели так трудно постигнуть эту «мудрость»? Взгляните только на людей, обладающих властью, и на их деяния! Конечно, мы говорим только о Китае и Японии... Попробуйте-ка, китайцы и японцы, нарушить «право» этих «сильных и власть имущих», и вы увидите, как они вас упрячут в тюрьму. (Не смешивайте с этим тех



«благожелательных советов», которые разрешено давать даже в Китае и Японии, ибо они не только не мешают власти имущим, но в известных случаях даже бывают им *полезны*). Тому, кто хотел бы воспротивиться их «праву», оставался бы только один путь — путь насилия (преступления). И если бы ему удалось лишить их *власти*, он бы этим действительно лишил их прав, в противном случае он может лишь «показывать кукиш в кармане», или погибнет как дурак.

Словом, китайцы и японцы, не спрашивайте более о праве, особенно не спрашивайте о праве, «рожденном вместе с вами», тогда вам не надо будет спрашивать и о благоприобретенных правах.

Вы с ужасом отступаете перед другими, ибо вам кажется, что за их спиной *призрак права*, которое, как в гомеровских битвах, сражается на их стороне. Что же вы делаете? Мечете копье? Нет, вы бродите вокруг да около и пускаетесь на всевозможные хитрости и стараетесь переманить призрак на свою сторону. Вы ищете расположения призрака. Другой просто спросил бы: хочу ли я того, чего хочет мой противник? Нет! Ну, в таком случае, если бы ему помогали в бою легионы дьяволов или богов, я все-таки выступлю против него.

«Правовое государство» вроде того, которое отстаивает «Фоссова газета», требует, чтобы чиновников отрешали от должности лишь *судьи*, а не *администрация*. Пустая иллюзия! Если бы законом определялось, что чиновник, замеченный однажды в пьянстве, должен быть лишен своей должности, тогда и судьям пришлось бы осудить его на основании свидетельских показаний. Короче говоря, законодатель должен был бы указать лишь все поводы и основания, по которым может состояться отрешение от должности, и судьи должны будут «на основании закона» («в силу закона») выносить приговоры об увольнении, если будет установлено, что обвиняемый действительно виновен в том, за что привлечен к ответственности. И судьям придется так поступать, как бы смешны ни были основания и поводы, например: «Должен быть уволен со службы всякий, кто засмеялся в лицо своему начальнику или кто не ходит каждое воскресенье в церковь, или тот, кто делает долги, кто не проявляет достаточной решительности, и т. д.»

Всякий судья, как *судья*, совершенно теряется, если он

перестает действовать механически, если у него отнять «Положение о доказательствах». Тогда у него остается, как у всякого обыкновенного смертного, лишь свое собственное *мнение*, но если он решает дело на основании *этого* своего собственного *мнения*, то это уже *не должностной акт*; в качестве судьи он обязан решать дела исключительно «по закону». Уж лучше, как было в старых французских парламентах, которые сами решали и определяли законность решений. Они по крайней мере творили суд по собственному праву и не желали превращаться в машину законодателя, хотя в качестве судей они, разумеется, должны были стать своими собственными машинами.

Говорят, что наказание — «право» преступника. Однако безнаказанность также его право. Если его замысел удался — он в своем праве, а если не удался он ему — тоже поделом. «Как постелешь себе, так и спишь». Если кто-нибудь с безумной отвагой подвергает свою жизнь опасности и при этом погибает, мы говорим: «Поделом ему, он сам того хотел!» Но если бы он преодолел опасности, то есть если бы победила и одержала верх его *сила*, то он был бы тоже прав. Если ребенок, играя ножом, порежется, то мы тоже признаем его правым. На таком же основании признают правильным, чтобы преступник нес последствия своего рискованного шага: зачем было рисковать, зная, какие могут быть последствия. Но «кара», к которой мы его приговариваем, *наше* «право», а не *его* право! *Этим* нашим «правом» мы отвечаем на его право, и он оказывается «неправым» лишь потому, что мы пересилили его.

Однако то, что общество признает правым и правомерным, оно выражает также и в *законе*.

Лояльный гражданин должен уважать закон, каким бы он ни был. Восхваляется, например, чувство законности «Старой Англии». Этому соответствуют слова Эврипида<sup>61</sup> («Орест»): «Богам мы служим, какими бы они ни были». *Закон вообще, Бог вообще* — вот к чему пришли в наши дни.

Стараются отличить закон от произвольного *приказания*, от какого-нибудь распоряжения: закон исходит от правомерного авторитета. Однако всякий закон, регулирующий человеческие поступки (например, этический, государственный закон и

т. д.), всегда является *объявлением воли*, и следовательно, приказанием. Даже если бы я сам дал себе закон, то это все же было бы лишь моим приказанием, которому я в следующий момент могу отказать в повиновении. Всякий может, конечно, определить, что он намерен позволить относительно себя, и тем самым запретить противоположное законом, объявляя нарушителя этого закона своим врагом. Но никто не может распоряжаться *моими* поступками, никто не смеет предписывать мне тот или другой образ действий, устанавливать для этого законы. Я должен мириться с тем, что он будет относиться ко мне, как к врагу, но не могу допустить, чтобы он распоряжался мною, как своей креатурой, и чтобы он свой разум или свое неразумие навязывал мне в руководители.

Государства существуют лишь до тех пор, пока имеется *господствующая воля*, и эта господствующая воля считается равнозначащей собственной воле. Воля властителя — закон. Что помогут тебе твои законы, если им никто не следует, что значат твои приказания, когда никто не позволяет приказывать себе? Государство не может отказаться от притязания на то, чтобы определять волю единичного лица и рассчитывать на свое воздействие на нее. Для него безусловно необходимо, чтобы никто не имел *собственной воли*; если кто-либо обнаружил таковую, то государство должно было бы его исключить (запереть, изгнать и т. д.); если бы все имели свою отдельную волю, то они уничтожили бы этим государство, ибо оно должно хотеть быть господином всех, кого оно в себе заключает, и эту волю называют «государственной волей».

Кто для того, чтобы существовать, должен рассчитывать на безволие других, тот — игрушка в руках этих других, как господин — игрушка в руках своего слуги. *Если прекратится покорность, то неминуемо уничтожится и господство.*

Моя *собственная воля* — губитель государства, поэтому оно клеймит ее как «своеволие». Собственная воля и государство — смертельно враждебные силы, между которыми невозможен «вечный мир». Пока государство утверждает себя, оно представляет собственную волю каждого отдельного лица, своего постоянно враждующего противника, как нечто неразумное, зловредное и т. д., и единичная воля поддается внушению и считает себя зловредной — да, она действительно такова

уже потому, что позволяет себе это внушать, она еще не осознала своего собственного достоинства, и поэтому еще несовершенно и ее можно опутать словами.

Всякое государство — *деспотия*, независимо от того, существует ли один деспот или их много, как в республике — все властвуют, то есть один властвует над другим. Это происходит в том случае, если каждый данный закон, как выражение мнения и воли собрания, становится *законом* для единичного лица, которому он *обязан повиноваться* или по отношению к которому у него есть *обязанность* послушания. Если даже предположить тот случай, что каждый единичный человек в народе изъявил бы ту самую волю, и если таким образом осуществилась бы полная «всеобщая воля», дело нисколько не изменилось бы. Разве моя воля, проявленная вчера, не связывала бы меня сегодня и позже? В этом случае моя воля застыла бы. Что может быть хуже постоянства? Мое создание, то есть какое-нибудь определенное выражение моей воли, стало бы моим повелителем. Я же, создатель, был бы стеснен в своей воле. А то, что я вчера был глупцом, я должен был бы оставаться им всю жизнь. Так в сфере государственной жизни я в лучшем случае становлюсь рабом самого себя. Потому, что я вчера обладал волей, я сегодня безволен, вчера самоволен, а сегодня несвободен.

Как это изменить? Только тем, что я не признаю никакой *обязанности*, то есть не *свяжу* себя или не позволю себя связывать. Если я не имею обязанностей, то и не знаю закона.

«Однако меня будут связывать!» Мою волю никто не может связать, и мое противодействие остается свободным.

«Но все пошло бы вверх дном, если бы каждый мог делать все, что он хочет!» Кто же говорит, что каждый может все делать? На то ты и существуешь, чтобы не допускать по отношению к себе всего, что угодно! Берегай себя, и никто ничего тебе не сделает! Тот, кто хочет сломить твою волю, имеет дело с тобой: он — твой *враг*. Действуй против него как против такового. Если же за тобой стоят миллионы, то вы являетесь внушительной силой и одержите легкую победу. Но если вы и будете внушать уважение врагу как сила, однако же святыней, авторитетом вы оттого в его глазах не станете, если

только он не жалкий трус. Почитать и уважать вас он несколько не обязан, хотя и будет опасаться вашей силы.

Обычно государства классифицируют сообразно распределению в них высшей власти. Если она сосредоточена в одном лице — это монархия, если ею владеют все — демократия и т. д. И так все — дело в высшей власти! Власти по отношению к кому? По отношению к единичному и его «своеволию». Государство проявляет «власть» (насилие), единичному это не дозволено. *Деятельность государства заключается в насилии; свое насилие оно называет «правом», насилие же каждой личности — «преступлением».* Следовательно, преступлением называется насилие единичного лица, и только преступлением сокрушает он насилие государства, если он того мнения, что не государство выше его, а он выше государства.

Рискуя быть смешным, я мог бы дать вам благой совет не издавать законов, стесняющих мое саморазвитие, мою самостоятельность, мое самосозидание. Но я этого совета не даю. Если бы вы последовали этому совету, то были бы глупцами, я же потерял бы свою выгодную позицию. От вас я ничего не требую, ибо чего бы я ни потребовал, вы все равно будете и *должны* будете оставаться властными законодателями, так как ворона не может петь, а разбойник не может жить без грабежа. Наоборот, я спрашиваю тех, которые хотят быть эгоистами: что они считают более эгоистичным — позволять, чтобы вы давали им законы и уважать эти, данные им, законы или оказывать *сопротивление*, и даже полное неповиновение? Добродушные люди полагают, что законы должны предписывать лишь то, что кажется народу вполне справедливым. Но что мне до того, что считается народом справедливым или правильным? Народ может быть против богохульника — и издается закон против богохульства. Из-за этого мне не богохульствовать? Разве этот закон может быть для меня больше, чем «приказание»? — спрашиваю я.

Все пратительственные мудрецы исходят исключительно из того основоположения, что все *право* и вся *власть* принадлежат *совокупности народа*; никто из них не забывает ссылаться на совокупность, и деспот, так же как президент или всякого рода аристократическое правительство, действует и повелевает «именем государства». В их руках «государственная власть»,

и совершенно безразлично, проявляют ли это государственное *насилие* народ как *совокупность* единичных лиц или только представители этой совокупности, многие, как при аристократическом строе, или один, как в монархиях. Всегда совокупность первенствует над единичным лицом и имеет силу, которая называется *законной*, то есть которая становится *правом*.

По отношению к святости государства единичное лицо — лишь сосуд бесчестия, в котором, как только он не признает святости государства, ничего не остается, кроме гордыни, злонамеренности, страсти к издевательству, легкомыслия и т. д. Священствующая надменность государственных слуг и подданных изобрела превосходные наказания против мирской «гордыни».

Умеренные либералы, в противоположность правительству, считающему, что всякая игра духа *против* государства наказуема, полагают, что нужно предоставить полную свободу действия капризу, сатире, юмору и т. д. и что *гению* нельзя указывать границ. Следовательно, если и не *единичный человек*, то по крайней мере *гений* должен быть свободен. Государство же или от его имени правительство вполне правильно говорит: кто не за меня, тот против меня. Остроумие, сатира и т. д., или, иначе говоря, изображение государственности в комическом виде, издавна подтачивало государство: оно не «невинно». И далее: где граница между преступной и невинной остротой? При этом вопросе умеренные приходят в сильное смущение и все сводится к просьбе, чтобы государство (правительство) не было так *чувствительно*, так *обидчиво*. Пусть оно не подозревает в «невинных» шутках злонамеренности и вообще пусть оно будет немного более «терпимо». Преувеличенная чувствительность является, конечно, слабостью, и не обнаруживать ее, может быть, действительно похвально, но в военное время нельзя щадить чувства противников, и то, что может быть допущено в спокойных обстоятельствах, уже не разрешается после объявления осадного положения. Так как благомыслящие либералы это отлично чувствуют, то они торопятся заявить, что при «покорности народа» никакой опасности не предвидится. Но правительство слишком умно, чтобы поддаваться таким уверениям. Оно отлично знает, что все это только красивые слова, и потому не удовлетворится подобными «показными блюдами».

Но людям нужно место для игры, ибо они ведь дети и не могут вести себя, как солидные старики: «молодо-зелено».

Только о возможности поиграть и порезвиться и хлопочут люди, только этого домогаются. Требуют только, чтобы государство не брюзжало, как ворчливый папаша. Пусть оно только разрешит несколько ослиных процессий и балаганных представлений, какие разрешала даже церковь в средние века. Но те времена, когда оно могло разрешать это без всякой опасности, миновали. Теперь дети, раз вырвавшись *на волю* и проведя хоть один час без розги, уже более не желают возвращаться в свои *кельи*, ибо теперь *свобода* не *добавление* к «казематной» жизни, не только освежающее *отдохновение*, свобода обратилась теперь в *противоположность* всякому затворничеству, в *aut-aut*\*. Словом, государство теперь должно или ничего не допускать, или допустить все — и погибнуть, оно должно быть или очень чувствительным, или бесчувственным, как мертвец. Терпимость уже невозможна. Стоит государству дать палец, как тотчас же возьмут всю руку. Тут уж не до «шуток», и всякое шутовство, легкомысленное остроумие, юмор и т. д. превращается в нечто весьма серьезное.

Крики свободомыслящих о свободе печати обращаются против их собственного принципа, их собственной *воли*. Они хотят того, чего *не хотят*, то есть чего они лишь хотели бы, желали бы. Поэтому они так легко остывают, и, если дается так называемая свобода печати, они хотят уже цензуры. Это вполне естественно. Государство и для них свято, так же как нравственность. Они только ведут себя по отношению к нему, как невоспитанные и при том хитрые дети, которые стараются использовать слабости родителей. Они хотят, чтобы папенька — государство — разрешил им говорить многое, что ему не совсем приятно, но отец может по праву строго взглянуть на них и цензурным росчерком пера прекратить неприятную ему болтовню. Если они признают государство своим отцом, то они должны в его присутствии мириться, как всякий ребенок, и с цензурой, обрывающей речь.

Если ты принимаешь от другого право, то другой может признать тебя неправым, и ты должен этому покориться, кто

---

\* Или-или (лат.) — *Ред.*

получает от другого оправдание и награду, тот может от него же ждать и обвинения и кары. Праву сопутствует бесправие, законности — *преступление*. Что ты? Ты — *преступник*.

«Преступник — самое несомненное преступление государства!» — говорит Беттина\*.<sup>62</sup> С этим можно согласиться. Мы можем оставить эти слова во всем их значении, хотя сама Беттина не совсем так их понимает. Дело в том, что в государстве безудержное, безоковное *я*, такое *я*, которое принадлежит только мне одному, не в состоянии усовершенствовать и осуществить себя. Каждое «*я*» уже от рождения преступник по отношению к народу, к государству. Поэтому оно, действительно, и следит за всеми: в каждом видит эгоиста, а эгоиста оно боится. Оно заранее ожидает от каждого самого худшего и заботится, полицейски заботится о том, «чтобы государству не был причинен вред» (*ne quid respublica detrimenti capiat*). Безудержное «*я*» — а мы таковы все первоначально и таковыми остаемся втайне — постоянный преступник в государстве. Человека, который руководится своею смелостью, волей, своею беспощадностью и своим бесстрашием, государство и народ окружают шпионами. Я говорю — народ! Народ — и вы в своем благодушии думаете, что народ удивительно как высок, — народ насквозь пропитан полицейским образом мыслей, народу приятен только тот, кто отрицает свое *я*, кто занимается «самоотречением».

Беттина в названной выше книге добродушно считает государство лишь больным и надеется на его исцеление, причем она хочет добиться его через посредство «демагогов», но государство обнаруживает вовсе не болезненность, а, напротив, полноту сил и мощи, когда отвергает демагогов, которые хотят достичь чего-то для отдельных единиц, для «всех». В лице своих сторонников оно имеет наилучших демагогов, вождей народа. По мнению Беттины, государство должно «развивать зародыши свободы в человечестве, в противном случае оно подобно матери воронов и заботится только о корме для воронят!»\*\* Оно не может действовать иначе, ибо именно потому, что оно заботится о «человечестве» (что, впрочем, и должно быть задачей «гуманного», или «свободного», госу-

---

\* Арним Б. Эта книга предназначена для короля. Берлин, 1843, с. 376.

\*\* Там же, с. 374.



дарства), оно смотрит на «единичное лицо» как на корм для воронят. Насколько правильное рассуждает Бюргермейстер\*. Как? Государство не имеет других обязанностей, кроме заботы о безнадежно, неизлечимо больных? Тут что-то не так. Всякое здоровое государство искони старалось избавиться от больных элементов, а не задерживать их в себе. Ему нет надобности так экономить свои соки. Лучше срубить большие ветви с дерева, тогда оживут и будут цвести ветви остальные. Нечего возмущаться жестокостью государства: его мораль, его политика и религия заставляют его быть жестоким. Не следует также укорять его в бесчувственности: в нем есть чувство сострадания, но опыт показал, что все спасение — в строгости. Некоторые болезни излечиваются только от сильнодействующих средств. Если врач определит болезнь как таковую, но будет нерешительно прибегать к паллиативам, то он никогда не вылечит болезнь, и пациент зачахнет через более или менее короткое время. Бессмыслен и вопрос советницы: «Если вы будете употреблять смерть в качестве сильнодействующего средства, то какое тут выйдет лечение?» Ведь государство применяет смерть не к самому себе, а к одному из сердящих его членов: оно вырывает глаз, раздражающий его.

«Для больного государства единственный путь спасения заключается в поддержке развития человека». Если в данном случае под человеком разуместь, вместе с Беттиной, понятие «человека», то она права: «больное» государство, действительно, оправится, когда окрепнет «человек», ибо чем сильнее влюблены единичные в «человека», тем это выгоднее для государства. Но если отнести это к единичному лицу, ко «всем» (что также делает отчасти сам автор, не вполне уясняющий себе «человека»), то это значило бы приблизительно следующее: «Для больной шайки разбойников единственный путь к спасению заключается в том, чтобы среди нее появились и процвели честные граждане! Но это погубило бы разбойничью шайку как таковую, и так как она это понимает, то она, напротив, готова расстрелять всех, кто имеет предрасположение стать «порядочным человеком».

В вышеупомянутой книге Беттина является патриоткой

---

\* Арним Б. Эта книга предназначена для короля. Берлин, 1843, с. 381.

или, что немногим лучше,— филантропкой, желающей осчастливить всех людей. Она совершенно так же недовольна существующим порядком вещей, как и призракоподобный заголовок ее книги, вместе со всеми теми, которые хотели бы воскресить добрую старую веру со всеми ее атрибутами. Только она думает, наоборот, что государство развращают слуги его, политики и дипломаты, тогда как они в свою очередь обвиняют в этом злонамеренных людей, «развратителей народа».

Что такое обычный преступник, как не человек, который совершил роковую ошибку, домогаясь того, что принадлежит народу, вместо того, чтобы искать своего собственного. Он искал презренное *чужое* добро, поступил, как верующие, которые жаждут того, что принадлежит Богу. Что делает священник, увещающий преступника? Он объясняет ему его вину, состоящую в том, что он осквернил своим поступком нечто освященное государством — собственность государства (таковой должна считаться и жизнь граждан). Но вместо этого следовало указать ему на то, что он запятнал *себя* тем, что не отнесся с *презрением* к чужому, а, напротив, считал его достойным похищения. Священник мог бы оказать такого рода воздействие, если бы не был попом. Поговорите с так называемым преступником, как с эгоистом, и он будет стыдиться не того, что совершил что-то против ваших законов и богатств, а того, что считал ваши законы достойными обхода и ваши богатства достойными желаний, он будет стыдиться, что не презрел вас со всеми вашими присными, что не был в достаточной степени эгоистом. Но вы не можете говорить с ним в духе эгоизма, ибо вы не стоите на высоте преступника — вы не преступаете! Вы не знаете, что собственное «я» не может быть преступником, что преступление — его жизнь. И все же вы должны были бы это знать, так как веруете, что «все мы — грешники», но вы хотите отвертеться от греха: вы не понимаете — ведь вы живете, страшаетесь дьявола,— что *вина составляет ценность человека*. О, если бы вы были виновны! Но вы — «праведные». Что ж, постарайтесь хорошенько угодить вашему повелителю!

Когда христианское сознание, или «христианин», составляет уголовные законы, то понятие *преступности*, конечно, отождествляется с *бессердечием*. Всякое нарушение и оскорбление *сердечной привязанности*, всякое *бессердечное отноше-*

ние к чему-нибудь святому — преступление. Чем сердечнее эти отношения должны были бы быть, тем больше возмущает надругательство над ними, тем более преступление кажется заслуживающим наказания. Властителя обязан любить каждый его подданный: отречься от этой любви — государственная измена, наказуемая смертной казнью. Супружеская неверность — бессердечие, заслуживающее наказания: совершающий это преступление бездушен, лишен сознания святости брака. Пока диктовать законы будет сердце или душа, до тех пор охраной законов будет пользоваться лишь сердечный, или душевный, человек. То, что законы устанавливает душевный человек, значит, что их устанавливает *нравственный* человек; все, что противоречит «нравственному чувству» этих людей, — все это они осуждают. Например, как может такого рода людям не представляться чем-то страшным и преступным неверность, нарушение клятвы, словом — всякая *радикальная ломка*, всякий разрыв старых чтимых уз? Кто нарушает эти требования сердца, тот восстанавливает против себя всех нравственных, душевных людей. Выдержанное законодательство христианского государства может быть составлено только *попами*, и оно до тех пор не будет вполне цельным и последовательным, пока его будут вырабатывать только *прислужники попов*, которые всегда являются лишь *полупопами*. Только тогда можно будет считать всякую бессердечность непростительным преступлением, только тогда будут осуждать всякое возмущение души, и всякая критика и сомнение будут предаваться анафеме, только тогда *своеобразный человек* станет для христианского сознания отъявленным — *преступником*.

Деятели революции часто говорили о «великой мести» народа как о его праве. Мсть и право здесь совпадают. Но таково ли отношение я к «я»? Народ кричит, что противная партия совершила по отношению к нему преступление. Но могу ли я принять, что данное лицо совершило преступление относительно меня, если я не предположу, что это лицо должно было поступать так, как я этого хотел? И только такое деяние я называю правильным, правым; хорошим и т. д., а всякое противоположное считаю преступлением. Тем самым я, значит, полагаю, что и другие должны вместе со мною стремиться к *одной и той же* цели, то есть я отношусь к ним не как к

«единственным, которые носят в себе свои законы и живут согласно им, а как к существам, обязанным повиноваться никому-нибудь «разумному» закону. Я устанавливаю, что такое отвлеченный «человек», «человек» как таковой, и что такое «истинно человеческое» поведение, а затем требую, чтобы каждый человек считал этот закон нормой и идеалом, в противном случае он окажется в моих глазах «грешником и преступником». «Виновного» же постигает «кара закона».

Отсюда ясно, что опять-таки тот же «человек» создает понятие преступности греха и, следовательно, права. Человек, в котором я не признаю «человека», «грешен и виновен».

Только по отношению к святому можно стать преступником: ты по отношению ко мне никогда не можешь быть преступником, а будешь лишь противником. Но уже одно только отсутствие ненависти к осквернению святыни — преступление, и Сен-Жюст кричит Дантону<sup>63</sup>: «Разве ты не преступник? Разве ты не подлежишь ответственности за то, что не питал ненависти к врагам отечества?»

Если, как в эпоху Великой революции, понятие «человек» отождествляется с представлением о «добром гражданине», тогда тем же понятием «человека» создается и понятие «политических проступков и преступлений».

Во всем этом отдельный, или единичный, человек рассматривается как «отброс», а всечеловеку, или отвлеченному «человеку», отводится самое почетное место, ему одному воздается почтение. Смотря по тому, как именуется этот «призрак», христианином, иудеем, мусульманином, добрым гражданином, лояльным подданным, «свободным», патриотом и т. д., перед лицом торжествующего «человека» исчезают и те, которые хотят провести другое, не совпадающее с этим понятие человека, и те, которые хотят осуществить и проявить себя.

И с какой елейностью убивают именем закона, суверенного народа, Бога и т. д.!

Если же преследуемые начинают ловко прятаться от жестоких судей поповского склада, то их ругают «лицемерами», как, например, ругал Сен-Жюст тех, кого обвинял в своей речи против Дантона. Нужно быть глупцом и давать себя на съедение их Молоху.

Из навязчивых идей возникают преступления. Святость

брака — одна из таких навязчивых идей. Из понятия святости брака вытекает, что супружеская неверность — *преступление*, и поэтому устанавливается определенный брачный закон, по которому за супружескую неверность полагается то или иное *наказание*. Для тех, которые чтут «свободу, как святыню», это наказание является преступлением против свободы, и только в этом смысле общественное мнение и заклеило брачный закон.

Хотя общество и желает, чтобы *каждый* обрел права, но не *свое* собственное, а только то право, которое санкционируется обществом, то есть так называемое общественное право. Я же даю или беру себе право по собственному полномочию, и по отношению ко всему тому, что сильнее и властнее меня, я — нераскаявшийся преступник. Как себе самому принадлежащий и творец своего права я не признаю иного источника права, кроме *себя самого*, я не признаю источником права — ни Бога, ни государство, ни природу, ни даже человека с его «вечными человеческими правами», ни божественное, ни человеческое право.

Право «в себе». Следовательно, право, не имеющее отношения ко мне! «Абсолютное право». Следовательно, отделенное от меня! Право, «в себе сущее»! Абсолютное! Вечное право как вечная истина!

По представлению либералов, право должно быть обязательно для меня уже потому, что оно установлено *человеческим разумом*, по отношению к которому *мой* разум является «неразумием». Прежде во имя божественного разума ратовали против слабого человеческого разума, теперь же восстают против эгоистического «неразумия» во имя сильного человеческого разума. Однако только это «неразумие» — действительно, сравнительно со всяким другим разумом. Действительно не божественный, и тем более не человеческий разум, а только *твой* и *мой* разум, ибо только *ты* и *я* — действительно реальны.

Идея права первоначально была *моей*, или, иначе говоря, она зародилась именно во мне, исходит только от меня. Но, возникнув из меня, приняв форму «слова», она тотчас же обратилась «в плоть и кровь», стала «навязчивой идеей». От этой идеи я уже не могу отрешиться, и, сколько бы я ни

вертелся, она все стоит передо мною. Так людям не удалось овладеть ими же созданной идеей «права»: их создание увлекает их за собою. Таково абсолютное право — право, отрешенное и обособленное от меня. Почитая его как нечто абсолютное, мы уже не можем осилить его, и оно лишает нас творческой силы: создание превышает творца, как нечто самодовлеющее, как «вещь в себе».

Попробуй хоть раз смирить, подчинить себе право, попробуй водворить его на место его возникновения — в тебя, и оно станет *твоим* правом, и то будет правым, что ты считаешь таковым.

Право неоднократно подвергалось нападкам изнутри, с точки зрения права, когда либерализм объявлял войну против «привилегий» и «преимуществ».

Ожесточенная борьба ведется теперь из-за двух понятий — «*равноправия*» и «*привилегии*», или, иначе говоря, из-за того, исключать или допускать. Но разве есть такая власть, будь то власть воображаемая, как Бог, закон, или действительная, как *ты*, *я*, перед которой не все были бы «равноправны», то есть которая допускала бы пристрастие? Богу каждый одинаково мил, кто только благоговеет перед ним; закону одинаково любезны все те, которые чтут законность, все «законники». Богу или закону совершенно безразлично — горбат ли их любимец или хром, беден ли он или богат, и т. д., подобно тому, как, если ты тонешь, то тебе совершенно безразлично, кто будет твоим спасителем — негр ли, кавказец или даже собака. Но, наоборот, найдется ли хоть один человек, которому каждый другой не казался бы привилегированным или обделенным? Бог наказывает «злых» своим гневом, закон наказывает не признающих закона. Ты внимательно слушаешь одного, а другому указываешь на дверь.

«Равенство всех» лишь призрак, так как всякое право не что иное, как разрешение, то есть *акт милости*, которой, впрочем, можно добиться также и своими заслугами, ибо заслуга и милость друг другу не противоречат: милость тоже нужна «заслуженной», и нашу милостивую улыбку получает лишь тот, кто умеет вызвать у нас улыбку.

Мечтают о том, чтобы все граждане государства были

равноправны. В качестве граждан они, разумеется, равны для государства. Но соответственно своим особым целям оно всегда будет разделять их, предпочитать или пренебрегать, главным же образом оно должно делать различие между хорошими и дурными гражданами.

Бруно Бауэр разрешает еврейский вопрос с той точки зрения, что всякие «преимущества» нарушают принцип права. Так как иудей и христианин в том или ином отношении один другого превосходят и в этом превосходстве исключительны, то именно поэтому они и превращаются в глазах критика в ничто. То же порицание относится и к государству, которое оправдывает, *санкционирует* это превосходство и обращает его в «преимущество», или «привилегию», этим оно противоречит своему призванию быть «свободным государством». Но все же кое-какое преимущество каждый имеет перед другим, а именно себя самого, или свою единственность, единичность, в этом каждый остается исключительным.

И опять-таки каждый старается насколько возможно проявить и утвердить перед третьим свою особенность в сравнении с кем-нибудь другим и старается, если хочет каким-нибудь способом расположить третьего в свою пользу, выставить эту особенность в самом привлекательном виде.

Должен ли третий не замечать отличия, которое существует между одним и другим? Требуют ли этого государство или человечество? Тогда они должны были бы не иметь собственных интересов и быть неспособными проявлять к кому-нибудь сочувствие. Но такое безучастие не предполагается даже ни в Боге, который отличает «своих» (добрых) от злых, ни в государстве, которое отличает «хороших» граждан от «плохих».

Но все же стараются найти что-то «третье», которое не раздает никаких «привилегий». Таковыми считают свободное государство или человечество, или что-нибудь другое в этом роде.

Бруно Бауэр только за то принижает христианина и иудея, что они утверждают свои преимущества. Значит, они могут и должны освободиться от своей узости самоотречением или бескорыстием. Если бы они отбросили свой «эгоизм», то прекратилась бы взаимная несправедливость и вместе с тем

упразднилась бы и христианская, и иудейская религиозность вообще, нужно было бы только, чтобы и христиане, и иудеи не желали быть чем-то исключительным.

Но если бы они и отрешились от этой исключительности, они бы все равно этим еще не оставили бы той почвы на которой ведется их вражда. Они бы нашли нечто третье, на чем могли бы соединиться, «всеобщую религию», «религию человечности» и т. п., словом, пришли бы к соглашению, которое, однако, ничуть не лучше обращения всех иудеев в христианство, так как этим тоже упразднилось бы всякое «преимущество» одних перед другими. Этим хотя и была бы устранена *натяннутость*, но последняя характеризует не существо тех и других, а лишь их соседство. Они необходимо должны быть в *натянутых* отношениях, и неравенство не исчезло бы. Не в том твой недостаток, что у тебя натянутые отношения со мной, и не в том также, что ты утверждаешь свою особенность и своеобразность: ты вовсе не обязан уступать и отрекаться от самого себя.

Значение противоположности понимают слишком *формально* и мелко, когда хотят устранить ее лишь для того, чтобы очистить место для «объединяющего» третьего. Напротив, противоположность настолько важна, что ее следует еще более *обострить*. В качестве еврея и христианина вы находитесь в еще слишком незначительном противопоставлении друг другу и боретесь только из-за религии, то есть из-за чего-то призрачного, пустого. Будучи врагами в вопросах религии, вы все же в *остальном* остаетесь добрыми друзьями и, как люди, например, равными друг другу. Однако же и остальное в вас не равно, и вы только тогда перестанете *скрывать* вашу противоположность, когда вполне признаете ее, и каждый из вас начнет утверждать себя *единственным* с головы до пят. Тогда, конечно, прежняя противоположность исчезнет, но только потому, что она будет поглощена более сильным и резким различием.

Наша слабость состоит не в том, что мы противопоставляем себя другим, а в том, что мы делаем это не в достаточной степени, то есть что мы не совершенно *отделены* от них, что мы ищем какого-то «сообщества», «связи» и что наш идеал — именно общение. Одна вера, один Бог, одна идея — одна шляпа для всех! Если бы все торчали под одной шляпой, то, конечно, никому не приходилось бы ни перед кем снимать шляпу.



Конечная и самая резкая противоположность — противопоставление Единственного Единственному, по существу, выходит за пределы того, что называется противоположностью, хотя и не возвращается назад к «единству» и «единению». Как Единственный, ты более не имеешь ничего общего с другим, а потому и нет между вами ничего отделяющего или враждебного; ты уже не ищешь правовой защиты против него у *третьего*, и ты уже не стоишь с ним ни на «правовой», ни на какой-либо иной общей почве. Противоположность исчезает в совершенной *обособленности*, или единичности. Хотя ее и можно признать новой общностью, или равенством, но равенство заключается здесь в неравенстве и само по себе не что иное, как неравенство именно в глазах того, кто занимается «уравниванием».

Борьба против привилегий представляет характерную черту либерализма, который нападает на «преимущества» и «привилегии», опираясь на «право». Но дальше пустых нападок либерализм пойти не может, ибо преимущества, будучи особым видом права, исчезают и уничтожаются лишь вместе с уничтожением права. Но право обращается в ничто, когда его поглощает власть или *сила*, то есть когда поймут, что сила предшествует праву. Всякое право тогда становится преимуществом, а само преимущество — силой, *превосходством*.

Но могучая борьба против превосходства силы должна быть чем-то совершенно иным, чем скромная борьба против привилегий, которая решается перед лицом первого судьи — права, по пониманию и желанию судьи?

В заключение я должен еще отказаться от половинчатых выражений, которыми вынужден был пользоваться, пока еще копался в недрах права и допускал хоть самое это слово. Но с исчезновением самого понятия и слово теряет свой смысл. То, что я называл «моим правом», уже не есть «право», потому что право может быть дано, пожаловано лишь духом, будь это дух природы или рода, или дух человечества, дух Божий или дух его святейшества, его сиятельства и т. д. То, чем я владею без санкции духа, тем я владею без права, оно добыто мною исключительно при помощи моей *силы*.

Я не требую прав, а потому могу и не признавать прав. То,

что я могу взять силой, тем я и завладеваю, а чего взять силой не могу, на то и права не имею, и я не горжусь и не утешаю себя вечными и незыблемыми правами.

Но вместе с абсолютным правом уничтожается и само право, уничтожается господство «правового понятия». Ибо не должно забывать того, что над нами властвовали постоянно понятия, идеи или принципы и что среди этих властителей наиболее властными было правовое понятие или понятие справедливости.

Прав я или нет — это для меня совершенно безразлично: если только я *силен*, то я уже тем самым *обрел право* и не нуждаюсь ни в каком ином полномочии или утверждении своего права.

Право — помешательство, которым наделяет какой-то призрак; сила — это я сам, ибо я — силен и являюсь собственником силы. Право *надо* мною, оно абсолютно и существует в каком-то высшем существе, милостью которого я обретаю его. Право — милость, даруемая мне судьей; сила и власть только во мне, властном и могучем.

## МОЕ ОБЩЕНИЕ

В обществе, в общинности в лучшем случае удовлетворяются только человеческие нужды, в то время как эгоистические всегда подвергаются урезкам.

Так как ясно для всех, что современность ничем так живо не интересуется, как «социальным» вопросом, то следует больше всего заняться обществом. Но если бы им интересовались не столь слепо и страстно, то из-за общества не теряли бы из виду отдельного человека и признали бы, что всякое общество до тех пор не может обновиться, пока остаются прежними, совершенно не изменившимися те, из которых оно составляется. Например, если бы среди иудейского народа возникло общество для распространения новой веры на земле, то, понятно, что апостолы этой новой веры не должны были бы оставаться фарисеями.

Каков ты есть, таковым ты и обнаруживаешь себя, таковым ты и являешься в своих отношениях с людьми: как лицемер или христианин ты и можешь обнаружить себя лишь лицемером или христианином. Поэтому характер общества определяется ха-

рактором его членов: они — творцы общества. Это следовало бы понять, даже если и не хотят разобраться в самом понятии «общества».

Будучи всегда далеки от желания вполне развить и утвердить *себя*, люди до сих пор утверждали, основывали общества не на *себе*, или, наоборот, они умели только учреждать «общества» и жить в них. Общества всегда были олицетворением властного, так называемого нравственного начала, то есть призраками, к которым отдельный человек питал подобающий страх. Такие призраки обозначаются лучше всего наименованием «народа» или «народца»: народ праотцов, народ эллинов и т. д., наконец, народ людей вообще, или человечество; затем — разновидности этого «народа», который мог и должен был иметь свои особые общества — испанский, французский народ и т. д., а внутри них — сословия, города, словом, всякого рода корпорации и, наконец, в виде самого внешнего, самого последнего отпрыска, или маленького народца, — *семья*. Вместо того, чтобы говорить, что призрачное лицо всех прежних обществ воплощалось только в народе, можно было бы также назвать и обе крайности — «человечество» или «семью», эти «первоначальные самобытные единства». Мы изберем слово «народ» (Volk), потому что его пытались произвести от греческого Polloi (многие, или толпа), но более всего потому, что в наше время «национальные стремления» стоят на очереди; но, кроме того, еще потому, что даже новейшие мятежники еще не отделились от обаяния этого обманчивого лица, хотя, с другой стороны, следовало бы, наоборот, предпочесть выражение «человечество», так как теперь всюду увлекаются идеей «человечества».

Итак, народ — «человечество» или семья, — по-видимому, издавна играет чрезвычайно важную роль в истории: в названных выше обществах не смели проявляться какие-либо *эгоистические* интересы, а преобладали исключительно интересы общие, национальные или народные, интересы сословные, семейные и «общечеловеческие». Но кто же погубил народы, о гибели которых повествует история? Кто, как не эгоист, стремившийся удовлетворить *себя*! С проникновением в общество какого-нибудь эгоистического интереса общество «портилось» и начинало разлагаться, как то, например, показывает судьба

римского общества с его сильно развитым частным правом или судьба христианства с его неудержимо нарастающим «разумным самоопределением», «самосознанием», «автономией духа» и т. д.

Христианский народ создал два общества — *государство* и *церковь*, существование которых тесно связано с существованием этого самого народа. Можно ли их назвать союзом эгоистов? Преследуем ли мы в них эгоистический, личный, собственный интерес, или интерес народный (то есть интерес *народа-христианина*), государственный и церковный? Могу ли и смею ли я в них быть самым собою? Смею ли я мыслить и действовать, как захочу? Смею ли я проявлять, обнаруживать, осуществлять себя? Не должен ли я ограждать неприкосновенность величия государства, святости церкви?

Конечно, я не смею поступать так, как хочу. Но смогу ли я найти в каком бы то ни было обществе ничем не ограниченную свободу дерзания? Безусловно нет! Значит, следует удовольствоваться существующим положением? Нисколько. Разница — разбиваюсь ли я о другое я или о какой-нибудь народ, о нечто общее. Там я — равноправный противник моего противника, здесь я — существо, презируемое, связанное, опекаемое. Там я выступаю как взрослый против взрослого, а здесь я — школьник, который не может совладать со своим товарищем, потому что последний призвал на помощь родителей и прячется под передник матери, меня же ругают за озорство и запрещают «рассуждать». Там я борюсь против реального врага, здесь же — против человечества, против чего-то всеобщего, против «державности», против призрака. Но никакое величество, никакая святость — ничто, что я только могу осилить, не составляет для меня преграды. Только то, чего я не могу преодолеть, ограничивает мою власть, а если моя власть временно ограничена, то я становлюсь временно ограниченным я, но ограниченным не силой *вне* меня, а недостатком *собственной* силы, или *собственным бессилием*. Однако «гвардия умирает, но не сдается!» Главное — иметь дело с реальным противником. «Я готов сразиться с каждым противником, которого увижу собственными глазами и который своим мужеством зажжет и во мне отвагу».

Конечно, многие привилегии уничтожились с течением

времени, но их уничтожали исключительно во имя общего блага, ради государства и государственного блага, а вовсе не ради укрепления *меня*. Например, наследственное подданство (крепостная зависимость) было отменено лишь с той целью, чтобы усилить власть единого наследственного повелителя, властителя народа, то есть монархическую власть: наследственное подданство под властью *одного* этим только укрепилось. Только в интересах монарха (как бы он ни назывался — «королем» или «законом») отменялись привилегии. Во Франции граждане, хотя и перестали быть наследственными подданными короля, но зато превратились в наследственных подданных «закона» (хартии). *Подчиненность* сохранилась: христианское государство лишь признало, что человек не может одновременно служить двум господам (например, помещику и королю), а потому один из них и получил все привилегии, или преимущества, он опять может *ставить* одних выше других, может создавать «высокопоставленных».

Но какое мне дело до общего блага? Общее благо как таковое не есть *мое благо*. Оно только крайнее выражение, крайний пункт *самоотречения*. Общее благо может громко ликовать в то время, как я должен «смиряться», государство может процветать в то время, как я прозябаю. В чем ином заключается глупость политических либералов, как не в том, что они противопоставляют народ правительству и говорят о правах народа? А они еще говорят о признании полноправной зрелости народа. Будто может быть полноправным тот, кто не имеет голоса! Только единичный человек может быть полноправным и зрелым. Весь вопрос о свободе печати неправильно ставится, если ее требуют как «права народа»: она лишь право, или, вернее, власть *единичного*. Если народ и имеет свободу печати, то *я*, хотя и живу среди народа, ее еще не имею; народная свобода не есть *моя* свобода, а свобода печати, как народная свобода, не может обойтись без направленного против меня закона о печати.

Вообще вот что следует постоянно выдвигать против нынешних «освободительных» стремлений:

*Народная свобода не есть еще моя свобода!*

Признаем, однако, категорию: народная свобода, народное право, например, такое народное право, в силу которого

•  
всякий может носить оружие. Но разве нельзя лишиться этого права? Свое собственное право нельзя утратить, лишиться можно лишь такого права, которое принадлежит не мне, а народу. Меня могут заключить в тюрьму — во имя народной свободы, а следовательно, в качестве арестанта я лишусь и права носить оружие.

Либерализм как последняя попытка создать народную свободу, свободу общины, «общества», всеобщего является мечтой совершеннолетнего человечества, народа, совершеннолетней общины, «общества».

Народ может быть свободен лишь ценой свободы единичного лица, ибо при такой свободе на первом плане стоит народ, а не единичный человек. Чем свободнее народ, тем связаннее, зависимее отдельный человек: афинский народ создал как раз в самый период величайшей свободы остракизм, изгонял атеистов, отравил честнейшего мыслителя.

Как прославляют Сократа за его честность, за то, что он не последовал совету бежать из темницы! Но он поступил, как глупец, признав за афинянами право приговорить его к смерти. Поэтому он, во всяком случае, заслужил и свою участь: зачем он считался с афинянами, как с равными! Почему он не порвал связей с ними? Если бы он знал и мог знать, что он такое, он не признал бы за своими судьями прав над собой. То, что *он не бежал*, было именно его слабостью, было безумием с его стороны думать, что он имеет что-то общее с афинянами, что он член и только член этого народа. Напротив, скорее он был олицетворением народа и только сам мог быть своим судьей. *Над ним* не было никаких *судей*, он действительно сам изрек над собою публичный приговор, признав себя достойным *prytaneum*'а\*. При этом решении ему и следовало оставаться, и так как он сам не произнес себе смертного приговора, то должен был презреть приговор афинян и бежать. Но он покорился и признал в *народе* своего *судью*, он смирился перед «величеством» — народом. Смирившись перед *насилием* как перед «правом», он совершил предательство, измену относительно себя: это было — *добродетелью*. Летописцы приписывали Христу, отказавшемуся по преданию от власти над своими

---

\* Содержание на общественный счет (лат.). — *Ред.*

небесными легионами, такие же соображения и сомнения. Лютер поступил весьма умно и хорошо, потребовав себе охранную грамоту для поездки в Вормс, а Сократу следовало знать, что афиняне — его *враги* и что он один себе судья. Самообман «правовым порядком», «законом» и т.д. должен был исчезнуть перед сознанием того, что тогдашние отношения определялись лишь *силой*.

Эллинская свобода завершилась кривосудием и интригами. Почему? Потому, что простые греки еще менее могли достигнуть той последовательности, до которой не в силах был додуматься даже такой большой ум, как Сократ. Что такое крючкотворство, как не один из способов использовать все существующее, не отменяя его? Я мог бы добавить — «для собственной выгоды», но ведь это заключается уже в слове «использование». Такие крючкотворы — теологи, которые толкуют вкось и вкривь Слово Божие, но что бы они могли истолковывать и извращать, если бы не было «сущего» Слова Божия? Таковы и те либералы, которые лишь кружатся вокруг «сущего», стараясь расшатать или немного повернуть его. Все они — крючкотворы, подобные крючкотворам в области права. Сократ признавал право, закон — греки подчинялись всегда авторитету закона и права. Но когда они все же домогались своей пользы, причем каждый преследовал свои интересы, то им приходилось прибегать к толкованию права или к интригам. Алкивиад<sup>64</sup>, гениальный интриган, открыл собою период афинского «упадка»; на примере спартанца Лизандра и других видно, что интрига распространилась по всей Греции. Греческое *право*, на которое опирались греческие *государства*, должно было подвергаться искажению и нарушению со стороны эгоистов этих государств, и *государства* эти погибли ради свободы *единичных* людей; греческий народ пал потому, что единичные личности ставили себя выше этого народа. Вообще все государства, конституции, церкви и т.д. погибали вследствие *ухода* отдельных людей, ибо единичный — непримиримый враг всякой *всеобщности*, всяких уз, цепей. Все же и до сих пор воображают, будто «священные узы» необходимы человеку, который на самом деле — смертельный враг всяких «уз». Всемирная история показывает, что не было тех оков, которых бы наконец не порвали, что человек неустанно борется против

оков всякого рода, и все же люди в каком-то ослеплении продолжают измышлять все новые и новые узы. Воображают, например, что задача решена, если наложить на себя оковы так называемой свободной конституции, красивое конституционное ярмо: орденские ленточки, узы доверия между «...», по видимому, уже теряют обаяние, однако дальше чем от помочей до повязок и ошейников не пошло.

*Все святое (всякая святыня) — оковы, цепи.*

Все святое извращается и должно извращаться казуистами «права», поэтому наше время так изобилует крючкотворами во всех областях. Они готовят крушение права и наступление эпохи бесправия.

Бедные афиняне, которых обвиняли в крючкотворстве и софистике, бедный Алкивиад, которого обвиняли в интриганстве. Ведь это именно и было вашим лучшим, вашим первым шагом к свободе. Ваши Эсхилы<sup>65</sup>, Геродоты<sup>66</sup> и т.д. мечтали лишь о свободном греческом *народе*; и только вы первые стали домогаться *вашей* свободы.

Народ подавляет тех, которые осмеливаются не считаться с его *державностью*, при помощи ostracismos чрезмерно влиятельных граждан, инквизиции — против еретиков церкви, и той же инквизиции — против государственных изменников и т.д.

Ибо народ заботится лишь о собственном самоутверждении: он требует «патриотического самопожертвования» от всех и каждого. Поэтому *единичное* лицо как *такое* для него безразлично, оно для него — ничто, и народ не может ни делать, ни позволять того, что должен делать единичный, и только он, а именно — *осуществлять себя*. Всякий народ, всякое государство несправедливы по отношению к *эгоисту*.

До тех пор, пока существует хотя бы одно учреждение, которого не имеет права устранить единичный, до тех пор далеко еще до моего своеобразия и моей самопринадлежности. Как могу я, например, быть свободным, если должен клятвенно связать себя конституцией, хартией, законом, поклясться в «преданности душой и телом» моему народу? Как могу я принадлежать себе, если способности свои я могу развивать лишь в той мере, в какой они «не нарушают общественную гармонию» (Вейтлинг)?



Гибель народов и человечества будет *моим* подъемом.

Внемли! В ту минуту, когда я это пишу, начинают звонить колокола, возвещая о том, что завтра — торжественное празднование тысячелетия существования нашей дорогой Германии. Звоните, звоните надгробную песнь Германии! Ваши голоса звучат так торжественно, так величественно, как будто ваши медные языки чувствуют, что они отпевают мертвеца. Немецкий народ и немецкие народы имеют за собою тысячелетнюю историю — какая длинная жизнь! Ступайте же на покой, на вечный покой, дабы все стали свободными — все те, которых вы так долго держали в оковах. Умер *народ* — оживаю и возрождаюсь я!

О, многострадальный немецкий народ, в чем было твое страдание? Это была мука мысли, которая не может претвориться в плоть, это была мука «призрака», который рассеивается при первом крике петуха и все же томится жаждой избавления и осуществления. И во мне ты долго обитала, дорогая мысль, дорогой призрак. Мне уже казалось, что я нашел волшебное слово для своего искупления, что облек в плоть и кровь вечно блуждающий дух; но вот я услышал звон колоколов, сопровождающий тебя на вечный покой, и последняя надежда исчезла, последнее проявление любви затихло, и я покидаю обитель мертвецов и возвращаюсь к живым,

*«ибо только живущий прав».*

Прощай, мечта столь многих миллионов! Прощай, тысячелетний тиран своих детей!

Завтра отнесут тебя на кладбище, и скоро последуют за тобой и твои братья — народы. Когда же они все скроются в могиле, тогда похоронено будет человечество, и я наконец обрету себя, и я буду принадлежать себе, буду смеющимся наследником!

---

Слово «общество» — Gesellschaft — происходит от слова «зал» (Sall). Когда в зале собралось много людей, тогда зал превращает их в общество. Они тогда в обществе и составляют в лучшем случае салонное общество тем, что говорят, как принято говорить. Когда же начинается действительно общение, то его надо рассматривать как нечто, не зависящее от

общества, могущее быть или не быть, не изменяя природы того, что называется обществом. Общество составляют находящиеся в зале люди даже и тогда, если они безмолвствуют или ограничиваются исключительно пустыми фразами вежливости. Общение есть взаимоотношение, действие, *commerce* отдельных лиц, а общество — только общее присутствие данных лиц в зале; статуи, «сгруппированные» в зале музея, уже тем самым обретаются в обществе. Хотя обычно и говорят, что «данный зал находится в общем пользовании», но правильнее было бы сказать, что зал вмещает или заключает в себе нас. Таков естественный смысл слова «общество». Отсюда вытекает, что общество создается не мною и тобою, а чем-то третьим, что из нас обоих и делает сообщественников, и что именно это третье и есть созидатель и творец общества.

То же самое относится и к тюремному обществу или тюремному товариществу, то есть товариществу лиц, находящихся в одной и той же тюрьме. Тут перед нами уже более содержательное третье, чем первое, чисто местное — зал. Тюрьма уже не только помещение, но и помещение с определенным характером обитателей: оно ведь только потому тюрьма, что предназначено для арестантов, без которых оно было бы обыкновенным зданием. Что же накладывает общий отпечаток на собранных в ней людей? Разумеется, тюрьма, так как только она превращает их в заключенных. Что же определяет *образ жизни* тюремного сообщества? Тюрьма! Что определяет их общение? Разве тоже тюрьма? Конечно, они могут вступать во взаимное общение только в качестве заключенных, то есть только в тех размерах, в которых это допускается тюремными правилами. Но тюрьма не может способствовать тому, чтобы *они сами* (или я с тобою) вступали во взаимное общение; напротив, она должна заботиться о том, чтобы предупреждать и пресекать подобное эгоистическое, чисто личное общение (а только как таковое оно и может существовать), действительное общение между мной и тобой. Тюрьма, конечно, заботится о том, чтобы мы *сообща* исполняли какие-нибудь работы, приводили в действие машины и вообще выполняли то или другое дело. Но, если я забуду о том, что я — арестант, и вступлю с тобой, также мысленно отрешившись от этого, в общение, это может стать опасным для тюрьмы, и она не только не может

способствовать такому общению, но даже не может допустить его. На этом основании священная и высоконравственная французская палата и решила ввести «одиночное заключение», и другие «святые» будут поступать точно так же, дабы предотвратить «деморализующее общение». Заточение — нечто сущее и... священное, и никому не дозволяется противодействовать ему. Малейшее посягательство этого рода подлежит наказанию, как всякое возмущение против святыни, которую человек обязан проникаться и которая делает его своим пленником.

И зал, и тюрьма образуют общество, товарищество, сообщество (например, сообщество труда), но не *общение*, не взаимоотношение, не *союз*. Напротив, всякий союз в тюрьме заключает в себе опасные семена «заговора», который при благоприятствующих условиях может произрасти и принести соответствующие плоды.

Но в тюрьму вступают обычно не по собственной воле и редко добровольно остаются в ней; каждый, насильно заключенный в ней, питает эгоистическое желание свободы. Поэтому ясно, что личное общение враждебно тюремному сообществу и стремится к уничтожению именно этого сообщества, то есть совместного заточения.

Поищем же такие сообщества, в которых мы, по-видимому, остаемся добровольно и охотно, не стараясь подчинить их эгоистическим побуждениям.

Одним из такого рода желаемых сообществ является прежде всего *семья*. Родители, супруги, дети, братья и сестры представляют собою некоторое целое или составляют семью, расширяемую еще побочными родственниками. Семья только тогда действительное сообщество, когда члены ее соблюдают закон семьи, преисполнены почтительных чувств и семейной любви. Сын, которому родители и братья стали безразличны, *перестал* быть сыном, ибо если сыновнее чувство более не проявляется, то оно не имеет большего значения, чем связь между новорожденным и его матерью посредством пуповины. То, что такая телесная связь когда-то существовала, — факт, который не может быть изменен, и в этом смысле человек всегда остается сыном своей матери и братом остальных ее детей, но длительная прочная связь создается лишь непрерывностью семейного чувства, духом семейственности. Единичные лица

только тогда являются в полном смысле членами семьи, когда считают своим долгом охранять *существование* семьи; только будучи *консерваторами*, они не допускают в себе сомнений в святости семейного начала. Для каждого члена семьи должна быть прежде всего непоколебима и священна сама семья, или, точнее говоря, уважение к семье. Для каждого члена семьи, который свободен от эгоистически враждебного отношения к семье, является незыблемой истиной, что семья *должна существовать*. Одним словом, если семья священна, то никто из тех, кто к ней принадлежит, не имеет права отречься от нее, в противном случае он станет по отношению к семье «преступником», он не имеет права преследовать враждебные семье интересы, например, вступать в неравный брак, и т.д. Кто это делает, тот этим самым «наносит бесчестье семье», навлекает «позор» на нее и т.д.

Если в единичном эгоистическое побуждение недостаточно сильно, то он подчиняется и заключает такой брак, который соответствует требованиям его семьи, или избирает себе такое занятие, которое гармонирует с положением семьи, и т.п. Словом, такой человек «поддерживает семейную честь».

Если же, напротив, у него в жилах течет горячая эгоистическая кровь, то он предпочитает стать по отношению к семье «преступником» и уклониться от ее законов.

Что ближе и дороже моему сердцу: благо ли семьи или мое собственное благо? В бесчисленных случаях оба блага мирно уживаются один с другим и выгода семьи представляется также и моей выгодой, и наоборот. В таких случаях трудно решить, рассуждаю ли я *своекорыстно* или *бескорыстно*, и я, быть может, напрасно буду похваляться перед собой своим бескорытием. Наступает, однако, день, когда передо мной будет грозная альтернатива и я должен буду решиться обесчестить мой род и поступиться интересами родителей, братьев и родственников. Что же тогда? Тогда и обнаружится, каков я в глубине своего сердца, тогда откроется, что для меня дороже: семейственность или эгоизм, и тогда своекорыстие не сможет более прикрываться личиной бескорыстия. В душе моей зарождается желание и, постепенно нарастая, обращается в настоящую страсть. Нельзя же думать, что даже самый мимолетный помысел о возмущении против семейственного духа уже заклю-

чает в себе преступление против него? Разве можно с первой же минуты вполне сознавать это? Так было с Юлией в драме «Ромео и Юлия»<sup>67</sup>. Безграничная страсть наконец становится неукротимой и подтачивает здание семейственности. Вы, конечно, скажете, что семья из упрямства выбрасывает из своей среды тех своевольных членов, которые более подчиняются своей страсти, чем семейному началу: добрые протестанты выдвигали с большим успехом тот же довод против католиков и наконец даже сами уверовали в него. Но это только отговорка, предлог, под которым сваливают вину с себя на другого, не более. Католики строго охраняли общее церковное единение и изгоняли из своей среды еретиков только потому, что те не хотели жертвовать своими убеждениями ради единства церкви. Они, следовательно, охраняли целостность церковной общины, потому что община эта — католическая, то есть всеобщая и единая церковь была для них святыней, а еретики, наоборот, не заботились о единстве церкви. То же относится и к нарушителям законов семейственности: не их изгоняют, а они сами извергают себя из семьи, ставя свою страсть, свою волю выше единства и целостности семейной общины.

Но иногда желание вспыхивает в сердце менее страстным и своенравным, чем сердце Юлии. Уступчивая, слабовольная женщина приносит себя в *жертву* семейному миру. Могут сказать, что и здесь пересиливает своекорыстие: слабовольная уступает вследствие того, что чувствует себя более удовлетворенной семейным миром и согласием, чем исполнением своего желания. Это возможно, но что если есть прямые доказательства, что эгоизм был принесен в жертву покорности семейному началу? Что, если желание, идущее наперекор интересам семейного согласия и принесенное в жертву этому согласию, продолжает существовать хотя бы в форме воспоминания о «жертве» во имя священных уз? Что сказать тогда, если уступившая сознает, что она не удовлетворила свое желание и смиренно покорилась какой-то высшей силе, — покорилась и пожертвовала собой потому, что суеверие семейственности овладело ее волей?

Там победил эгоизм, а здесь побеждает покорность, и эгоистическое сердце истекает кровью. Там эгоизм был силен, а здесь он слаб. Но слабые — это мы уже давно знаем —

бескорыстны. О них, об этих своих слабых членах, семья заботится, так как они *принадлежат* семье, а потому уже не принадлежат *себе* и не пекутся о себе. Такую слабость восхваляет, например, Гегель, требуя, чтобы браки детей совершались по выбору родителей.

Семье как священному сообществу, которому единичный обязан подчиняться, принадлежит также и судебная функция; такого рода «семейный суд» описан, например, Вилибальдом Алексисом<sup>68</sup> в «Кабанисе». Там отец от имени «семейного совета» отдает непокорного сына в солдаты и изгоняет его из семьи, чтобы этой карательной мерой восстановить запятнанную честь семьи. Доведенный до крайней последовательности принцип семейной круговой ответственности сказывается в китайском праве, по которому ответственность за вину отдельного лица падает на всю его семью.

Однако в наше время власть семьи не настолько велика, чтобы серьезно покарать отщепенца (в большинстве случаев государство защищает даже от лишения наследства). Совершивший преступление по отношению к семье спасается на территории государства, и там он свободен, как свободен государственный преступник, бежавший в Америку, где его не может настичь правосудие его государства. Опозорившего свою семью блудного сына государство защищает от преследований; государство в качестве верховного покровителя лишает семейное наказание его «священного» характера, низводит его, постановляя, что оно не что иное, как «месть»: государство препятствует священному праву семьи налагать наказания, так как перед «святостью» самого государства бледнеет подчиненная «святость» семьи; она лишается своего священного характера, когда сталкивается с верховной святыней государства. Пока не возникает конфликта, государство санкционирует эту «меньшую», второстепенную святыню — святыню семьи, в случаях же столкновения оно даже повелевает совершить преступление по отношению к семье, например, оно требует, чтобы сын отказался повиноваться родителям, если те захотят склонить его к государственному преступлению.

Итак, эгоист порывает все узы семьи и находит себе в лице государства защитника, который охраняет его от тяжко оскорбленного «духа» семьи. Но куда же он тогда попадает? Пряме-

хонько в новое *общество*, и в нем его эгоизму опять расставлены сети, подобные тем, из которых он только что успел выпутаться, ибо государство, в свою очередь, тоже общество, а не союз, оно — расширенная *семья* («батюшка-царь» — «матушка-царица» — «дети»).

---

То, что называется государством, — сплетение и сеть зависимости и связанности, оно — своего рода *сопринадлежность*, взаимоподчинение, причем соподчиненные или соединенные зависят друг от друга. Оно — *порядок* этой *зависимости*. Предположим, что исчез король, авторитет которого довлел над всеми, вплоть до полицейского сыщика, тогда, несмотря на это, все, в ком сохранился инстинкт порядка, стали бы поддерживать порядок против беспорядка зверских инстинктов. Если бы победил беспорядок, государство погибло бы.

Но может ли действительно увлечь нас эта «любовная» мысль о зависимости друг от друга? Государство при таком понимании его представляло бы собой воплощение *любви*, существование и жизнь каждого для всех и всех для каждого. Но не теряется ли из-за инстинкта порядка инстинкт своеволия? Не удовольствуются ли люди насильственным утверждением порядка, то есть заботой о том, чтобы никто не «обижал» другого и чтобы все *стадо* было разумно размещено и распределено? Ведь тогда все будет обстоять благополучно, а такое «благополучие» и называется государством.

Наши общества и государства *существуют* без того, чтобы их *создавали*, они объединены без нашего объединения, они предустановлены и существуют, имеют свое особое независимое *существование* и представляют по отношению к нам, эгоистам, нерушимое, нерасторжимое сущее. Говорят, что современная всемирная борьба направлена против «существующего». Но обычно это понимается в том ложном смысле, будто то, что теперь существует, должно быть заменено иным, лучшим сущим. Однако войну следует объявить самому сущему, то есть *государству* (status), и не какому-нибудь определенному государству, не какому-нибудь данному, современному государственному состоянию и составу; домогаются не друго-

го, «нового» государства (например, «народного»), а союза, объединения, этого непрестанно меняющегося или подвижного соединения всего и всех. Государство существует и без моего содействия: я рождаюсь и воспитываюсь в нем, исполняю возложенные им обязательства и должен «читать» его. Оно берет меня под свое «милостивое покровительство», и я живу его «милостью». Таким образом, самостоятельное бытие государства утверждает мою несамостоятельность; его «самобытность», его организм требуют, чтобы моя натура не развивалась свободно, а перекраивалась по его мерке. Для того, чтобы могло самобытно развиваться, оно подрезает меня ножницами «культуры», оно дает мне воспитание и образование, соответствующее лишь его целям, а не моим, и оно поучает меня, например, уважать законы, воздерживаться от покушения на государственную (то есть частную) собственность, почитать божественную и земную верховность и т.д., словом — оно учит меня, как оставаться *ненаказанным*, «жертвуя» своим своеобразием ради «святыни» (свято самое разнообразное, например, собственность, жизнь других и т.д.). В этом и состоит тот вид культуры и образования, который государство в состоянии мне дать; оно воспитывает меня, как «пригодное орудие», вырабатывает из меня «пригодного члена общества».

Так должно поступать всякое государство — демократическое, абсолютное или конституционное. И оно должно поступать именно так до тех пор, пока мы будем пребывать во власти того ложного представления, что государство — некое я, в качестве которого оно и именует себя «моральным, мистическим или государственным лицом». Эту львиную личину «я» и должен я, как реальное я, сорвать с возгордившегося осла. Сколько разнообразных грабежей я допускал по отношению к себе в течение всемирной истории! Я должен был уступать почетное звание я и солнцу, и луне, и звездам, и кошкам, и крокодилам; почетным титулом я наделялись и Иегова, и Аллах, и Отец наш; потом явились разные семьи, племена, народы и, наконец, человечество, и тоже почитались как я, государство и церковь также выступили с претензией на этот почетный титул, и все это я молча терпел. Что удивительного, что временами выступало также и действительное я и мне в лицо утверждало, что оно не мое *ты*, а мое собственное я. Если это делал Сын



Человеческий *rag excellence*\*, то почему не мог проделать то же и всякий сын человеческий? Таким образом, я видел мое собственное я всегда надо мной и вне меня, и оно никогда не могло действительно вселиться в меня.

Я никогда не веровал в себя, не верил в свое настоящее и видел себя только в будущем. Мальчик полагает, что он станет настоящим я, настоящим человеком, когда подрастет и будет взрослым мужчиной; взрослый же человек, в свою очередь, полагает, что только на «том свете» он станет чем-то настоящим. А, обращаясь к ближайшей действительности, даже и лучшие люди еще до сих пор уверяют друг друга, что необходимо вполне вместить в себе государство, свой народ, человечество и еще многое другое, чтобы стать настоящим я, стать «свободным» гражданином, гражданином государства, «свободным или настоящим человеком», и они видят правду и действительность моего я в восприятии чужого я и преданности ему. И какого я? Такого, которое не есть ни я, ни ты, которое есть лишь *воображаемое я*, призрак.

Как в средние века церковь терпела, чтобы под ее владичеством объединялось много различных государств, так после реформации, и в особенности после тридцатилетней войны, государства, в свою очередь, терпимо относились к объединению различных церквей (вероисповеданий) под одной короной. Но все государства — государства религиозные или, что то же самое, — «христианские» и ставят себе задачей вселять христианский дух, то есть втиснуть в ярмо неестественности необузданных «эгоистов». Все учреждения христианского государства имеют целью насаждать христианский дух в народе. Так, суд имеет целью — принуждение людей к «справедливости», школа — принуждение людей к «умственному развитию», словом, его цель — защита человека, действующего по-христиански, от человека, действующего не по-христиански, укрепление *господства* и *могущества* христианского образа действия. К числу принудительных средств, ведущих к этой цели, государство причислило и *церковь*: оно потребовало, чтобы каждый исповедовал определенную религию. Дюпен<sup>69</sup> недавно сказал, выступая против духовенства: «Обучение и воспитание — дело государства».

---

\* По преимуществу (фр.). — *Ред.*

Разумеется, делом государства является все, что относится к нравственности. Поэтому китайское государство так настоятельно вмешивается в семейные дела и ни во что не ценит человека, который прежде всего не является хорошим сыном. Семейные дела признаются также и у нас делом государства. Только наше государство доверяет семье, не подвергая ее опасливому надзору; оно связывает воедино семью путем брачного союза, и помимо государства союз этот не может быть расторгнут.

То, что государство делает меня ответственным за мои принципы и требует от меня известных принципов, могло бы дать мне повод спросить: какое значение имеют для него мои «фантазии» (принципы)? Очень большое, ибо государство — *господствующий принцип*. Полагают, что в делах бракоразводных и вообще в брачном праве речь идет о степени и размерах права церкви и государства. В действительности же дело в том, должно ли властвовать над человеком что-либо святое, будь то вера или нравственный закон (нравственность). Государство выступает таким же властелином, как прежде церковь. Церковь опирается на благочестие, государство — на нравственность.

Говорят, что культурные государства отличаются терпимостью, предоставлением свободы антигосударственным стремлениям. Конечно, некоторые государства настолько сильны, что могут спокойно допускать даже самые вольные митинги, между тем как другие требуют, чтобы их полиция охотилась даже на трубки для табака. Однако для всякого государства взаимные отношения отдельных людей, их толки и пересуды, их будничная жизнь представляются *случайностью*, которую оно вынуждено предоставить им самим, ибо оно не может само справиться со всем этим. Правда, некоторые государства еще попадают впросак, но другие уже «поумнели». В последних отдельные люди более «свободны», ибо к ним меньше придираются. Но вполне свободным я не бываю ни в одном государстве. Хваленая терпимость государств — лишь терпимость по отношению к «безвредному и неопасному», лишь «возвышение» над инстинктом мелочности, лишь заслуживающая большее уважение более сильная и более гордая — *деспотия*. Некое государство пожелало, видимо, на некоторое время стать выше *литературных* битв, которые разрешалось вести с какой

угодно полемической страстностью. Англия, например, выше *демагогии* и... курения табака. Но горе литературе, которая вздумает нападать на самое государство; горе таким народным скопищам, которые «опасны» для государства! В упомянутом некоем государстве мечтают о «свободной науке», а в Англии — о «свободной народной жизни».

Государство допускает, чтобы граждане играли в свободу, но серьезно помышлять о свободе не разрешается: нельзя забывать о государстве. Человеку не дозволяется свободно общаться с другими людьми, вне «верховного надзора и посредничества». Я не смею делать все, что могу, я должен делать только то, что дозволяет государство, не смею осуществлять *мои* мысли, *мою* работу, вообще ничего моего.

Государство всегда занято тем, чтобы ограничивать, обуздывать, связывать, подчинять себе отдельного человека, делать его «подданным» чего-нибудь *всеобщего*. Оно может существовать лишь до тех пор, пока отдельный человек не станет всем во всем, оно — лишь ясно выраженная *ограниченность* моего я, мое ограничение, моя зависимость, мое порабощение. Никакое государство не стремится развить свободную деятельность отдельных людей — оно способствует лишь такой деятельности, которая связана с *государственной целью*. При посредстве государства не осуществляется также ничего *совместного*, как нельзя было бы, например, назвать ткань общей работой всех отдельных частей машины; наоборот, это — продукт работы целой машины как единицы, *машинная работа*. Приблизительно так же действует и *государственная машина*: она приводит в движение колесики отдельных умов, ни один из которых не следует собственному побуждению. Всякую свободную деятельность государство старается затормозить и подавить своей цензурой, своим надзором, своей полицией, считая своим долгом так поступать, и таков действительно его долг — долг самосохранения. Государство хочет непременно что-то сделать из людей, и потому в нем живут только *сделанные* люди; всякий, кто хочет быть самим собой, — враг государства и ставится им ни во что. «Он — ничто» означает, что государство не использовало его, что оно не предоставляет ему никакой должности, никакого служебного места, никакого промысла и т.п.

Эдгар Бауэр\*<sup>70</sup> мечтает в либеральных порывах еще о «правительстве, которое, исходя из народа, никогда не было бы с ним в оппозиции». Правда, он сам тут же берет (с. 69) слово «правительство» назад: «В республике действует не правительство, а исполнительная власть. Власть, которая всецело и исключительно исходит от народа, которая не имеет по отношению к народу ни самостоятельной силы, ни собственных принципов, ни собственных чиновников, а, напротив, утверждается на единственной высшей государственной власти — на народе, и только в нем черпает свою силу и свои принципы. Следовательно, понятие правительства совершенно не подходит к демократическому государству». Однако суть дела остается та же. «Выдвинувшееся, утвердившееся, почерпнутое» превращается в нечто «самостоятельное» и, подобно младенцу, вышедшему из чрева матери, тотчас же становится в оппозицию. Если бы правительство не было чем-либо самостоятельным и противодействующим, оно было бы ничем.

«В свободном государстве нет правительства» и т.д. (с.94). Это ведь означает, что народ, став *суверенным*, не допускает никакой высшей власти над собою. Разве не так же обстоит дело и в абсолютной монархии? Разве может быть там правительство, стоящее *над* сувереном? *Над* сувереном, как бы он ни назывался — князем или народом, никогда не стоит никакое правительство, это само собою разумеется. Но во всяком «государстве» надо *мной* будет стоять правительство, будь то государство абсолютное, республиканское или «свободное». *Мне* одинаково плохо приходится, как в том, так и в другом.

Республика — не что иное, как абсолютная монархия, ибо безразлично, называется ли монарх государем или народом: оба они — «величества». Именно конституционный строй ясно показывает, что никто не может и не хочет быть только орудием. Министры первенствуют над своим господином — государем, депутаты — над своим господином — народом. Тут, значит, уже по крайней мере свободны партии, именно — партия чиновников (так называемая народная партия). Госу-

---

\* К нижеследующему относится то, что уже было сказано в заключительном примечании к главе о гуманитарном либерализме, а именно, что оно тоже было написано непосредственно после появления в печати цитируемой книги.

дарь вынужден подчиняться воле министров, народ плясать под дудку палат. Конституционализм шире республики, ибо он — *разлагающееся* государство.

Э.Бауэр отрицает (с.56) то, что народ в конституционном государстве «личность»; значит, он является таковою в республике? В конституционном государстве народ партия, а партия ведь личность, если вообще может быть речь о «государственной» моральной личности (с. 76). Дело в том, что моральная личность, как бы она ни называлась — народной партией, народом или «господином», — ни в каком случае не личность: она — призрак.

Далее Э.Бауэр продолжает (с.69): «Опека — характерная черта правительства. Но она еще более характерная черта народа и народного государства; вообще — опека характеризует собой всякое *господство*. Народное государство, «соединяющее в себе все совершенство власти», «абсолютный властелин», не может допустить, чтобы я достиг силы и могущества. И какая химера не называть более «народных чиновников» «слугами, орудием», потому что они «выполняют свободную, разумную законодательную волю народа» (с.73). Он полагает (с.74), что «единство может быть достигнуто в государстве только тогда, когда все группы служащих подчинятся взглядам правительства»; но его народное государство тоже должно обладать «единством», так как же может отсутствовать в нем подчинение народной воле?

В конституционном государстве все правительственное здание покоится на правителе и его *образе мыслей* (с.130). Как же это могло бы быть иначе в «народном государстве»? Разве и в нем не управляет *мною* образ мыслей народа, и есть ли для меня разница в том, завишу ли я от взглядов государя или от образа мыслей народа, от так называемого общественного мнения? Если зависимость — то же, что «религиозная связь», по верному определению Э.Бауэра, то в народном государстве *для меня* верховной властью, «величеством» (ибо «величество» — истинная сущность и Бога, и государя), будет народ, к которому я отношусь религиозно. Как и суверенный правитель, суверенный народ тоже недостижим для закона. Вся попытка Э.Бауэра сводится к *подмене* одного властителя другим. Вместо того, чтобы стремиться освободить *народ*, ему следовало бы

подумать о единственной свободе, могущей быть осуществленной, — о *своей* свободе.

Наконец, в конституционном государстве *абсолютизм* вступает в борьбу с самим собой, так как он здесь раскалывается: с одной стороны — правительство, а с другой стороны — народ желает быть абсолютным.

И эти два абсолюта уничтожают один другого.

Э.Бауэр ратует против того, чтобы правитель назначался по *происхождению* или по *случайности*. Но если «народ станет единой властью в государстве» (с.132), то разве в нем мы не будем иметь *случайного* властелина? Что такое народ? Народ всегда был только *телом* правительства, это — многие «под одной шляпой» (шляпой монарха), или многие, объединенные под одной конституцией, конституция же — государь. Государи и народы до тех пор будут существовать, пока оба не *падут* одновременно. Если под единой конституцией объединены различные «народы», как это было, например, в древнеперсидской монархии и наблюдается теперь, то эти «народы» считаются «провинциями». Для меня во всяком случае народ — случайная власть, стихийная сила, враг, которого я должен одолеть.

Что следует представлять себе под «организованным» народом (там же)? Народ, «который уже более не имеет правительства», который сам собою правит. Следовательно, такой народ, в котором уже не выдвигается никакое я, который организовался посредством остракизма. Изгнание всех и всякого я (*der Iche*), или остракизм, делает народ самодержцем.

Говоря о народе, вы не можете не говорить о государе, ибо народ, желающий быть субъектом и творить историю, должен, как все действующее, иметь *голову*, или «верховную главу». Вейтлинг это излагает в «Трио», а Прудон заявляет: «Общество, так сказать, безголовое не может существовать» (*Une société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre*)\*.

Нам постоянно говорят теперь о «гласе народа» и хотят, чтобы «общественное мнение» господствовало над государем. Конечно, «глас народа» одновременно и «глас Божий», но есть

\* Прудон.Р. О создании порядка в человечестве, или О принципах политической организации. Париж, 1843, с.485.

ли от них обоих какая-нибудь польза, и «глас властителя» (*vox principis*) не есть ли также «глас Божий»?

При этом случае напомним о «националистах». Требовать от тридцати восьми государств Германии, чтобы они действовали как одна *единая нация*, — равносильно бессмысленному требованию, чтобы тридцать восемь пчелиных роев под предводительством тридцати восьми пчелиных маток соединились в один единый рой. *Пчелами* они все останутся, но объединяются и соединяются они не просто как пчелы; рой — соединение подвластных, *подданных* пчел с *правлящими* матками. Пчелы и народы — *безвольны*, и ими руководит *инстинкт* их маток.

Указывать пчелам на их «пчелиный дух», в силу которого они все равны, вот что было бы равносильно ревностному указыванию немцам на их «немецкий дух» (германство). Немецкий национализм в том именно и сходен с пчелинством, что заключает в себе необходимость расколов и обособлений, не доходящих, однако, до последней крайности, где проведенный вполне принцип сепаратизма совпадает с концом его, с отделением людей друг от друга. Хотя германство распадается на различные народы и племена, то есть пчелиные рои, но каждый отдельный человек, входящий в состав немецкого племени, столь же бессилён и безвластен, как отдельно взятая пчела. И все же лишь единичные лица могут вступать в союз друг с другом, и всякого рода международные «союзы» были и будут чисто механическими соединениями, потому что элементы, вступающие в союз, — *безвольны*. Только с последним, конечным обособлением прекращается обособление и переходит в соединение.

И вот националисты и стараются создать абстрактное, безжизненное единство пчелиного роя, единичные же личности будут бороться за единство, самостоятельно желаемое, — за союз. Отличительная черта всех — и реакционных — направлений — стремление создать нечто *вообще*, абстрактное, воздвигнуть пустопорожнее, безжизненное *понятие*, тогда как единичные стремятся освободить здоровую и жизнеспособную *особь* от бремени всеобщности. Реакционеры очень хотели бы, чтобы из-под земли вырос по их мановению *народ* или *нация*, единичные же личности имеют *лишь себя* в виду. По существу, оба направления, составляющие теперь злобу дня, то есть восста-

новление провинциальных прав старинных племенных подразделений (на франков, баварцев, лужичей и т. д.) и восстановление единой национальности, совпадают. Но немцы только тогда придут к соглашению друг с другом, то есть объединятся, когда отбросят свое пчелинство и разрушат все свои пчелиные ульи; иными словами, если они перестанут быть только немцами, только тогда им и удастся образовать «немецкий союз». Не возвращения к своей национальности, не возврата в утробу матери должны они добиваться в целях своего возрождения, а возврата к *себе самим*. Как смешно и сентиментально, когда немец протягивает руку другому немцу и пожимает ее со священным трепетом лишь потому, что тот «тоже немец»! Большое достоинство! Но, конечно, это будет казаться трогательным лишь до тех пор, пока будут еще мечтать о «братстве», то есть будут еще пронизаны *«семейственным образом мыслей»*. Националисты, стремящиеся создать огромную *семью немцев*, не могут отрешиться от суеверия «пиететности», «братства», «детских чувств», от всякого рода иных елейных, почтительных фраз, то есть от *семейного духа*.

Впрочем, так называемым националистам стоит только хорошенько понять самих себя, чтобы стать выше связи с благодушными сторонниками германства, ибо соединение в тех материальных целях и интересах, которые они предъявляют немцам, по существу сводится к добровольному союзу. Каррьер<sup>71</sup> восторженно восклицает: «Железные дороги представляют проницательному взору путем к такой *народной жизни*, какой еще нигде не наблюдалось в этом смысле.»\* Совершенно верно! Это будет такая народная жизнь, которая еще нигде не наблюдалась, ибо она — не народная жизнь. Сам Каррьер противоречит самому себе: «Чистая человечность, или человечество, лучше всего может быть представлена народом, выполняющим свою миссию». Но так будет представлена только народность. «Смутная всеобщность ниже законченного в себе образа, который есть нечто цельное и существует как живой член истинно всеобщего, организованного». Но именно народ и есть такая «смутная всеобщность», а «законченным в себе» образом является именно человек.

---

\* Каррьер М. Кельнский собор. Штутгарт, 1843, с.64.



Безличность того, что именуется «народом или нацией», явствует также из того, что народ, желающий проявить свое *я* в меру своих сил, ставит во главу себя *безвольного* властелина. Перед ним альтернатива: или подчиниться государю, который осуществляет лишь *себя, свой индивидуальный* произвол, и тогда он в «абсолютном властителе» признает не собственную, а так называемую народную волю, или возвести на престол такого государя, который не будет проявлять *никакой собственной воли*, и тогда он будет иметь безвольного государя, роль которого с одинаковым успехом мог бы выполнять хорошо налаженный часовой механизм. Поэтому, сделав еще один шаг дальше, совсем не трудно понять, что народное *я* — безличная, «духовная» сила, закон. А отсюда вытекает, что народное *я* — призрак, а не *я*. Я обращаюсь в *я* только тогда, когда *я* сам превращаю себя в него, то есть не другой создает меня, а *я* сам обращаюсь в свое собственное создание. Но что представляет собой это народное *я*? *Случай* содействует народу: случай дарует ему того или иного «природного» властителя, случайности же даруют ему и «избранного» властителя; он не *его* продукт, — продукт «суверенного» народа, как *я* являюсь *моим* собственным продуктом. Представь себе, что тебя хотят уверить, что ты не твое собственное *я* и что твое *я* представляет собой Ганс или Кунц! Но именно в таком положении находится народ, и поделом ему, ибо народ не имеет собственного *я*, как не имеют собственного *я* и все одиннадцать планет, хотя они и обращаются вокруг общего *центра*.

Очень метко определяет Балли тот рабский образ мыслей, которого придерживаются относительно суверенного народа, как и относительно властителя. Он говорит: «Во мне не остается никакого особого разума, после того как высказался всеобщий разум. Первейшим законом для меня была воля нации; когда же нация собралась, для меня уже ничего не существовало, кроме ее суверенной воли». Он не хочет обладать никаким «особым» разумом, и все же только *этот* разум именно и творит все. То же проповедует и Мирабо<sup>72</sup>, говоря: «Никакая сила на земле не вправе сказать представителям нации: так хочу *я*!»

Подобно древним грекам, хотят теперь обратить человека в *zoon politikon*, в гражданина государства или в политика. Так

точно его долгое время считали «небесным гражданином». Грек утратил почет одновременно с гибелью государства, и небесный гражданин утратит его с сокрушением неба; а мы не хотим погибнуть вместе с *народом*, нацией и национальностью, не желаем быть только людьми *политики* или политиками. «Счастья народного» добиваются со времен Революции, но, стремясь сделать народ счастливым, великим и т.д., *нас* в то же время делают *несчастливыми*; «народное» счастье — мое несчастье.

Как пустопорожни речи политических либералов, при всей их превыспренности, подтверждается еще раз сочинением Науверка<sup>73</sup> «Об участии в делах государственных». В нем выражается скорбь по поводу равнодушия и безучастия людей, которые не хотят быть в полном смысле слова гражданами государства, и автор говорит так, будто нельзя быть человеком, не принимая живого участия в государственной жизни, не будучи политиком. В этом отношении он прав: если государство признается блюстителем всего «человеческого», то не причастные к государству не могут иметь в себе ничего человеческого. Но что этим сказано против эгоиста? Ровно ничего, потому что эгоист считает себя самого блюстителем человеческого, а государству говорит только: не заслоняй мне солнца! Эгоист только тогда проникается деятельным интересом к государству, когда оно затрагивает его своеобразие. Если кабинетного ученого не угнетает положение дел в государстве, неужели же он должен все-таки им заниматься, ибо это его «священнейшая обязанность»? До тех пор, пока государство удовлетворяет его желания, зачем ему бросать свои научные труды? Пусть занимаются политикой те, в чьих интересах перемена существующих порядков. «Священная обязанность» никогда не понуждать людей размышлять о государстве, так же как по «священной обязанности» никто не начнет заниматься наукой или искусством и т. д. Один только эгоизм может их к тому понудить, и эгоизм окажет свое действие, если обстоятельства значительно ухудшатся. Если вы докажете людям, что интереса к государственным делам требует их эгоизм, то вам не придется долго взывать к ним. Но если вы будете обращаться к их патриотизму и т.п., то вам придется долго проповедовать глухим сердцам о подвигах любви. Конечно, в вашем смысле

эгоисты никогда не будут принимать участия в государственных делах.

Чисто либеральную фразу мы находим у Науверка: «Человек только тогда в совершенстве выполняет свое призвание, когда он чувствует и сознает себя членом человечества и действует как таковой. Отдельный человек не может осуществить идею *человечности*, если он не опирается на все человечество и не черпает в нем силу, как Антей».

Там же говорится: «Отношение человека к государству (*respublica*) сводится теологическим мировоззрением к частному делу и тем самым совершенно отрицается». Как будто политическое мировоззрение не поступает точно так же с религией! Оно объявляет религию «частным делом».

Если бы вместо того, чтобы говорить людям о «священной обязанности», «назначении человека», «призвании осуществить полную человечность» и т. п. заповедях, им бы показали, что их *свокорыстный интерес* страдает от безучастия к течению государственных дел, то этим была бы достигнута цель без возвышенных тирад. Но вместо того автор, враг богословов, говорит: «Особенно в наше время *государство* предъявляет требования ко всем *своим* членам. Мыслящий человек усматривает в теоретическом и практическом служении государству *обязанность*, святейший долг свой», и затем автор подробнее развивает мысль о «безусловной необходимости того, чтобы каждый участвовал в делах государства».

Политиком был и до скончания времен будет тот, у кого мыслями о *государстве* полна голова или сердце. Или и голова, и сердце, иначе говоря, кто *одержим* государством или *верует* в него.

«Государство — необходимейшее орудие для полного развития человечества». Таковым оно, конечно, было, пока мы хотели развивать человечество; но, когда мы хотим развивать самих *себя*, оно станет для нас только препятствием.

Можно ли теперь еще реформировать и «улучшать» государство и народ? Нельзя — как нельзя менять дворянство, духовенство, церковь и т. д.: их можно упразднить, отменить, уничтожить, но не реформировать. Можно ли бессмыслицу реформировать так, чтобы она превратилась в смысл, или следует просто отказаться от нее?

Отныне следует заботиться уже не о государстве (государственном устройстве и т. п.), а обо мне. Этим погружаются в достойную их бездну и обращаются в ничто все вопросы о власти государей, о конституции и т. д. Я же, это ничто, вызову свои *творения* из самого себя.

---

К главе об обществе относится также и вопрос о «партии», восхваляемой в последнее время.

В государстве важны *партии*. «Партия, партия! Как можно не примыкать к партии!» Но единичная личность *единственна*, а не член партии. Единичный свободно соединяется с другим и так же свободно отделяется. Партия не что иное, как государство в государстве, и в этом меньшем пчелином царстве должен также царить мир, как и в большом государстве. Как раз те, которые больше всех кричат о необходимости *оппозиции* в государстве, первые возмущаются раздорами в партии. Это доказывает, что и они желают лишь государства. Не о государство, а об единственного разбиваются все партии.

Теперь то и дело убеждают хранить верность своей партии, и никого так не презирают партийные люди, как ренегата. Нужно идти со своей партией с закрытыми глазами и безусловно признавать все ее основные принципы. Конечно, насилие не так велико, как в закрытых обществах, которые связывают своих членов твердыми законами или статутами (например, в орденах, у иезуитов и т. д.) Но и партия перестает быть союзом в тот момент, когда она делает известные принципы *связывающими* и хочет оградить их от всякого рода нападений, а этот момент и есть момент рождения партии. Как партия, она — уже *родившееся общество*, мертвый союз, застывшая идея. Партия абсолютизма не может допустить, чтобы члены ее сомневались в непоколебимой истине этого принципа; это сомнение было бы возможно лишь тогда, если бы они были достаточно эгоистичны, чтобы пожелать еще чего-нибудь сверх своей партии, то есть быть беспартийными. Но они могут быть беспартийными не как люди партии, а только как эгоисты. Если ты протестант и принадлежишь к этой партии, ты должен оправдывать протестантизм или во всяком случае его «очищать», не отвергать его; если ты христианин и принадлежишь к христианской партии, то

не можешь выйти за пределы ее как член этой партии, а только если тебя побуждает к этому твой эгоизм, то есть беспартийность. Сколько усилий употребили христиане, до Гегеля и коммунистов включительно, желая усилить свою партию, но все они оказались при одном: христианство должно содержать в себе вечную истину, и ее нужно только найти, установить и принять.

Словом, партия не терпит беспартийности, а в беспартийности проявляется эгоизм. Что мне за дело до партии! Я найду достаточно людей, которые *соединятся* со мной, не став под мое знамя.

Кто переходит из одной партии в другую, того сейчас же ругают «перебежчиком». Конечно, *нравственность* требует, чтобы держались своей партии, и отступить от нее значит запятнать себя клеймом «измены», но своеобразие не знает никаких заповедей «верности, приверженности» и т. д.; своеобразие допускает все, в том числе и отречение, и переход из одной партии в другую. Бессознательно руководятся принципом эгоизма и нравственники в тех случаях, когда говорят о людях, перешедших в их партию; мало того, они даже сами пропагандируют идеи своей партии. Но им следует понять, что необходимо поступать *безнравственно* для того, чтобы действовать по собственной воле, то есть что нужно уметь нарушить верность, даже клятву, чтобы утвердить себя, вместо того, чтобы подчиняться всецело требованиям нравственности. В глазах людей строгой морали всякий отступник подозрителен: на нем ведь пятно «измены», то есть безнравственности. У людей низкого уровня этот взгляд общераспространен, более же «просвещенные» и здесь, как всегда, теряют почву под ногами вследствие спутанности своих понятий и не дают себе ясного отчета в противоречии, заключенном в самом принципе нравственности. Просто назвать отступника безнравственным они не осмеливаются, ибо сами виновники отступничества (религиозного и т. д.), а вместе с тем они не могут отрешиться от точки зрения нравственности. А тут как раз был бы случай переступить пределы нравственности.

Образуют ли партию эгоисты, или единственные? Как бы они могли быть *собственными*, если бы *принадлежали* к какой-нибудь партии!

Значит, не следует быть членом никакой партии? Именно *примыкая* к партии и вступая в ее круг, единичный заключает с нею *союз*, который продолжается до тех пор, пока партия и он преследуют одну и ту же цель. Но сегодня я разделяю принципы партии, а завтра уже не могу разделять их и «нарушаю верность» ей. Партия не должна быть ничем *связывающим* меня (не накладывать на меня обязательств), и я не питаю к ней почтения; если она мне более не нравится, я становлюсь ее врагом.

Члены всякой партии, которая хочет долго просуществовать, всегда в такой степени несвободны, или, лучше, безличны, не эгоистичны, в какой они служат этой цели партии. Самостоятельность партий обуславливает несамостоятельность членов ее.

Партия, какова бы она ни была, никогда не может обойтись без своего «credo», ибо принадлежащие к ней должны *верить* в принципы ее, считать их бесспорными, вне сомнений. Принципы эти должны быть безусловной аксиомой для члена партии. Другими словами, нужно принадлежать партии душой и телом, чтобы быть настоящим партийным человеком, а не эгоистом в большей или меньшей степени. Усомнись в христианстве — и ты более не истинный христианин: ты совершил «наглость», ты осмелился вопрошать и привлек христианство к суду твоего эгоизма. Ты *согрешил* перед христианством, этим партийным делом (оно ведь, например, не дело евреев, то есть не дело другой партии). Но благо тебе, если грех твой тебя не испугал: твоя «наглость» поможет тебе стать эгоистом и достичь своеобразия.

Значит, эгоист никогда не может быть членом партии или стоять за какую-нибудь партию? Может, но партия остается для него только *партией*: он *из партии*, он принимает в ней участие.

---

Наилучшим государством будет, очевидно, то, которое будет иметь наиболее преданных граждан, и чем более теряется чувство *законности*, тем более сил и достоинств теряет и государство, эта система нравственности, эта «истинная» нравственная жизнь. Вместе с «добрыми гражданами» исчезает

и благоустроенное государство; оно разлагается среди анархии и беззакония. «Уважение перед законами!». Этим цементом скрепляется целостность государства. «Закон *свят*, и кто его нарушает — *преступник*».

Без преступлений нет государства: нравственный мир — а это и есть государство — полон обманщиков, мошенников, лжецов, воров и т. д. Так как государство — «господство закона», иерархия его, то эгоист во всех тех случаях, где *его* польза идет вразрез с пользой государства, может удовлетворить свои желания только путем *преступления*.

Государство не может отказаться от притязаний на то, что его законы и распоряжения святы, и при этом единичный считается таким же *не-святым* (варваром, дикарем, «эгоистом») по отношению к государству, каким когда-то считался по отношению к церкви. Для единичной личности государство окружает себя ореолом святости. Оно издает закон о дуэли. Два человека, решившись по взаимному соглашению поставить свою жизнь на карту ради чего-нибудь (безразлично, ради чего), не смеют этого сделать, ибо государство этого не желает, оно налагает за это «наказание». Но где же тогда свобода самоопределения? Совсем иначе обстоит дело, например, в Северной Америке: там дуэль сопряжена с некоторыми неприятными последствиями, установленными обществом; сражавшимся на дуэли, например, отказывают в кредите, которым они пользовались до того. Отказать в кредите — личное дело каждого, и если общество хочет отказать кому-нибудь в нем по тем или иным причинам, то пострадавший не может по этому поводу жаловаться на ограничение его свободы: общество утверждает только свою собственную свободу. Это не наказание за грех, не наказание за *преступление*. Дуэль рассматривается уже не как преступление, а как деяние, против которого общество принимает те или иные меры; оно организует *самооборону*. Государство же, наоборот, «клеимит» дуэль, как преступление, то есть как оскорбление его священных законов: оно делает из нее *уголовный случай*. Общество предоставляет воле каждого отдельного лица ответственность за невыгодные последствия его образа действий и этим признает его свободное решение; государство же поступает как раз наоборот: оно отказывает личности в праве на свободное решение и признает это право

лишь за собой, то есть за государственным законом, так что, кто преступает веление государства, тот считается таким же преступником, как и преступающий заповеди Божии — это взгляд, который удержался еще со времен господства церкви. Бог — свят сам по себе, и заповеди церкви, как и государства, — заповеди этого святого; он дает их миру через посредство своих помазанников и деспотов, венчанных «Божией милостью». Если церковь имела *смертный грех*, то государство имеет «достойных казни» *преступников*, если первая имела *еретиков*, то второе имеет *государственных изменников*, если первая налагала *церковные наказания*, то государство налагает *уголовные кары*; церковь вела *инквизиционные процессы*, государство — *фискальные*; словом, в церкви — *грехи*, в государстве — *преступления*, в церкви — *инквизиция* и в государстве — *инквизиция*. Но не настанет ли час, когда и святость государственности падет, подобно церковной? Страх перед его законом, благоговение перед его величием, покорность его «подданных», долго ли еще продержится это все? Не исказится ли, наконец, «святой лик»?

Какая глупость требовать от государственной власти, чтобы она вступила в «честную» борьбу с единичной личностью, чтобы она делила с ней, как выражаются о свободе печати, «свет и воздух». Если государство, эта отвлеченная идея, должно стать реальной силой, то именно оно и должно быть властью, стоящей выше единичной личности. Государство «священно» и не должно терпеть «дерзких нападений» единичной личности. Если государство *священно*, то должна существовать цензура. Политические либералы принимают первое и отрицают вытекающие из этого выводы. Но все-таки они признают за государством право репрессий — они глубоко убеждены в том, что государство нечто *большее*, чем единичная личность, и что оно вправе мстить, называя свою месть *наказанием*.

*Наказание* только тогда имеет смысл, когда оно должно искупать собой оскорбление *святого*. Если человек считает что-нибудь священным, то он заслуживает наказания, когда восстает против своей святыни. Человек, который щадит жизнь другого человека *потому*, что она для него священна, и *боится* коснуться ее, и есть *религиозный* человек.

Вейтлинг считает, что преступления происходят вследствие



«общественного неустройства» и питает надежду, что в коммунистическом строе преступления станут невозможными, ибо исчезнут соблазны, порождающие их, например, деньги. Но так как, однако, он возводит и свое организованное общество в святое и неприкосновенное, то он делает крупную ошибку, несмотря на свои благие намерения. Всегда найдутся люди, которые на словах будут стоять за коммунистическое общество и в то же время будут подкапываться под него. Вейтлинг вынужден все же изыскивать «средства против естественного остатка человеческих болезней и слабостей», а «средства для излечения» уже явно показывают, что единичных личностей считают призванными для известного «лечения», а потому с ними и будут поступать соответственно этому «человеческому назначению». *Спасительное средство, или излечение*, есть только обратная сторона наказания, и *теория излечения* идет параллельно с *теорией наказания*; если последняя считает какой-нибудь акт прегрешением против права, то первая считает его прегрешением человека против *самого себя*, уклонением от здоровья. Но правильно считать, что данный акт *пригоден* или *не пригоден* с моей точки зрения, служит мне на пользу или во вред, то есть я должен относиться к нему как к моей *собственности*, которую я оберегаю или разрушаю. «Преступление» или «болезнь» — определения не *эгоистические*, то есть исходящие не от *меня*, а от кого-либо другого: они указывают на то, нарушено ли *право* в общем, принесен ли ущерб *здоровью* единичного лица (больного) или общему здоровью (*общества*). «Преступление» беспощадно «наказуется», а к «болезни» относятся с «любезной мягкостью, состраданием» и т. п.

За преступлением следует наказание. Но если падет преступление, ввиду того что исчезнет святыня, то вместе с ним должно отпасть и наказание, ибо и оно имеет значение только по отношению к святому. Церковные наказания уничтожены. Почему? Потому что, как кто поступает со «святым Богом» — личное дело каждого. Но подобно тому, как пало церковное наказание, должны уничтожиться все наказания. Все грехи против всякого рода святыни должны быть, как грех против Бога, — личным делом каждого. По нашим теориям уголовного права, над исправлением которых «в духе времени» так усерд-

но, но безрезультатно трудятся, людей должно *наказывать* за разные «бесчеловечные» поступки, и применение этих теорий особенно ясно выявляет их нелепость: вешают мелких воров, а крупных оставляют на свободе. Посягательства на чужую собственность наказуются заключением в тюрьму, а против «насилования мысли», подавления «естественных прав человека» действуют только увещаниями и просьбами.

Уголовный кодекс обуславливается лишь тем, что есть святое, и должен исчезнуть, если будет уничтожено наказание. Повсюду хотят теперь создать новое уголовное законодательство, и никто не задумывается над тем, что такое само наказание. Но наказание должно исчезнуть и замениться удовлетворением, которое, в свою очередь, не должно служить «праву» или справедливости, а *нам лично*. Если кто-либо поступает так, как нам *не угодно*, то мы должны сломить его силу и утвердить нашу: мы этим доставляем удовлетворение себе и не должны иметь глупого желания доставить удовлетворение праву (то есть призраку). Человек должен обороняться против человека, а не святыня против человека, так же как уже не обороняется против человека *Бог*, которому прежде и еще до сих пор подают руку помощи все «слуги Божии» для того, чтобы наказать «извергающего хулу». Вследствие такого преклонения перед святым люди, лично ничуть не пострадавшие, предают преступников в руки полиции и судов: это — безучастная передача в руки «начальства», «которое лучше всего управляет святым». Люди с каким-то безумием направляют полицию на все, что кажется им безнравственным или только «неприличным», и эта ярость народа больше защищает и охраняет институт полиции, чем это может сделать правительство.

Эгоист всегда утверждал себя в преступлении и высмеивал святое. Разрыв со святым может стать всеобщим, или, вернее — святое может погибнуть. Революция не повторится, но взамен нее придет великое, мощное, бесстрашное, бесстыдное, гордое преступление. Слышишь отдаленные раскаты грома, видишь, как небо зловеще молчит и хмурится?

---

Кто отказывается затрачивать свои силы на общество с таким ограниченным полем деятельности, как семья, партия,

нация, тот все еще жаждет более достойного общества и думает, что нашел нечто истинно достойное любви в «человеческом обществе» или в «человечестве»; жертвовать собой для него кажется ему доблестным, и он готов отдать всю жизнь, все силы на служение *человечеству*.

*Народом* называется тело, *государством* дух того *властелина*, который издавна подавлял меня. Хотели одухотворить народ и государство тем, что придали им более широкое значение «человечества» и «всеобщего разума», но рабство стало тогда еще более тяжелым; и филантропы, и гуманные властители так же деспотичны, как политики и дипломаты.

Новые критики борются против религии за то, что она ставит Бога, божественное, нравственное и т. д. вне человека, как нечто объективное; они же, наоборот, вкладывают все это, как субъективное, в человека. Но они совершают опять-таки характерную ошибку религии тем, что приписывают «призвание» человеку, считая его божественным, человеческим и т. п., говоря, что нравственность, свобода, гуманность — «сущность» человека. И так же, как религия, хочет и политика «воспитать» человека, содействовать выявлению его «сущности», его «назначения», вообще *сделать* из него что-то, а именно — «истинного человека», религия хочет сделать его «истинно верующим», политика «истинным гражданином или подданным». По существу все сводится к одному и тому же, как бы ни называть «назначение» — божественным или человеческим.

Религия и политика ставят человека на почву *обязанностей*: он *должен* сделаться вот этим, должен быть таким-то. С этим постулатом, этим велением люди подходят не только друг к другу, но и к самим себе. Наши критики говорят: ты должен быть цельным, свободным человеком. И они готовы провозгласить новую *религию*, воздвигнуть новый абсолют, новый идеал — свободу. Люди *должны* стать свободными. Неудивительно, если появятся даже *миссионеры* свободы, ведь породило христианство миссионеров веры из убеждения, что все люди предназначены стать христианами. И как теперь вера образовала церковь, нравственность — государство, так и свобода образует новую *общину*, и начнется соответствующая «пропаганда». Конечно, нельзя ничего иметь против создания общины, но необходимо противиться восстановлению старого *попечения*, вообще того

принципа, что нужно из нас что-либо *сделать*, христианина, подданного, свободного или «человека».

Конечно, можно сказать вместе с Фейербахом и другими, что религия настолько вытеснила из человека все человеческое и так запрятала в потусторонность, что оно ведет там свое самостоятельное бытие, как недостижимая личность, как «Бог», но ошибки религии этим вовсе еще не исчерпываются. Можно было бы, конечно, совсем забыть о превращении в личность отнятой у человека человечности, можно превратить Бога в божественное и все-таки остаться религиозным. Ибо религиозное заключается в недовольстве *современным* человеком, то есть в созидании «*совершенства*», к которому нужно стремиться, в «человеке, который борется за совершенство»\*. «Итак, *будьте* совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (от Мат. V, 48); совершенство же состоит в установлении *идеала*, абсолюта. Совершенство — «высшее благо», *finis bonorum*; идеал каждого — «совершенный человек», истинный, свободный человек и т. д.

Стремления нового времени имеют целью воздвигнуть идеал «свободного человека». Если бы можно было его найти, тогда была бы новая религия, ибо созданы новый идеал, новая тоска, новое мучение, новое благоговение, новое божество, новое отчаяние.

С идеалом «абсолютной свободы» проделывается то же, что и со всяким абсолютом, и по Гессу, например, он может быть осуществлен «в абсолютном человеческом обществе». Эту осуществимость он называет несколько ниже «призванием», точно так же он определяет затем свободу как «нравственность», говоря, что должно начаться царство «справедливости» (равенства) и «нравственности» (свободы) и т. д.

Комичен тот, кто «похваляется» заслугами членов своего рода, семьи, нации и т. д., которые, действительно, много сделали, но ослеплен и тот, кто хочет быть только «человеком». Никто из них не видит своей ценности в *исключительности*, видит ее только в связи или в «узах», связывающих его с другими, в кровных узах, национальных, человеческих и т. д.

Благодаря современным «националистам» вновь возбужден спор между теми, которые думают, что у них просто

---

\* Бауэр Б. Всеобщая литературная газета, 1844, N8, с. 22.

человеческая кровь и человеческие кровные узы, и теми, кто претендует на особую кровь и на особые кровные узы.

Не касаясь того, что гордость может выражать преувеличенную самооценку, и принимая ее только за сознательное отношение к себе, мы должны признать огромную разницу между тем, кто гордится своей «принадлежностью» к нации, тем, что он — ее собственность, и тем, кто называет нацию своей собственностью. Национальность — мое качество, нация же владеет и повелевает мною. Если ты силен физически, то ты можешь применять в соответствующих случаях свою силу и гордиться ею, но если твое сильное тело владеет *тобою*, то ты постоянно рвешься в драку в самых неподходящих случаях, ты никому не можешь подать руки, не сдавив ее.

Сознание того, что каждый из нас — нечто большее, чем член рода, большее, чем простая особь и т. д., привело наконец к выводу, что мы — нечто большее, чем все это, ибо мы — люди: человек — больше, чем еврей, немец и т. д. Поэтому пусть каждый будет единственно и исключительно человеком. Разве не лучше было бы сказать так: так как мы большее, чем могут выразить все наименования, данные нам, то мы хотим быть и этим, и *большим*, чем все это? Итак, мы хотим быть человеком и евреем, человеком и гвельфом<sup>74</sup> и т. д. Националисты правы: нечего отрекаться от своей национальности, но правы и гуманисты: нельзя оставаться в узких границах национальности. Противоречие решается в *единственности*: национальность — моя собственность, мое качество. Но я не растворяюсь в моих свойствах, ведь и человеческое — мое свойство, но только я даю человеку существование посредством моей единственности.

История ищет «человека»; но человек, это — я, ты, мы. Его считали каким-то таинственным *существом*, божественным, сначала *Богом*, затем *человеком* (человечность, гуманность и человечество), и, наконец, он обнаружился как единичная, конечная личность, как единственный.

Я — собственник человечества, я — человечество и не забочусь о благе другого человечества. Ты — глупец, если ты, будучи единственным человечеством, хочешь жить для чего-то другого, а не для себя.

Рассмотренное отношение моей личности к *человеческому миру* представляет такое богатство явлений, что откроет нам

еще самые широкие перспективы, но здесь нужно было наметить только общие очертания, и мы должны остановиться на этом, чтобы рассмотреть две другие стороны вопроса. Так как я нахожусь в непосредственных отношениях с людьми не только как с сынами человеческими (сынами человека как такового, детьми «Божьими»), но и с тем, чем они обладают и что называют своим «собственным», то есть не только с тем, чем люди *являются*, но и с тем, чем они *обладают*, — то, кроме человеческого мира, мы должны рассмотреть также и мир чувственный и идейный и, следовательно, исследовать не только то, что люди называют своими естественными благами, но и то, что они называют своими духовными благами.

В зависимости от развития и выяснения понятия человека от нас требовали *уважения* к нему в той или иной *личной* форме его, и наконец из самого широкого понимания этого понятия возникла заповедь: «Уважай в каждом человека». Но если я уважаю человека, то мое уважение должно точно так же распространиться и на человеческое или на то, что принадлежит человеку.

Люди имеют всегда нечто *собственное*, и я эту собственность должен признавать и считать священной. Их собственность состоит частью во внешних, частью во внутренних *благах*; к первым относятся предметы, ко вторым — духовные блага, мысли, убеждения, благородные чувства и т. д. Но всегда я должен уважать только то, что является *правовым* и *человеческим* достоянием; не-законное, не-правовое и не-человеческое я не должен признавать, ибо истинная собственность людей есть только собственность отвлеченного человека как такового. Внутренним имуществом такого рода является, например, религия; так как *религия* свободна, то есть принадлежит человеку, то я не смею посягать на нее. Другое внутреннее имущество подобного рода — *честь*; она свободна, и потому я не смею затрагивать ее (диффамации, карикатуры и т. д.). Религия и честь — «духовная собственность». В предметной собственности важнее всего личность: моя личность — моя первая собственность. Отсюда и свобода личности, но только законно-правовая личность (человеческая) — свободна, другую же заключают в тюрьму. Твоя жизнь — твоя собственность; но она священна для людей, когда это не жизнь не-человека, изверга.

Мы можем отнять у человека все те материальные блага, которых он, как человек, не может укрепить за собой — вот смысл конкуренции, торговой свободы. То же относится и к духовным благам — в этом заключается свобода полемики, науки, критики.

Но неприкосновенны *священные* блага. Кто же их освятил, кто ручается за их неприкосновенность? Прежде всего — государство, общество, но еще более человек или «понятие», ибо понятие освященных благ заключает в себе то, что они истинно человеческие блага, или, скорее, то, что ими владеет человек, а не не-человек, или изверг.

В области духовной подобными благами являются вера человека, его честь, его нравственное чувство, даже его чувство приличия и стыда. Действия, оскорбляющие честь (речи, писания), «наказуемы», то же относится и к нападкам на «основу всех религий», к нападкам на политическую веру, одним словом, к нападкам на все, чем человек владеет «по праву».

Критический либерализм еще не заявил, насколько он считает блага священными, и, вероятно, он воображает, что освободился от всяких святостей; но так как он борется против эгоизма, то должен поставить преграды ему и не может терпимо относиться к нападкам не-человека на человеческое. Его теоретическое презрение к «массе» должно было бы, если бы он получил власть в свои руки, привести его и к практическому отпору.

Различные течения в либерализме расходятся в понимании того, как широко должно быть понятие «человек» и что должно считать собственностью единичного лица; человек политический, социальный, гуманный, каждый предъявляет притязание на наименование «человек». Кто лучше всех уяснил себе это понятие, тот лучше всех и знает, что должно принадлежать «человеку». Государство признает это понятие в ограниченном политическом смысле, общество — в социальном, и только человечество, как выражаются, вполне уразумело его, или «история человечества развивает его». Но если «человек найден», то мы знаем, что является собственностью человека, человеческим.

Но единичный человек может изъяслять притязания на какие угодно права; «право» на это дает ему понятие человека,

то есть его человеческое бытие. Но что *мне* за дело до его прав и притязаний? Если это право дано ему только человеком, а не *мною*, то передо *мною* он не имеет прав. Его жизнь, например, имеет для меня значение только, поскольку она *ценна для меня*. Я не преклоняюсь ни перед так называемым правом собственности, ни перед его правом на материальные блага, ни перед правом на «святость внутреннего мира» или правом на неприкосновенность его божеств, духовных благ и божественности. Его блага, как материальные, так и духовные, — *мои* блага, и я распоряжаюсь ими как моей собственностью, насколько хватает у меня силы.

*Вопрос о собственности* скрывает в себе более глубокий смысл, чем можно усмотреть при узкой постановке вопроса. Обращаясь только к тому, что называют нашим имуществом, мы не сумеем его разрешить; решение может дать только тот, «от которого все исходит». Собственность зависит от *собственника*.

Революция направляла свое оружие против всего, что давалось «Божией милостью», например, против божественного права, на месте которого было воздвигнуто право человеческое. Тому, что даровалось прежде «Божией милостью», стали противопоставлять то, что исходит из «сущности человека».

Отношения людей друг к другу перестали основываться на религиозном догмате, который повелевает: «Любите друг друга во имя Бога», они должны были получить человеческую основу в другой заповеди: «Любите друг друга во имя человека», и потому революционное учение должно было установить, определяя отношения человека к миру сему, что мир, управлявшийся до сих пор по Божьему велению, отныне принадлежит «человеку».

Мир принадлежит «человеку» и должен быть почитаем мною как его собственность. Собственность — все мое! Собственность в буржуазном смысле означает *священную* собственность, и я должен «уважать» твою собственность. «Уважение перед собственностью»! Поэтому политики хотели бы, чтобы каждый имел свою маленькую собственность, и им действительно удалось уже достигнуть невероятного раздробления собственности. Каждый должен иметь свою кость, которую бы он мог грызть.



Но иначе обстоит дело с эгоистической точки зрения. Я не отступлю боязливо перед твоей и вашей собственностью; нет, я на нее буду всегда смотреть как на *мою* собственность, которую мне нет надобности «уважать». Поступайте и вы точно так же с тем, что вы называете моей собственностью!

При таком взгляде на вещи мы, наверное, сумеем столкнуться друг с другом.

Политические либералы особенно заботятся о том, чтобы по возможности уничтожить все сервитутные<sup>75</sup> повинности так, чтобы каждый сделался свободным господином на своей земле, хотя бы эта земля была такой величины, что ее можно унавозить отбросами одного человека (ведь женился же под старость один крестьянин для того, «чтобы воспользоваться отбросами своей жены»). Хоть что-нибудь — как бы оно ни было мало, — да свое, своя *неотъемлемая* собственность! Чем больше таких собственников, таких удобрителей, тем больше «свободных людей и хороших патриотов» в государстве.

Политический либерализм, как и все религиозное, рассчитывает на *уважение*, гуманность, любовь. Поэтому он постоянно испытывает огорчения. В практической жизни люди ничего не уважают, и каждый день мелкие владения скупаются крупными собственниками, и «свободные люди» превращаются в поденщиков.

Если бы, наоборот, «мелкие собственники» прониклись сознанием, что и крупная собственность принадлежит им, они бы не уступили ее и их бы нельзя было лишить обладания ею.

Собственность, как ее понимают буржуазные либералы, заслуживает нападки Прудона и коммунистов, ибо гражданин-собственник поистине ничего не имеет, никакой собственностью не обладает, он — лишен обладания ею. Вместо того, чтобы ему принадлежал мир, ему в действительности не принадлежит даже та несчастная точка, на которой он вертится.

Прудон хочет не собственника — *propriétaire*, а владельца — *possesseur* или пользующегося — *usufruitier*.<sup>\*</sup> Что это значит? Он хочет, чтобы земля не принадлежала одному человеку, но польза от нее, если бы она составляла хотя бы сотую долю всей пользы, всего продукта, все-таки его собственность, которой он может распоряжаться, как ему угодно. Кто пользу-

---

\* Прудон П. Что такое собственность. М., 1907, с. 89.

ется только тем, что производит какая-нибудь земля, тот еще не собственник ее, в особенности, если он, как требует Прудон, должен еще отдать все, что не нужно для его собственного потребления; все же он собственник оставшейся ему доли. Итак, Прудон отрицает ту или иную форму собственности, но не собственность как таковую. Если мы не желаем более оставлять землю земельным собственникам, а хотим ее присвоить *себе*, то мы должны объединиться для этой цели, образовать союз, общество, которое производит *себя* в собственники, если нам это удастся, то земельные собственники лишаются своих владений. И мы можем лишить их не только земельной собственности, но и владения многим другим, захватывая это другое в свою собственность, в собственность *завоевателей*. Завоеватели образуют общество, которое постепенно будет разрастаться, пока не охватит всего человечества. Но так называемое, человечество как таковое только идея (призрак); ее действительностью являются единичные личности, или так называемые собственники. Итак, «*собственность*» останется и не перестает быть «исключительной», ибо *человечество*, это огромное общество, лишает *единичных личностей* собственности (дает ему, быть может, частицу в аренду, в лен); ведь человечество и, помимо того, исключает все то, что к нему не относится: оно не признает, например, собственности за животными. Так оно и останется навсегда. То, что желательно для *всех*, будет отнято у единичного, который хочет владеть им исключительно, и оно сделается *общим достоянием*. Но в общем достоянии каждому принадлежит известная часть, и эта часть — его *собственность*. И при теперешних условиях владения дом, который принадлежит пятерым наследникам, является их общим достоянием, но пятая часть дохода — собственность каждого из них. Прудон говорит с совершенно излишним многословием и пафосом: «Существуют некоторые вещи, которые принадлежат лишь немногим; отныне мы, остальные, изъявляем притязания на них — или начнем на них охотиться. Возьмем их себе, ибо лишь путем захвата можно стать собственниками, и то, чего недостает нам теперь, попало в руки теперешних собственников тоже благодаря захвату. Но оно принесет больше пользы, если будет принадлежать всем, чем если им будут распоряжаться немногие. Соединимся же с целью хищничества (vol)».

Он хочет уверить нас в том, что общество — первоначальный владелец и единственный собственник неотъемлемых прав; их нарушил так называемый собственник, совершая кражу (*La propriété c'est le vol*); если же теперь общество отберет свою собственность, то оно не совершает никакого грабежа: оно только получит то, что ему принадлежит по неотъемлемому праву. Вот до чего доходят, принимая призрак общества за *нравственную личность*. Нет, то, что человек может приобрести, то принадлежит ему: *мне* принадлежит мир. Разве вы высказываете что-либо иное в противоположном положении? *Всем* принадлежит мир? Все — это я, ты и т. д. Но вы делаете из «всех» призрак, наделяете его святостью, и таким образом «все» становятся страшным *деспотом*, подавляющим единичных личностей. На их стороне становится затем призрак «права».

Прудон и коммунисты борются с *эгоизмом*. Поэтому их доктрина — только продолжение и выводы христианского принципа, принципа любви, самопожертвования во имя всеобщего, чуждого. Они завершают, например, в собственности только то, что фактически уже давно существует, а именно — отсутствие собственности у единичных личностей. Если в законе говорится: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, то это значит: государь — собственник, ибо он единственно может «всем» распоряжаться, он обладает властью (*potestas*) и главенством (*imperium*). У коммунистов это выступает еще яснее, так как они передают верховную власть «обществу всех». Итак, они — враги эгоизма, а потому они — христиане, или в более общем смысле — религиозные люди, верящие в призраки, служители какого-нибудь общего понятия (Бога, общества и т.д.). И еще тем Прудон уподобляется христианам, что он признает за Богом то, в чем отказывает людям. Так, он называет Бога собственником (*propriétaire*) земли. Этим он доказывает, что не может освободиться от представления о *собственнике*; в результате он приходит все-таки к собственнику, но ставит его в потустороннее.

Ни Бог, ни человек («человеческое общество») — не собственники; собственник — только единичная личность.

Прудон, как и Вейтлинг, думает, что он высказал самое

скверное о собственности, называя ее кражей (vol). Не касаясь злополучного вопроса, какое серьезное возражение можно выставить против кражи, мы только спросим: может ли вообще существовать понятие «кража», иначе чем при сохранении понятия «собственность»? Как можно красть, если не существует собственности? Что никому не принадлежит, то не может быть украдено: воду, которую черпают из моря, не воруют. Посему не собственность — кража, а лишь *благодаря* собственности возможна кража. К этому должен прийти и Вейтлинг, так как он рассматривает все как *собственность всех*: если что-нибудь является «собственностью всех», то, конечно, единичная личность, присваивающая себе это нечто, — крадет.

Частная собственность живет по милости *права*. Только в праве находит она защиту: пользование еще не собственность, и то, чем я владею, становится «моим» только после согласия и соизволения права; собственность не факт, не — *un fait*, как думает Прудон, а фикция, идея. Она — государственная собственность, правовая собственность, гарантированная собственностью, защищенная государством. Не благодаря мне она делается моей собственностью, а благодаря *праву*.

Тем не менее собственность — обозначение *безграничного господства* над чем-нибудь (вещью, зверем, человеком), чем «я могу располагать и распоряжаться по моему усмотрению». По римскому праву — *jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur* — *исключительное и безграничное право*; но собственность обуславливается насилием. Что в моей власти, то — моя собственность. Пока я утверждаю себя как владельца, Я — собственник вещи, если же она уходит от меня — безразлично в силу чего, например, в силу моего признания права за другим на эту вещь, то собственность исчезает. Таким образом, понятия собственности и владения совпадают. Не находящееся *вне* моей власти право узаконивает меня, а единственно моя власть: как только исчезает она — исчезает и моя вещь. Когда римляне утратили власть над германцами, римская империя перешла во владение германцев, и было бы комичным настаивать на том, что римляне остались истинными собственниками своей империи. Кто умеет овладеть вещью и утвердиться во владении ею, тому она и принадлежит до тех пор, пока ее не

отнимут у него; так же обстоит дело и со свободой: свобода принадлежит тому, кто умеет ее *взять*.

Вопрос о собственности решает только сила, и так как только государство, будь это государство граждан, нищих или просто людей, всевластно, то оно — единственный собственник. Я —единственный — ничего не имею, я могу получить только лен, я — только ленный владелец. Под владычеством государства нет моей собственности.

Но я хочу поднять свою цену — цену собственности, — зачем же я стану уничтожать собственность? Нет, как до сих пор принижали меня тем, что ставили выше меня народ, человечество и тысячу других общих понятий, так до сих пор еще собственность не признана в полной своей ценности. И собственность была собственностью лишь призрака, например, народа. Все мое существо принадлежало отечеству, и Я принадлежал отечеству, народу, государству, и вместе со мной принадлежало ему все, что я называл своей *собственностью*. Требуют от государства, чтобы оно уничтожило пауперизм. Мне кажется, это все равно, что требовать, чтобы государство отрезало себе голову и сложило ее к своим собственным ногам, ибо пока государство я, до тех пор единичное «я» — жалкое существо, не — «я». Государство стремится к собственному обогащению; ему все равно богат ли Иван и беден ли Петр, или же наоборот. Оно с безразличием смотрит на то, как один бедствует, а другой богатеет, ему нет дела до таких перемен. Как *единичные* личности, они равны перед лицом государства — в этом оно право: оба они для него, государства, — истинное ничто, как и все мы «грешники перед Богом». Но для него важно, чтобы те, которые делают его своим «я», были бы совладельцами его *богатства*; оно привлекает их к соучастию в своей *собственности*. Награждая собственностью единичных личностей, оно их этим заманивает; но собственность же остается *его* собственностью, и каждый пользуется ею лишь до тех пор, пока он несет в себе Я государства, или пока он «верноподданный член общества», в противном же случае собственность его конфискуется или уничтожается разоряющими процессами. Собственность поэтому остается всегда *государственной собственностью* и никогда не бывает собственностью отдельного «я». Государство не отнимает насильно у единичных личностей то,

что они получили от государства, ибо это было бы самоограблением. Кто является государственным Я, то есть добрым гражданином или подданным, тот, в силу *такого* Я, но не в силу своего собственного Я, безмятежно владеет своим леном. Закон обозначает это так: собственность — это то, что я называю «своим по милости Божией и по праву моему». Но... собственность — моя «в силу права и по милости Божией, пока против этого ничего не имеет государство».

В актах экспроприации, выдачи оружия и во всех подобных случаях (например, когда фиск<sup>76</sup> лишает наследства, если наследники не успели своевременно заявить о себе и своих правах) явно обнаруживается обычно скрытый принцип, что только *народ*, «государство» — собственник, единичная же личность — ленный владелец.

Государство — вот что я хочу сказать — не может допустить, чтобы кто-либо имел собственность *для себя* или становился богатым, даже состоятельным: мне как таковому оно ничего не может предоставить, оно ничего не может признавать за мной. Государство не может уничтожить пауперизм, ибо скудость владения — моя скудость. Тот, кто представляет собой только то, что создал из него случай или что-либо иное, а именно государство, тот — и это вполне естественно — *имеет* только то, что дано ему другим. А этот другой дает ему то, что он *заслужил*, то есть что он заработал *службой*. Не он оценивает себя, а государство.

Политическая экономия много занимается этим вопросом. Он, однако, выходит далеко за пределы политики и понятия государства, в котором возможна только государственная собственность; только эту собственность оно может распределять. Поэтому собственность и предоставляется на известных *условиях*, как и во всех других случаях, у меня отнимается власть; действителен лишь санкционированный государством брак. Собственность, однако, есть *моя* собственность только тогда, когда я обладаю ею *безусловно*; лишь я, как *безусловное*, имею собственность, заключаю любовную связь, веду свободную торговлю.

Государство заботится не обо мне и о том, что принадлежит мне, а только о себе и о своем. Для государства я — *дитя его*, «чадо земли», как личность же я для него — ничто. То, что

происходит со мной лично, — *случайность* для государства. Случайность — и моя бедность или богатство. Но если я со всем принадлежащим мне — случайное для него, то это доказывает, что оно не может понять меня: я выхожу за пределы его понимания, или его разум слишком ограничен, чтобы понять меня. Поэтому государство ничего не может дать мне.

Пауперизм означает собой, что моя личность обесценена, что я не могу выявить свою ценность. Поэтому государство и пауперизм — одно и то же. Государство не допускает проявиться всей моей ценности, и оно держится только благодаря моей малоценности: оно неустанно стремится как можно более *использовать меня*, эксплуатирует меня, грабит меня, потребляет меня, даже если это потребление состояло в том, что я служу пролетарием (*proles*): оно хочет, чтобы я был его «креатурой».

Только тогда может быть уничтожен пауперизм, когда я, *проявляя свою ценность*, сам создаю себе цену и сам назначаю ее. Я должен восстать, чтобы подняться.

Все, что я произвожу, — мука, полотно или железо и уголь, которые я в поте лица своего добываю из земли, — все это *моя* работа, за которую я хочу получить должную плату. Но сколько бы я ни жаловался, мою работу никогда не оплачивают по ее ценности. Плательщик и слушать меня не хочет, а государство, в свою очередь, остается вполне бездейственным, пока не наступает, по его мнению, время «ублаготворить» меня, для того чтобы моя *личность* не прорвалась со всей заложенной в ней силой. Но это «ублаготворение» весьма скромное, и стоит мне потребовать большего, как государство сразу обратится против меня всей силой своих львиных лап и орлиных когтей, ибо государство — царь зверей, лев и орел. Но если я все же не захочу удовлетвориться той ценой, которую оно установило за мой товар и мой труд, если я постараюсь сам определить цену за свою работу, то прежде всего произойдет столкновение с покупателем товара. Если столкновение разрешится по обоюдному соглашению, то государство не станет вмешиваться; как единичные личности сводят свои взаимные счета — об этом оно не заботится, пока никто не становится ему поперек дороги. Опасность и вред для государства начинаются тогда только, когда эти личности не могут поладить друг с другом и вступают

и драку. Государство не может допустить таких непосредственных столкновений между отдельными людьми: оно должно стать между ними, как *посредник*, оно должно *вмешаться*. Чем был Христос, чем были святые, церковь, тем сделалось государство: оно — «посредник». Оно отрывает людей друг от друга, чтобы стать между ними как «дух». С рабочими, требующими повышения платы государство обращается, как с преступниками, как только они хотят насильно добиться повышения. Что же им делать? Без принудительных действий они ничего не получают, но в принудительности государство усматривает самопомощь, определение цены самой личностью рабочего действительную свободную реализацию своей собственности, а этого оно не может допустить. Что же делать рабочим? Опирайтесь на самих себя и не спрашивать государство?

Так же точно, как и с предметным трудом, обстоит дело и с духовной работой. Государство разрешает мне выражать все мои мысли и пользоваться ими (я пользуюсь ими уже тогда, когда они приносят мне почет моих слушателей); но все это до тех пор, пока *мои* мысли — *его* мысли. Если же я обнаруживаю мысли, которых оно не одобряет, то есть не может сделать своими, то оно мне абсолютно запрещает пользоваться ими, пускать их в *обмен* и *обращение*. Мои мысли свободны только тогда, когда государство дарует мне их своей *милостью*; то есть когда они — мысли государства. Свободу моего философского мышления оно допускает только тогда, когда Я — «государственный» философ; *против* государства я не смею философствовать, хотя оно ничего не имеет против того, чтобы я содействовал исправлению его «недостатков». Я должен смотреть на себя как на Я, благосклонно пожалованное мне и разрешенное государством, я, снабженное удостоверением личности и полицейским паспортом; и точно так же мне не разрешается проявить себя, кроме тех случаев, когда моя личность выражает государственное, ленное «я», полученное от него. Мои пути должны быть его путями, иначе оно покарает меня; мои мысли должны быть его мыслями, иначе оно заткнет мне рот.

Ничего так не боится государство, как моей самооценки, и ничего оно так не старается предотвратить, как всякую предоставляющуюся мне возможность *самооценивания*. Я — смертельный враг государства, у которого только одна альтернати-



ва: оно или я. Вот почему государство строго следит за тем, чтобы не выдвигалось мое я, и старается, чтобы *мое* совсем стусhevалось. В государстве нет собственности, то есть нет собственности каждой единичной личности, а есть только государственная собственность. Только через посредство государства я обладаю тем, что имею, и могу быть тем, что я собой представляю. Моя частная собственность — то, что государство предоставляет мне из *своего достояния*, обделяя при этом других членов государства, она — государственная собственность.

Но, наперекор государству, я все яснее и яснее чувствую, что во мне есть еще великая сила — власть над самим собой, то есть над всем тем, что свойственно только мне и что существует только как мое собственное.

Что же делать мне, если мои пути — не его пути, мои мысли — уже не его мысли? Я опираюсь тогда на самого себя и не спрашиваю его разрешения! *Мои* мысли, которых не надо санкционировать никакими разрешениями, соизволениями и милостями, — моя настоящая собственность, собственность, которой я могу распоряжаться и пользоваться. Ибо, будучи моими, они — мои *создания*, и я могу обменять их на *другие* мысли, я отдаю их и обмениваю на другие, и эти другие — приобретенная, купленная мною собственность.

Итак, что такое *моя* собственность? Только то, что в моей *власти*! На какого рода собственность имею я право? На всякую, на которую я *даю себе право*. Право на собственность я даю себе тем, что присваиваю себе собственность или даю себе *власть* собственника, полномочие права.

То, что не могут у меня отнять, остается моей собственностью; так пусть же сила решает вопрос собственности, и я буду ждать всего от моей силы! Чужая сила, сила, которую я предоставляю другому, делает меня крепостным, пусть же моя собственная сила сделает меня обладателем. Так отберу же я у других ту власть, которую я им дал в неведении своей силы! Я скажу тебе, что все, на что я могу распространить свою власть, — моя собственность, и я предъявляю свои права на все, чего могу добиться и достичь; я признаю своей действительной собственностью все, на что я даю себе право.

Тут должен выступить имеющий решающее значение эго-

изм, своекорыстие, а не принцип *любви*, не чувства, вытекающие из любви, — милосердие, добросердечность, благодушие, даже справедливость и правосудие (ибо и *justitia* — проявление любви, продукт ее): любовь знает только *жертвы* и требует «самопожертвования».

Эгоизм не имеет намерения жертвовать чем-нибудь или ограничивать себя, он просто решает: что мне нужно, то я должен иметь, и я себе это добуду.

Все попытки дать разумные законы о собственности вытекали из недр *любви* и изливались в бесконечный океан «определений». И социализм, и коммунизм не свободны от этого. Каждый должен быть снабжен достаточными средствами, все равно, будут ли эти средства составлять личную собственность у социалистов или общественное владение у коммунистов. Образ мыслей единичных личностей при этом тот же самый: дух зависимости остается в прежней силе. Распределяющее начальство даст мне то, что предписывает ему его чувство справедливости, *любовная* забота о всех. Для меня же, единичной личности, одинаково неудобны и коллективное богатство, и богатство *других единичных личностей*, ибо и то, и другое не мое; принадлежат ли все блага всему обществу, которое уделяет и мне часть этих благ, или отдельным владельцам, — для меня это одинаковое стеснение, ибо ни тем, ни другим я не могу распоряжаться. А коммунизм, уничтожающий всякую личную собственность, еще более ставит меня в зависимость от другого, а именно от общества, и, как бы ни нападал он на «государство», он опять-таки стремится установить «государство», известный *status*, строй, стесняющий мою свободную деятельность, учреждающий верховную власть надо мной. Коммунизм справедливо восстает против гнета, который я испытываю от единичных собственников, но еще страшнее та власть, которую он даст обществу.

Эгоизм избирает другое средство для уничтожения неимущей черни. Он не говорит: подожди того, что распределительное начальство от имени общества подарит тебе (такое «пожалование» всегда существовало в «государствах», где каждому давалось «по заслугам», иначе говоря, в той мере, в какой каждый умел *за-служить*, то есть *вы-служить*). Нет, веление эгоизма иное: захвати и возьми все, что тебе нужно,

говорит он. Этим объявлена война всех против всех. Я один определяю и решаю, что мне нужно.

«Это вовсе не новая мудрость; так говорили и действовали во все времена своекорыстные люди». Но вовсе не нужно, чтобы что-нибудь было совершенно новым, нужно только, чтобы оно перешло в *сознание*\*. А сознание в данном случае не так давно существует, если не считать египетского и спартанского законодательства: насколько оно не укоренилось, доказывает уже вышеприведенный упрек, выражающий презрение к «своекорыстию». Следует знать, что захват ничего «презренного» собой не представляет: это настоящее деяние единого в себе самом эгоиста.

Только тогда, когда я не буду ожидать ни от единичных личностей, ни от какого-либо общества того, что я могу себе добыть, — только тогда я выскользну из пут любви, только тогда чернь не будет более чернью, когда она *совершит захват*. Только страх перед захватом, только страх наказания делает ее чернью. Только то, что захват — *грех*, преступление, только эта заповедь создает чернь, и если она остается чернью, то сама виновата тем, что соблюдает эти заповеди; в особенности же виновны те, которые требуют тоже «своекорыстно» (возвращая им этот упрек) почитания этих заповедей. Одним словом, причина зла — отсутствие сознания и проникновения «новой мудростью», ветхозаветная идея греха.

Если люди дойдут до того, что потеряют уважение к собственности, то всякий будет ее иметь: рабы сделаются свободными, когда они перестанут уважать в господине господина. Средства же единичных личностей умножатся посредством *союзов*, и эти союзы будут охранять собственность.

По мнению коммунистов, собственностью должна владеть община. Напротив, я — собственник и вхожу только в соглашение с другими относительно моей собственности. Если община поступает со мной несправедливо, то я восстаю против нее и защищаю свою собственность. Я — собственник, но собственность не *священна*. Так, значит, я — только владелец? Нет, до сих пор владение какой-нибудь частицей обуславливалось тем,

---

\* «Сознание того, что захват — не грех», — настаивает Штирнер в другом месте. — *Прим. перев.*

что и другие владели тоже какой-нибудь частицей; теперь же мне принадлежит *все*; я — собственник *всего, что мне нужно и чем завладел*. Если социалисты говорят, что общество дает мне то, что мне нужно, то эгоист провозглашает: я беру себе все, что мне нужно. Коммунисты ведут себя, как нищие; эгоист же — как собственник.

Все попытки осчастливить чернь, все братские лобзания, вызванные любовью, ни к чему не приводят. Только эгоизм может помочь черни, и эту помощь она должна себе сама оказать, и она ее окажет. Нужно только, чтобы она не поддавалась страху, — тогда сила за нею. «Люди бы не уважали ничего, если бы их не держали в страхе», — говорит закон в сказке о Коте в сапогах.

Итак, собственность не должна и не может быть уничтожена; напротив, ее нужно отнять у призраков и она должна сделаться *моей* собственностью: тогда исчезнет ошибочное представление, что я не должен иметь столько, сколько мне нужно.

«Но мало ли что нужно человеку!» Однако кто умел раздобыть то, что ему нужно, всегда и получал, что хотел. Наполеон, например, получил континент — сильную Европу, а французы — Алжир. Все дело в том, чтобы почтительная «чернь» научилась наконец *добывать себе то, что ей нужно*. Вам кажется, что она требует слишком многого — дайте ей отпор. Нет никакой надобности дарить ей что-нибудь добровольно, и, если она сознает самое себя, или лучше — если кто-либо из черни сознает самого себя, тот отрешится от своего состояния и откажется от ваших подачек. Но смешно, что вы объявляете эту чернь «греховной и преступной», когда она не хочет жить на ваши подачки и рассчитывает на себя. Ваши милости обманывают ее. Защищайте вашу собственность — и вы будете сильны, но если вы хотите по-прежнему оказывать милости и пользоваться большими политическими правами в оплату за ваши подаяния (уплата налога в пользу бедных), то это продлится до тех пор, пока одаряемые будут допускать это\*.

---

\* В одном регистрационном биле для Ирландии правительство предложило даровать избирательное право тем, кто будет уплачивать пять фунтов стерлингов налога в пользу бедных. Следовательно, кто дает милостыню, подачку, тот получает политические права.

Словом, вопрос о собственности не может быть так мирно разрешен, как мечтают социалисты и даже коммунисты. Он разрешится только войной всех против всех. Бедняки только тогда сделаются свободными и собственниками, когда они восстанут, поднимутся. Сколько бы им ни дарить, они захотят большего, ибо они хотят, чтобы наконец им ничего не *дали*.

Спросите вы, что же будет, когда неимущие воспрянут? Какое произойдет тогда соглашение? Это то же самое, что потребовать от меня составления гороскопа ребенку. Что сделает раб, когда он разобьет наконец оковы? Это мы — увидим!

Кайзер<sup>77</sup> в своей бессодержательной брошюре («Личность собственника и его отношение к социализму и коммунизму») выражает надежду, что государство установит преимущественное равенство. Опять государство! Точно оно отец, который должен заботиться обо всем! Как церковь казалась верующим «матерью», так и на государство смотрят, как на заботливого «отца».

---

В теснейшей связи с принципом буржуазности находится конкуренция. Разве она не *равенство* (*égalité*)? И разве равенство — не продукт той же самой революции, которая была произведена буржуазией, или третьим сословием? Так как не запрещено соперничать с кем бы то ни было в государстве (исключая князя, так как он воплощает в себе само государство), не запрещено подниматься на высоту, достигнутую другими во имя собственной выгоды, губить и эксплуатировать их и уничтожать напряженностью своих усилий их благосостояние, — то это неопровержимо доказывает, что перед лицом верховного трибунала — государства — каждый человек имеет лишь цену «простого индивидуума», и потому не может требовать каких-либо преимуществ для себя. Губите и давите друг друга, сколько хотите и можете, — мне, государству, до этого нет дела. Вы свободны на обширной арене конкуренции; вы конкуренты — таково ваше *общественное* положение. Передо мной,

государством, вы не что иное, как «простые индивидуумы!» \*

То, что в принципиальной и теоретической форме выставлено как равенство, — то воплотилось и практически осуществляется именно в форме конкуренции, ибо *égalité* — это свободная конкуренция. Перед государством все — простые индивидуумы, в обществе же, или в отношениях друг к другу они — конкуренты.

Я должен быть только «простым индивидуумом», чтобы иметь право конкурировать со всеми, кроме князя и его семейства: это — свобода, которая раньше была невозможна, ибо свободой стяжения можно было пользоваться раньше лишь в пределах своей корпорации и при посредстве ее.

В цеховом и феодальном строе государство было всегда нетерпимо и разборчиво: оно давало *привилегии*, в строе же, где господствует конкуренция и либерализм, оно всегда терпимо и снисходительно, оно дает *патенты* или «концессии» (выдает соискателю письменное разрешение). Этим государство предоставляет все *соискателям*, и поэтому оно должно бороться *со всеми*, так как всякий имеет право на соискание. Государство «осаждают», и при этом штурме оно должно погибнуть.

Действительно ли «свободна» свободная конкуренция? Действительно ли она — «конкуренция», то есть конкуренция личностей? Она считает себя именно таковой, основывая на этом свое право. Она возникла тогда, когда личность сделалась свободной от всякого господства других личностей. «Свободна» ли конкуренция в государстве — этом властелине буржуазного мира, — если государство стесняет ее тысячью преград? Какой-нибудь богатый фабрикант, например, делает блестящие дела, и вот я захотел бы с ним конкурировать. «Пожалуйста, — говорит государство, — лично против тебя как конкурента я ничего не имею». — «Хорошо, — отвечаю я, — но для этого, мне нужны помеще-

---

\* Это выражение употребил министр Штейн, хладнокровно передавая графа фон Рейнзаха в руки баварского правительства. Ему, заявил он; «баварское правительство дороже и важнее, чем простые индивидуумы» (См.: Гинрихс. Политические лекции. Галле, 1843).

ние, машины, нужны деньги!» — «Очень жаль, но если у тебя нет денег, ты не можешь и конкурировать. *Отнять* что-либо у кого-нибудь тебе не дозволяется, ибо я защищаю и оберегаю собственность». Значит, свободная конкуренция — не «свободна», ибо для конкуренции мне недостает того, *чем* конкурировать, — определенных *вещей*. Против моей личности ничего не имеют, но так как у меня нет необходимых для конкуренции вещей, то и я, как личность, должен отступить. А кто же имеет их? Тот фабрикант, что ли? Тогда я мог бы взять их силой у него! Нет, они — собственность *государства*, фабрикант же получает их, как лен, во владение.

Итак, с фабрикантом я ничего не могу поделывать: попробую же тогда конкурировать вот с тем профессором права. Этот человек — дурак, и я, в тысячу раз более его знающий, соберу в свою аудиторию всех, у него станет пусто. «А ты прошел курс университета, мой друг, получил ли ты докторский диплом?»

«Нет, но что из этого? Я имею более чем достаточно знаний». — «Очень жаль, но конкуренция здесь не «свободна». Против тебя, как личности, мы ничего не можем сказать, но, к сожалению, у тебя нет необходимой *вещи* — докторского диплома. А этого требую я — государство. Так, пожалуйста, раздобудь его, а тогда мы посмотрим».

Так вот какова «свобода» конкуренции. Нужно, чтобы государство, *мой повелитель*, признало меня способным к конкуренции.

Кто же конкурирует — люди? Нет, конкурируют вещи. На первом месте деньги и т. д.

В состязании всегда один становится выше другого (поэт выше рифмоплета). Но все же громадная разница, личные ли качества виной в этом или же недостает вещественных средств, а также могут ли быть приобретены эти средства *личной силой* или они получены по *милости*, как подарок, и, например, так, что бедняки должны предоставлять, то есть дарить богатым их богатство. Но если я должен вообще ждать *разрешения государства*, чтобы получить средства и их

потреблять, то я имею тогда эти средства по *милости государства*\*.

Итак, свободная конкуренция сводится к тому, что все считаются в государстве равными, одинаковыми подданными, и каждый подданный может выбиваться из сил, чтобы *заработать себе блага и дары государства*. Поэтому все и гонятся за благами, стремятся обладать деньгами, получать должности, почетные титулы и т. д., словом, гонятся за *вещественными* благами.

По принципу буржуазии каждый владеет чем-нибудь, каждый — «собственник». Почему же большинство ровно ничего не имеет? Главным образом потому, что большинство привыкло радоваться обладанию хоть чем-нибудь, хотя бы несколькими тряпками, совершенно так, как дети рады первым штанишкам или первому грошу, полученному в подарок. Но, всматриваясь глубже, мы найдем вот какое объяснение: либерализм выступил с утверждением, что человек по существу своему должен быть не собственностью, а *собственником*. Но так как при этом речь шла о «человеке», а не о единичной личности, то вопрос о количестве, составляющий именно главный интерес единичной личности, предоставлено было каждому решать за себя. При этом, конечно, эгоизм единичной личности, которому предоставлено было широчайшее поле деятельности, неумоимо занимался конкуренцией.

Однако более счастливый эгоизм становился преградой для менее счастливого, и последний, все еще опираясь на принцип гуманности, поставил вопрос о том, каким количеством благ должен владеть каждый в отдельности, и ответил, что «человек должен иметь столько, сколько ему нужно».

Но удовлетворится ли этим *мой* эгоизм? Что нужно «человеку», то вовсе не может служить масштабом для меня и моих

---

\* В гимназиях, университетах и т. д. бедные могут конкурировать с богатыми. Но это возможно в большинстве случаев лишь при помощи стипендий, которые — что очень важно — почти все были учреждены в те времена, когда конкуренция еще не была возведена в государственный принцип. Принцип конкуренции стипендий не учреждает, а рассуждает так: устраивайся, как знаешь, добывай сам себе средства. Содействие государства в этом случае обуславливается его собственными интересами: оно создает себе «слуг».



потребностей, ибо мне, может быть, нужно больше или меньше. Вернее, что я должен иметь столько, сколько я могу себе приобрести.

Конкуренция страдает тем недостатком, что не для всякого даны *средства* для нее, ибо средства эти не приобретены усилиями личности, а даны совершенно случайно. Большинство людей — *неимущие, обездоленные*.

Социалисты требуют поэтому *средства* для всех и стремятся создать общество, в котором всякому предоставлены были бы средства.

Твою денежную ценность, говорят они, мы не будем более признавать твоим богатством: ты должен проявить иное богатство — твою *работоспособность*. Человек, владеющий каким-нибудь имуществом, то есть «владелец», конечно, человек. Потому мы и признавали владельца, которого называли «собственником». Но ведь ты имеешь что-нибудь лишь до тех пор, пока тебя не «лишат твоей собственности».

Владелец — человек имущий, но лишь постольку, поскольку другие неимущи. Так как твой товар лишь до тех пор составляет твое имущество, пока ты умеешь удержать его в своей власти, то есть пока мы не в состоянии овладеть им, то тебе приходится искать другое имущество, ибо то, что ты считаешь своим имуществом, уступает нашей силе. Оттого, что в человеке стали признавать владельца, получился большой выигрыш. Это уничтожило крепостничество, и те, которые до того отбывали барщину своему хозяину и были более или менее его собственностью, сделались «господами». Но в будущем твое имущество и владение не будут более признаваться, зато твой труд и твоя работа повысятся в цене. Мы уважаем теперь твою способность к *преодолению* вещей совершенно так, как прежде почитали твое обладание ими. Труд твой — твое богатство! Ты — господин или владелец только всего *выработанного*, а не *унаследованного*. Но так как теперь все только унаследованное и каждый грош, которым ты обладаешь, носит печать унаследованного, а не труда, то все должно быть вновь перечеканено.

Но разве, действительно, только мой труд — мое единственное состояние, как думают коммунисты, или, напротив, все, к чему я способен, составляет мое богатство? И разве не

должно признать это и трудовое общество, заботясь о больных, о детях, старцах, короче, о всех не способных к труду? Они способны еще кое на что, например, на то, чтобы поддерживать в себе жизнь, вместо того, чтобы отнять ее у себя. Если они в состоянии заставить вас желать их дальнейшего существования, то, следовательно, имеют власть над вами. Кто не обладает такой властью, тот ничего от вас не получит; ему вы бы дали погибнуть.

Итак, то, к чему ты *способен*, то составляет твоё *богатство*! Если ты способен доставить наслаждение тысячам людей, то они вознаградят тебя за это: ведь в твоей власти и не делать этого, и они должны поэтому оплачивать тебя. Если же ты никого не в состоянии *расположить* к себе, то умирай с голода.

Так неужели же я, со своими способностями, не имею преимуществ перед неспособным?

Вокруг нас все в изобилии; почему же мне не пользоваться тем, что я могу добыть, а ждать, пока мне дадут мою долю при равном дележе?

Против конкуренции восстает принцип нищенского общества — *распределение*.

Единичная личность не переносит того, чтобы ее принимали за *часть*, за простую часть общества, ибо она *больше*, чем только «часть», единичность я отбрасывает это ограниченное понимание.

Поэтому она не надеется обрести состояние от надела, и уже в трудовом обществе возникает опасение, не будет ли слабый ограблен сильным; она полагается только на себя и говорит: то, что я могу обрести, то и составляет мое богатство. Каким богатством обладает уже ребенок в своей улыбке, игре, в своем крике, словом, в простом факте своего существования? В состоянии ли ты противостоять его желаниям? Ты, мать, не дать ему груди своей, ты, отец, не доставить ему всего, в чем он нуждается? Он заставляет вас исполнять свои требования, и потому обладает тем, что вы называете своим.

Если ты мне дорог как человек, то ты платишь мне уже самым фактом твоего существования; если же мне дорого какое-нибудь одно из твоих качеств, то твое содействие представляет для меня ценность (денежную ценность), и я *покупаю* его у тебя.

Если ты не представляешь для меня ничего, кроме опре-

деленной *денежной* ценности, то может наступить факт, о котором свидетельствует история: что детей немецкой земли продавали в Америку. Большой ценности не могли представлять для продавца те, которые допускали торг собой. Для него дороже были наличные деньги, чем этот живой товар, который не сумел приобрести для него другую ценность. То, что *он* не открыл в нем ничего более ценного, показывает его несостоятельность, но на нет и суда нет. Не мог он *выказывать* уважение, которого не питал и не мог питать к таким жалким людям.

Вы поступаете *эгоистично*, если уважаете друг друга не как владельца, нищего или рабочего, а как часть ваших богатств — способностей, как «*полезных* субъектов». Тогда вы не вознаграждаете ни владельца («собственника»), ни работника, а единственно того, *кто вам нужен*. «Нужен ли нам король?» — спрашивали себя жители Северной Америки и решили: за короля и его труд не стоит платить ни гроша.

Если говорят, что конкуренция открыта для всех, то это выражение не вполне точно, и нужно лучше так сказать: конкуренция сделала все продажным. Предоставив все всем, она предоставила им и их оценку и определяет за это цену.

Но желающие покупать большей частью не имеют средств для этого: они не имеют денег. За деньги, значит, можно купить то, что продается («За деньги можно все иметь!»), но как раз денег и недостает. Откуда взять денег, эту ходячую, или обратную, собственность? Знай же, что ты имеешь столько денег, сколько у тебя есть силы: ибо ты ценишься настолько, насколько ты умеешь придать себе цены.

Расплачиваются не деньгами, в которых может оказаться недостаток, а своим состоянием, единственно благодаря которому мы «состоятельны», ибо мы — собственники, поскольку у нас хватает власти.

Вейтлинг придумал новое платежное средство — труд. Настоящее же платежное средство и теперь, как всегда, только *способность*. Тем, что ты «в состоянии», тем ты платишь. Поэтому старайся увеличить свою «состоятельность».

Принимая это, сейчас же вспоминают другой лозунг: «Каждому воздается по его способностям!» Но кто мне *воздаст* по моим способностям? Общество? Но тогда я должен

подчиниться его оценке. Нет, я *возьму* себе по моим способностям.

«Всем принадлежит все!» Это положение вытекает из той же бессодержательной теории. Каждому принадлежит то, к чему он способен. Если я говорю: мне принадлежит мир, то это, собственно, пустая болтовня, которая имеет смысл только в том случае, если я не уважаю чужой собственности. Но мне принадлежит столько, сколько я в состоянии приобрести.

Мы не достойны обладать тем, что мы, по слабости своей, позволяем отнять у себя: мы не достойны обладать тем, чего мы не в состоянии удержать.

Какой шум поднимают из-за «тысячелетней несправедливости», которую совершили богатые над бедняками. Как будто богатые виновны в бедности неимущих, и будто бы бедняки не виновны в богатстве имущих! Разве различие между богатыми и бедными не сводится к разнице между способными и неспособными, к различию между умеющими и не умеющими взять? В чем заключается преступление богачей? «В их жестокосердии». Но кто поддерживает бедняков, кто заботится об их пропитании, когда они не могут более работать, кто раздает милостыню, ту милостыню, которая даже название свое получила от слова «милость»? Разве богачи не были всегда «милотивы», разве и по сей день они не «благотворители», о чем свидетельствуют налоги в пользу бедных, богадельни, всякого рода приюты и т.д.

Но вам мало всего этого. Они должны, значит, *поделиться* с бедными? Вы требуете, чтобы они уничтожили бедность. Не касаясь того, что едва ли кто-либо из вас поступил бы так и что тот, кто действительно сделал бы это, был бы глупцом, спросите самих себя: почему богатые должны жертвовать *собой*, когда такой поступок будет гораздо полезнее для бедных? Ты, ежедневно зарабатывающий талер, богаче тысячи других, живущих на четыре гроша. В твоём ли это интересе поделиться с тысячью других, или как раз наоборот — это их интерес?

С конкуренцией связано намерение делать что-нибудь не как *можно лучше*, а как можно доходнее. Поэтому обучаются наукам ради карьеры («ради хлеба»), изучают искусство подхалимства и лизоблюдства, рутины и «деловитости» и делают все «для вида». Кажется, что все дело в «добросовестном

исполнении», а на самом деле главное — как можно больше нажиться. С виду все ради самого дела, а в действительности же ради барыша, который оно принесет. Вовсе не хочется быть цензором, но это нужно для карьеры; мы хотели бы судить и управлять на административном посту по чистой совести и убеждению, но боимся перемещения или даже отрешения от должности, а прежде всего надо жить.

Таким образом, вся жизнь — борьба за *существование*, и в зависимости от ступени общественного положения — за большее или меньшее «благосостояние».

И в то же время для большинства все их труды и заботы приносят только «горькую судьбу» и «горькую нужду». Отсюда — неумолимая жестокость в борьбе. Неутомимое стяжательство не дает передохнуть и спокойно *наслаждаться*, и мы не рады тому, чем обладаем.

Организация труда касается, однако, только таких забот, которые могут быть выполнены для нас другими, например, убоя скота, обработки земли и т. д.; остальное остается эгоистичным, ибо никто, например, не может изготовить за тебя твои музыкальные композиции, никто не может написать твои картины; работ Рафаэля никто не может выполнить. Такого рода работы — дело единственного, которое может быть исполнено только этим единственным, в то время как те заслуживают названия «человеческих», ибо *собственного* там очень мало и «всякий» может научиться выполнять их.

Так как общество может принимать во внимание только общепользные или *человеческие* работы, то тот, кто исполняет *единственное*, не пользуется попечением общества и даже вмешательство общества может повредить ему. Единственный может выработаться из общества, но не обществу выработать его.

Поэтому необходимо, чтобы мы соединились для выполнения *человеческой* работы, иначе она, как при господстве конкуренции, отнимет у нас все наше время и все силы. В этом отношении может быть польза от коммунизма. Даже то, на что способны или могут быть способны все люди, отнято в буржуазном строе у большинства и составляет привилегию меньшинства. Буржуазия во имя справедливости отдала в свободное пользование все, что нужно «человеку». Но отданное в свобод-

ное пользование всем сделалось ничьим; напротив, всем и каждому предоставлялось захватить все своими *человеческими* силами. Благодаря этому все старание направилось на приобретение человеческого, которое начало привлекать всех, и возникло новое направление, получившее название «материализма» и служившее предметом многих сетований.

Коммунизм старается остановить развитие материализма, проповедуя, что человеческое вовсе не стоит такого труда и что при разумном устройстве общества его можно будет достигнуть без такой большой затраты сил и времени.

Для кого, однако, нужно выиграть время? Для чего нужно человеку больше времени, чем требуется для восстановления затраченной рабочей силы? На это коммунизм ничего не отвечает.

Для чего? Для того, чтобы человек, исполнив все свое как человек, мог насладиться собой как *единственным!*

Обрадовавшись возможности добиваться всего человеческого, забыли желать чего-либо иного и отдались с таким рвением конкуренции, точно обладание человеческим — *единственная* цель всех наших стремлений.

Но люди доработались до усталости и увидали, что «обладание не приносит счастья». Поэтому стали придумывать, как бы подешевле добыть все необходимое и тратить на это только столько времени и труда, сколько безусловно необходимо. Богатство начало понижаться в цене, и довольная бедность, беспечный нищий сделались соблазнительным идеалом.

Неужели же труд, который может выполнить каждый, должен оплачиваться дороже, и стоит ли отдавать ему все свои силы? Уже в обычной манере выражаться: «Если бы я был министром или самим..., все пошло бы по-иному» — сказывается уверенность в том, что мы считаем себя способными выполнять обязанности таких сановников; все чувствуют, что для этого не надо быть *единственным*, а нужно только обладать достаточным, если не всем доступным, то все-таки вполне возможным, образованием, то есть что для всего этого нужно быть самым обыкновенным человеком.

Допустим, что как *порядок* составляет существенную принадлежность государства, так и *подчиненность* коренится в природе его, и тогда мы увидим, что подчиненные и обделенные

несоразмерно *эксплуатируются*, *подавляются* привилегированными. Но обделенные, воспрянув, решаются, сначала стать на социалистическую точку зрения, затем, однако, с эгоистическим сознанием задать себе вопрос: чем же защищена ваша собственность, имущие? — и отвечают: тем, что мы воздерживаемся от нападения! Следовательно, *мы* защищаем вас. А что вы даете нам взамен этого? Пинки и презрение «черни», а затем — полицейский надзор и катехизис с главной заповедью: то, что не твое, принадлежит *другому*! Почитай других и в особенности начальство!

Мы, однако, отвечаем: вы хотите нашего уважения, так *купите* его у нас по той цене, которую мы установим. Мы оставим вам вашу собственность, если вы за это дадите нам соответствующее вознаграждение. Чем окупает в мирное время генерал многие тысячи своего ежегодного оклада? Чем окупает кто-нибудь другой ежегодные доходы в сотни тысяч и в миллионы? Чем вы нам оплачиваете за то, что мы жуем картофель и спокойно глядим, как вы глотаете устрицы? Откупите только у нас эти устрицы по той же цене, по какой мы вынуждены покупать у вас картофель,— тогда вы можете и впредь их глотать. Или вы думаете, что устрицы не принадлежат нам так же, как и вам? Вы будете вопить о *насилии*, если мы захватим их и тоже будем их уничтожать,— и вы правы. Без насилия не получить нам их так же, как и вы получили их насилием над нами.

Но оставим устриц и обратимся к нашей более близкой собственности (ибо то — лишь владение), к труду. Мы трудимся в поте лица двенадцать часов в день, и вы предлагаете нам за это несколько грошей. Так получайте же и за ваш труд столько же. Вы не хотите? Вы полагаете, что наш труд в изобилии оплачивается такой платой, а ваш же труд достоин платы в несколько тысяч? Но если бы вы не оценивали ваш труд так высоко и дали бы нам возможность лучше оценить наш, то мы бы в случае надобности выработали больше, чем вы за свои тысячи талеров при одинаковой заработной плате. Вы бы сделались прилежнее, чтобы заработать больше. Если же вы сработаете что-нибудь в десять или сто раз более ценное, чем наша собственная работа, вы и получите в сто раз больше; но и мы тогда сумеем изготовить многое, что вы оплатите нам выше, чем по обыкновенной

поденной плате. Мы уже сговоримся друг с другом; если только согласимся в том, что никто ничего не должен *дарить* другому. Тогда, вероятно, мы дойдем и до того, что даже калекам, больным и старцам будем платить соответствующую плату за то, что они не покидают нас, умирая от голода и нужды, ибо, если мы желаем, чтобы они жили, то должны заплатить за исполнение нашего желания. Я говорю заплатить, то есть не признаю «милостыни». Их жизнь ведь собственность людей, не могущих работать. Если же мы желаем (безразлично по каким соображениям), чтобы они продолжали жить, мы должны заплатить за это, как за покупку; быть может даже, желая видеть вокруг себя приветливые лица, мы захотим, чтобы они жили в полном благоденствии. Одним словом, мы не хотим более получать от вас подачки, но и вам мы ничего более не хотим дарить. Мы тысячелетиями подавали вам милостыню по добровольной... — глупости, тысячелетиями раздавали лепту бедняков и отдавали господам то, что им... — не принадлежит; ну, а теперь откройте ваш кошелек, ибо отныне наш товар чрезвычайно повысится в цене. Мы ничего, совсем ничего не хотим отнять у вас — вы должны только лучше платить за то, что вы хотите иметь. Что же ты имеешь? «Я имею поместье в тысячу десятин». — «А я, твой батрак, отныне буду обрабатывать твою землю только за талер в день». — «Тогда я найму себе другого батрака». — «Ты никого не найдешь, ибо мы, батраки, все будем работать только по такой цене, а если кто-нибудь согласится на твои условия, то горе ему. Вот и служанка: она тоже требует теперь столько же, сколько и мы, и ты не найдешь ни одной служанки, которая пошла бы служить за меньшую плату». — «Но ведь я разорюсь!» — «Не так страшно. Столько же, сколько и мы, ты, конечно, будешь получать, и если не хватит, то мы добавим тебе столько, сколько нужно, чтобы ты мог жить, как мы». — «Но я привык к лучшей жизни». — «Против этого мы ничего не имеем, но это нас не касается, если ты можешь отложить больше, то живи лучше. Но не станем же мы наниматься за меньшую плату только для того, чтобы ты мог благоденствовать. Богач всегда отделяется от бедняка словами: «Что мне за дело до твоей нужды? Пробивайся, как знаешь — это *твое дело*, а не мое. Так пусть же это будет нашим делом, и мы не позволим богачам лишать нас средств, «которые



у нас имеются, чтобы добыть то, чего мы стоим». — «Но вам, необразованным людям, вам вовсе не нужно так много». — «Да, мы берем несколько больше для того, чтобы приобрести образование, в котором нуждаемся». — «Но если вы разорите богачей, кто тогда будет поддерживать искусства и науки?» — «Не беспокойтесь — мы все сообщаем их «поддержим»; мы сложимся и составим общими силами порядочную сумму; вы, богачи, все равно покупаете теперь только самые бессмысленные книги и слезливых Мадонн или оплачиваете вертлявых танцовщиц». — «О, это ужасное равенство!» — «Нет, почтенный старец, не в равенстве тут дело. Мы только считаемся с тем, какова наша ценность, и если вы обладаете большей ценностью, то и вы больше получите. Мы хотим только *справедливой оценки* и думаем, что мы сумеем оказаться достойными той цены, которую вы нам будете платить».

Может ли государство пробудить такую мужественную самоуверенность, такую смелость рабочих? Может ли он содействовать тому, чтобы человек почувствовал свое собственное достоинство, может ли у него — государства — быть такая цель? Может ли оно желать, чтобы единичная личность познала свою ценность и использовала бы ее? Рассмотрим эти два вопроса, каждый в отдельности, и посмотрим сначала, может ли государство создать нечто подобное. Так как необходимо единодушие батраков, то только это единодушие может привести к победе, а государственный закон тысячу раз обходили бы посредством конкуренции или тайком. Но может ли оно это допустить? Нет, государство никак не может допустить, чтобы людей подавлял кто-либо, кроме него; государство не могло бы, значит, допустить взаимопомощи единодушных батраков против тех, которые хотят служить за меньшую плату. Но предположим, что государство издало бы такой закон и что все батраки приняли бы его, — могло ли бы оно и тогда допустить что-либо подобное?

В единичных случаях — да, но единичный случай — нечто большее, чем только единичный случай, он в то же время и *принципиальный*. Речь идет о всем содержании понятия *самооценки*, значит, и о его самосознании, идущем против государства. До этого доходят и коммунисты, но самооценка необходимым образом направляется не только против государства, но

и против *общества* и выходит поэтому за пределы коммуны и коммунизма — из эгоизма.

Коммунизм считает неопровержимой истиной то основоположение буржуазии, что всякий — владелец («собственник»); он осуществляет этот принцип тем, что в коммунистическом строе прекращается забота о *приобретении*, и всякий, рождаясь, имеет все, что ему надо. В своей рабочей силе каждый *имеет* свое состояние, и если он не пользуется ею, то это его вина. Погоня и травля прекращаются, и конкуренция не может быть — как это часто случается теперь — успешной, ибо каждое напряжение приносит хороший достаток. При таком строе каждый — *действительно владелец*, ибо то ценное, что каждый имеет в качестве своей рабочей силы, не может пропасть даром, как это наблюдается ежечасно при господстве конкуренции. Люди станут *беззаботными* и обеспеченными владельцами благодаря тому, что будут считать состоянием не товары, а собственный труд, собственную работоспособность; они, следовательно, сделаются... *нищими* людьми, обладающими отвлеченным богатством. Я же не могу довольствоваться тем малым, что мне может доставить мой труд, ибо мое состояние состоит не только в моем труде.

Трудом я могу исполнять функции президента, министра и т. д.; для этих должностей нужно только общее образование, и именно такое, которое может быть достигнуто всеми, ибо общее образование — не только то, которого всякий достиг, а вообще то, которого каждый может достичь, значит, все специальные знания (например, медицинские, военные, филологические, которые ни один «образованный» человек не считает для себя непосильными) или вообще ловкость и проворство опять-таки доступны всем.

Но если каждый может занять эти должности, то все же только исключительная, единственно ей свойственная сила единичной личности придает этим должностям, так сказать, жизнь и значение. То, что человек исполняет свое дело не как «все», а вкладывает в него способности своей единственности, не оплачивается тем, что ему платят только как чиновнику или министру. Если он сослужил вам хорошую службу и вы хотите сохранить себе эту ценную силу единичной личности, то вам придется ему платить не как «простому» человеку, который

исполняет обыкновенную человеческую работу, но и как личности, которая выполняет нечто единственное. Внесите этот же принцип и в оценку вашего труда.

Мою единственность не может определить общая такса, как в тех случаях, когда я совершаю обыкновенную человеческую работу. Только последняя определяется таксой.

Устанавливайте же по-прежнему общую оценку для человеческого труда, но не уничтожайте вашу единственность во имя заработка.

*Человеческие* или *общие* потребности могут быть удовлетворены при посредстве общества: но для потребностей *единственного* приходится искать удовлетворения самому. Общество не может раздобыть тебе друга или оказать дружескую услугу; даже услугу единичной личности оно не может тебе оказать. И все же тебе постоянно нужны подобные услуги, и даже в самых незначительных случаях тебе нужен кто-нибудь для помощи. Поэтому не полагайся на общество, а постарайся иметь чем заплатить за исполнение твоих желаний.

Сохранились ли у эгоистов деньги? На старой чеканке остались следы наследственного обладания. Если вы больше не будете принимать их в уплату, то они потеряют всю свою ценность. Откажитесь от *наследства*, и вы сломили судебную печать экзекутора. Теперь ведь все — наследие, унаследовано ли оно уже или только ожидает наследников. Если оно — ваше, то как же вы допускаете, чтобы вам запечатывали его, почему вы чтите неприкосновенность печати?

Но почему бы вам не создать новых денег? Разве вы уничтожите товар, уничтожая отпечаток его наследственности? А если так, то ведь деньги — это товар, и даже существенное *средство* или состояние. Ибо деньги охраняют состояние от окостенения, способствуют его перемещению и содействуют его обращению. Если вы знаете лучшее меновое средство — прекрасно; но ведь оно будет опять-таки «деньгами». Не деньги вредят вам, а ваше неумение взять их себе. Пустите в оборот свои средства, действуйте решительно, и в деньгах — ваших деньгах, деньгах вашей чеканки — не будет недостатка. Но работать — не значит еще, по-моему, «пускать в оборот свои средства». Те, которые «ищут только работы» и «хотят дельно работать», сами же уготовляют себе неотвратимую безработицу.

От денег зависит счастье и несчастье. Они в буржуазном строе потому составляют большую силу, что за ними увиваются, как за девушкой, причем никто не вступает в нерасторжимый брак. Весь романтизм и рыцарство ухаживания за предметом желаний воскресает в конкуренции. Деньги, предмет вожделений, похищаются смелыми «рыцарями наживы».

Кто счастлив, тому достается невеста. Этот счастливец — нищий, он увозит невесту в свой дом, в «общество» и лишает ее девственности. В его доме она уже не невеста, а жена, и с девственностью теряется и ее родовое имя. Как хозяйка дома девственница (*деньги*) называется «работой», ибо «работа» — имя ее мужа. Она становится собственностью мужа.

Доведем это сравнение до конца. Ребенок труда и денег будет опять-таки девушка-девственница, то есть деньги, но с известным отпечатком происхождения от работы — ее отца: внешний облик будет иной.

Что же касается конкуренции, то она потому только сохраняется, что люди не берутся за нужное *всем* дело и не приходят между собой к *соглашению* относительно него. Хлеб, например, потребность всех жителей города; поэтому они легко могли бы прийти к соглашению и открыть общественную пекарню. Вместо этого они предоставляют поставку хлеба конкурирующим между собой пекарям. Так точно и поставку мяса предоставляют мясникам, вина — виноторговцам и т. д..

Уничтожить конкуренцию не значит восстановить цеховой строй. Разница следующая: в *цехах* печение хлеба и т. д. — дело членов цеха; в *конкуренции* же — это дело какого угодно количества конкурентов-соперников; а в *союзе* это дело тех, кому нужен печеный хлеб, следовательно, это мое, твое дело и не дело цехового пекаря или пекаря концессионера, а дело всех *соединившихся в ассоциацию*.

Если я не забочусь о *моем* деле, то должен *довольствоваться* тем, что угодно будет сделать для меня другим. Иметь хлеб — мое дело, мое желание и стремление, и все же это предоставляют пекарям и надеются, что их распри, их старание перегнать друг друга, их соперничество, словом, их конкуренция дадут нам преимущество, на которое нельзя было рассчитывать при цехах, когда данный цех только *один* имел *исключительное* право печения хлеба. Каждый должен соучаствовать

в изготовлении того, что нужно каждому; это — *его* дело, его собственность, а не собственность цехового или концессионированного мастера.

Оглянемся еще раз на прошлое. Людям мира сего, всем людям, принадлежит весь мир: это — уже не Божий мир, а мир человека. Все, что каждый человек может раздобыть себе в нем, он может назвать своим; но истинный человек, государство, человеческое общество или человечество будут следить за тем, чтобы никто не присваивал себе больше того, чем он может получить как человек, то есть по-человечески. Не человеческий способ присваивания это — не разрешенный человеком захват; он «преступен», как и наоборот: человеческое присвоение то, которое получается «правовым» путем, то есть «правовое» приобретение.

Так рассуждают со времен революции.

Но моя собственность не вещь, ибо вещь имеет независимое от меня существование; моей собственностью я могу назвать только мою силу. Не это дерево, а моя власть над ним, или та сила, с которой я могу им распоряжаться,— моя собственность.

Как определить теперь эту силу обратным образом? Говорят, я имею *право* на это дерево, или оно — моя *правомерная* собственность. Значит, я *приобрел* его силой. Что действие моей силы должно длиться для того, чтобы моя власть *утвердилась*, или, вернее, что сила — не есть нечто вне меня и существующее само по себе, а существует единственно во *властном Я*, во мне, обладающем силой,— об этом все забывают. Сила, как и все другие мои *свойства*, например, человечность, величие и т. д., возводится на степень чего-то отдельно существующего и тогда, когда оно уже давно не в моей власти. Превращенная таким образом в призрак, сила становится *правом*. Эта *увечковеченная* сила не погибает даже с моей смертью, а переносится на другого, или «наследуется» им.

Все принадлежит, таким образом, не мне, а праву.

С другой стороны, однако, это ослепление. Сила единичной личности делается постоянной и превращается в право только благодаря тому, что другие соединяют свою власть с нею. Безрассудство состоит в том, что они не считают возможным взять обратно свою власть. Опять то же самое: сила

мыслится как нечто отдельное от меня. Я не могу взять обратно ту силу, которую я отдал владельцу. Ибо я «уполномочил», отдал свою мощь, отрекся от возможности достичь лучшего.

Собственник может отречься от своей власти и своего права на ту или иную вещь, даря ее кому-нибудь, продав ее за бесценок и т. д. А *мы* не можем тоже отказаться от силы, которую отдали другому?

Тот, кто идет по пути «законному», правовому, никогда не назовет своим то, на что он не имеет «права» или что он получил не «по праву»; следовательно, он считает своею только *правомерную собственность*.

Кто же будет судьей, и кто присудит ему его право? В конце концов все-таки человек, дающий ему права человека. Значит, он может сказать, как Теренций<sup>78</sup>, но в бесконечно более широком смысле: *humani nihila me alienum puto* (ничто человеческое не чуждо мне), *то есть все человеческое — моя собственность*. Как ни толковал это, но, стоя на такой точке зрения, нельзя избежать подчинения судье, и в наше время те судьи, которых себе выбрало человечество, являются двумя смертельными врагами: одни представляют Бога, другие — Человека. Одни ссылаются на божеское, другие на человеческое право или на права человека.

Ясно, что в обоих случаях личность не утверждает себя самое в своем праве.

Назовите мне деяние, которое не нарушало бы господствующего права! В каждый данный момент попираются, с одной стороны, права человека, в то время как противники не могут раскрыть рта без того, чтобы не произнести хулы божескому праву. Если вы подаете милостыню, то насмехаетесь этим над правом человека, ибо отношение нищего к благотворителю — отношение не-человеческое; усомнитесь в чем-нибудь — и вы опять-таки грешите против божеского права. Если вы довольствуетесь сухой коркой хлеба, вы нарушаете человеческое право своей покорностью; если же вы ропщете, то оскорбляете божеское право вашей строптивостью. Нет ни одного человека среди вас, который бы не совершал каждое мгновение какие-либо преступления: ваши речи — преступления и каждое стеснение вашей свободы слова — тоже преступление. Все вы преступники!

Однако вы преступники лишь поскольку вы все стоите на *почве права*, то есть даже не знаете и не умеете оценить того, что вы преступники.

Неприкосновенная, или *священная*, собственность родилась и создавалась именно на этой почве; она — правовое понятие.

Собака, видя кость в зубах другой собаки, лишь тогда не отнимает ее, когда знает, что у нее не хватит на это силы. Человек же в подобном случае чтит *право* другого на кость. Последнее считается *человечным* отношением, а первое — *грубым* или *эгоистичным*.

И тут, как всюду, «человечным» считается признание во всем *духовного* начала (в данном случае — права), то есть превращение всего в призраки, которые, хотя и можно спугнуть, но нельзя умертвить. Человечно рассматривать единичное как общее, а не как единичное.

В природе как таковой я ничего не чту и считаю себя вправе действовать относительно нее, как мне угодно; однако в дереве того сада я должен чтить *чужое* (односторонне это называется чтить «собственность») и не могу присвоить его себе. Это прекращается только тогда, когда я уступаю то дерево кому-нибудь другому, как, например, отдаю свою палку, но не считаю его чужим, то есть священным, когда, наоборот, я не считаю *преступлением* срубить его по моему желанию, и оно остается моей собственностью и тогда, когда я его уступаю другому, так как оно было *моим* и останется моим. Имущество банкира я так же не считаю чужим, как Наполеон не считал чужими земли других королей: мы оба не *боимся* «завоевать» чужое и выискиваем только средства для этого. Мы отнимаем у всего понятие «*чужого*», устранившее нас.

Поэтому необходимо, чтобы я ни на что не предъявлял больше прав *как человек*, как Я, это мое Я; поэтому я должен захватить все не как нечто человеческое, а как мое, то есть не оттого, что оно принадлежит мне как человеку, а оттого, что Я хочу и захватить все то, что я хочу.

Правовой, или правомерной, собственностью другого лица будет, следовательно, все то, что *тебе* захочется ему уступить. Если же ты не желаешь далее уступать, то право другого на эту

собственность утрачивается для тебя, а до абсолютного права тебе дела нет.

Кроме рассмотренной уже собственности в узком смысле этого слова нашему почтительно-боязливому сознанию преподносят еще другого рода собственность, и «согрешить» против нее уже никак не дозволено. Это — духовные блага, «святыня внутреннего мира». Над тем, что один человек считает священным, никому не дозволено смеяться, ибо, как бы ложно оно ни было и как бы ревностно ни старались обратить верующего в другую истинную веру, действуя на него лаской и увещанием, все же нужно всегда чтить в нем *святое*; заблуждающийся все-таки верит в святое как таковое, и, если бы оно даже было ложным, все же следует уважать его веру в священное.

Во времена более грубые, чем наши, требовали обычно определенной веры и преклонения перед определенной святыней, и с верующими в иное обходились не особенно нежно; с тех пор, однако, так как все более и более распространяется «свобода вероисповеданий», прежний «грозный бог и единый властелин» постепенно расплылся в неопределенную «высшую сущность», и с гуманной терпимостью стали требовать лишь того, чтобы каждый чтил «что-нибудь святое».

Переводя это на язык человеческий, это святое — «сам человек» и «человеческое». При ложном представлении, будто человеческое, по существу, наше собственное и будто оно свободно от потусторонности божественного, будто человек — это ты или я, может даже возникнуть горделивое заблуждение, что о «святом» даже и речи нет, что мы повсюду «как у себя», а не как в чуждой нам сфере, то есть в святом, и что уже не нужно испытывать священный трепет восторга оттого, что «найден наконец человек», не слышат крика страдающего эгоизма, и принимают за наше истинное я призрак, сроднившийся уже с нами.

Но «святое названо человеческим (*Humanus*)», как говорит Гете, а гуманное только еще более очищенное и просветленное святое.

Эгоист рассуждает как раз наоборот. Именно за то, что ты считаешь еще нечто святым, я буду высмеивать тебя и, если бы я даже все остальное в тебе уважал, — святыню твою уважать я не буду.



При таких противоположных взглядах и отношении к духовным благам должно принять противоположный характер: эгоист оскорбляет их, религиозный же человек (то есть всякий, кто ставит над собой свою «сущность») должен вполне последовательным образом охранять и защищать ее. Но какого рода духовные блага должно охранять и какие нет — это вполне зависит от содержания, которое вкладывают в понятие «высшая сущность»: богобоязненный человек, например, должен охранять большее количество благ, чем «человекобоязненный» (либерал).

В мире духовных благ, в отличие от мира благ вещественных, мы оскорбляемся духовно, и прегрешение по отношению к такого рода благам состоит в прямом и непосредственном *осквернении*, в то время как по отношению к предметам чувственного мира происходит похищение или отчуждение: самые блага лишаются ценности и святости, а не то, что их просто захватывают; таким образом, святое подвергается непосредственной опасности. В словах «непочтительность» или «дерзость» выражены *преступления*, какие могут быть совершены по отношению к духовным благам, то есть ко всему, что нам священо. И насмешки, поношения, презрение и т. п., все это — только различные оттенки *преступной дерзости*.

Что осквернение святого может быть произведено самым различным образом, этого мы здесь доказывать не будем; мы укажем только на осквернение, которое угрожает святому вследствие *неограниченной свободы печати*.

Пока будут требовать уважения хотя бы для одного какого-либо духовного существа, до тех пор и слово, и печать должны быть порабощены во имя этого существа, ибо до тех пор и эгоист может «оскорбить» святое, высказывая свои *мнения*; нужно останавливать его «соответствующим наказанием», если не хотят прибегнуть к настоящему средству — полицейскому насилию, то есть к цензуре.

Все плачутся на отсутствие свободы печати! От чего, однако, следует освободить печать? Конечно, от какой-нибудь зависимости, закрепощения, прислужничества! Но освободиться от этого — дело каждого отдельного человека, и можно с уверенностью сказать, что, если ты освободился от прислужничества, то и все, что ты сочинил и написал, будет принадлежать

тебе, будет твоей *собственностью*, и тебе не придется ни думать, ни писать, как *слуге* какой-нибудь власти. Разве может верующий христианин высказать или напечатать нечто более свободное от христианской веры, чем он сам? Если я не могу или не смею написать что-нибудь, то, быть может, ближайшая вина лежит на *мне*. Как бы далеко это ни было на первый взгляд от истинной причины, все-таки так оно оказывается в действительности. Я допускаю, чтобы закон о печати провел границу, переступить которую мне не разрешается в моих писаниях под страхом *наказания*. Я сам, следовательно, *ограничиваю* себя.

Для того, чтобы печать действительно была свободна, нужно было бы раньше всего освободить ее от насилия над ней *именем закона*. И для этого необходимо, чтобы я сам отрешился от повиновения закону.

Конечно, абсолютная свобода печати, как и всякая абсолютная свобода, бессмыслица. Ее можно освободить от очень многого — но все-таки лишь от того, от чего и я сам свободен. Если мы освободимся от святого и станем *нечестивыми* и *беззаконными*, то и наши слова сделаются таковыми же.

Так как *мы не можем* освободиться от всякого гнета, то и наши писания не могут быть вполне свободны. Но мы можем сделать печать такой же свободной, как мы сами.

Она, следовательно, должна сделаться нашей *собственностью* вместо того, чтобы, как до сих пор, служить призраку.

При криках о свободе печати не вполне ясно понимают, чего хотят. Требуют, казалось бы, чтобы государство дало свободу, но в действительности, сами того не зная, хотят, чтобы печать освободилась от государства. Первое — *петиция* к государству, второе — *возмущение* против него. В противном случае, в виде ли просьбы о праве или даже в виде серьезного требования прав на свободу печати, государство рассматривается как *дарующее*, и тогда можно надеяться лишь на *дар*, допущение, пожалование. Конечно, возможно, что государство поступит безрассудно и пожалует требуемый дар, но можно побиться об заклад, что одаренные не сумеют воспользоваться даром, пока будут видеть в государстве истину: они не оскорбят эту «святыню» и призовут на помощь против всякого, кто осмелится это сделать, кару закона о печати.

Одним словом, печать не может быть освобождена от того, от чего я не освобожден.

Значит ли это, что я — противник свободы печати? Наоборот, я только утверждаю, что ее — свободу печати — никогда не получат, если ее будут домогаться, то есть если будут домогаться только неограниченного позволения. Молите, как нищие, чтобы вам дали это соизволение, все равно вы никогда его не дождетесь, ибо никто на свете не может вам его дать. Пока вы ждете соизволения на пользование печатью, то есть свободы печати, которую вам должны «дать», до тех пор вы предаетесь пустым надеждам и жалобам.

«Бессмыслица! Ты, высказывающий такие мысли в этой книге, сам можешь ее опубликовать только благодаря счастливой случайности или же какими-нибудь окольными путями; и все-таки ты борешься против того, чтобы до тех пор домогаться от государства дарования свободы, пока оно ее не даст?» На такой вопрос писатель, быть может, ответил бы так (ибо дерзость таких людей доходит далеко): «Вникните в ваши слова! Что я делаю, чтобы добиться свободы печати для моей книги? Разве я испрашиваю позволения, а не действую как раз наоборот, то есть не справляясь о законности, ищу удобного случая и пользуюсь им, абсолютно не обращая внимания на государство и его желания? Я не могу не произнести этого страшного слова — я обманываю государство. И вы бессознательно делаете то же самое. Вы уговариваете государство с высоты ваших трибун, что оно должно уничтожить свою святость и неприкосновенность, подвергнуть себя нападкам писателей, и доказываете ему, что это не опасно. Но вы обманываете его: оно погибнет, если утратит свою неприкосновенность. Вам, конечно, государство могло бы дать свободу печати, как дала ее уже Англия: вы *веруете* в государство и не можете писать против государства, что бы вы ни говорили о необходимости реформ, об исправлении недостатков государственного строя. Но что если свободой слова воспользуется противник государства и объявит неприимимую войну церкви, государству, обычаям и всему «святому»? Вы бы первые тогда от страха воскресили бы *сентябрьские законы*<sup>79</sup>. Вы бы стали раскаиваться — слишком поздно — в своей глупости, побудившей вас ходатайствовать за свободу печати перед государством или государственным правитель-

ством. Я же доказываю своим деянием следующее. Во-первых, то, что свобода печати всегда непосредственно связана с «благоприятными случаями» и, следовательно, печать никогда не будет *абсолютно* свободна; во-вторых, то, что, кто хочет пользоваться ею, тот должен найти этот благоприятный случай и, где возможно, создать его, утверждая, наперекор государству, свою *собственную выгоду* и считая себя и свою волю выше воли государства и всякой иной «высшей власти». Не в государстве, а единственно наперекор государству может быть проведена свобода печати, и если она будет осуществлена, то не вследствие *просьб*, а как акт *возмущения*. Всякая просьба и всякое ходатайство о свободе печати уже — сознательно или бессознательно — возмущение, и только филистерская половинчатость не хочет и не может в этом признаться себе, пока, к ужасу своему, не убедится в этом ясно и неопровержимо, увидав последствия. Испрошенная свобода печати кажется, конечно, вначале дружелюбной и благомыслящей, так как ей и в голову не приходит дойти до «дерзости»; постепенно, однако, сердце ее черствеет, и приходит к убеждению, что все-таки свобода не есть свобода, если она остается на *службе* у государства, обычая или закона. Хоть она свободна от цензурного гнета, но все-таки еще не свободна от гнета закона. Охваченная жаждой полной свободы, она неизбежно требует все большего и большего, пока не настанет момент, когда писатель говорит себе наконец следующее: я только тогда совершенно свободен, когда не должен справляться ни о чем; писательство только тогда свободно, когда оно мое *собственное*, когда никакая власть или авторитет, никакое верование, никакая боязнь не управляют мной; печать не только должна быть свободной — это слишком мало, — она должна сделаться *моей* собственной: печать должна сделаться моей *собственностью* — вот чего я хочу добиться».

«Но ведь свобода печати есть только *дозволение печатать*, а государство не позволит мне и не может мне позволить добровольно, чтобы я разрушил его посредством печати».

«Итак, вот как можно формулировать вышесказанное, устранив недоразумения, вызванные неточным выражением: «свобода печати». *Свобода печати*, которую требуют либералы, конечно, возможна в государстве; даже более того — она

возможна *только* в государстве, ибо она есть *дозволение*, а следовательно, необходимо, чтобы был тот, кто дозволяет, то есть государство. Но, будучи только дозволением, она должна иметь свои пределы — и именно в самом государстве; оно, конечно, будет дозволять лишь то, что не вредит ему как государству, и эти пределы будут определены в виде *закона*, обозначающего сущность и объем свободы печати. Что при этом одно государство дает большую свободу, чем другое, является лишь количественной разницей, но только она и интересует политических либералов; так, например, в Германии они хотят только «более *широкого* растяжения свободы слова». Свобода печати, которой так добиваются, дело *народа*, и прежде чем народ (государство) ею не будет обладать, до тех пор и я не могу ею воспользоваться. Но с точки зрения свободы печати, как собственности моего я, дело обстоит иначе. Если мой народ согласен обойтись без свободы печати, я все же возьму ее себе силой или хитростью: чтобы напечатать что-либо, я испрошу себе дозволения у... *себя* и у моей силы.

«Если печать — моя *собственность*, то мне так же мало нужно обращаться для напечатания чего-нибудь за разрешением к государству, как и для того, чтобы высморкаться. С того мгновения, как я для себя выше всего, с того мгновения и печать становится моей *собственностью*, ибо с этого мгновения прекращается значение государства, церкви, народа, общества и т. д., и только презрению, которое я питал к самому себе, обязаны они своим существованием, а с исчезновением его исчезают и они сами: они существуют лишь тогда, когда стоят *надо мной*, они существуют лишь как *власть* и *могущество*. Или, быть может, вы допускаете, что возможно государство, все обитатели которого не ставили бы его ни во что? Такое государство было бы призраком, оно не может существовать, как и «единая Германия».

«Печать принадлежит мне тогда, когда я сам принадлежу только себе, когда я собственник самого себя: эгоисту принадлежит весь мир, ибо эгоист не принадлежит и не подчиняется никакой власти в мире».

«При этом, однако, моя печать может еще *не* быть *свободной*, как, например, в данный момент. Но мир велик, и нужно уметь пробиваться в нем, как возможно. Если бы я хотел

отказаться от печати как моей *собственности*, то я мог бы очень легко достигнуть, чтобы всюду печатали все, что ни напишет моя рука. Но я хочу утвердить мою собственность, и потому непременно должен отбиваться от своих врагов. «Но принял ли бы ты их разрешение, если бы оно было тебе дано?» Конечно, с удовольствием: их разрешение было бы доказательством, что я их обманул и повел на путь гибели. Мне важно не их разрешение — важны их глупость и поражение. Я не хлопочу об их разрешении, уговаривая себя, подобно политическим либералам, что мы можем ужиться один подле другого, более того, что мы якобы можем поддерживать друг друга,— нет, я добиваюсь того, чтобы они истекли кровью, дав мне разрешение, чтобы наконец исчезли дающие разрешения. Я поступаю, конечно, как сознательный враг, я пользуюсь своими преимуществами и *пользуюсь* их опрометчивостью».

«Только тогда печать принадлежит *мне*, когда я не признаю, прибегая к ее услугам, иных *судей*, кроме себя самого, то есть когда в моей писательской деятельности я не подчиняюсь ни нравственности, ни религии, ни уважению к законам государства и т. п., а исключительно себе самому и своему эгоизму!»

Что можете вы возразить тому, кто дает вам такой дерзкий ответ? Но, быть может, было бы лучше поставить вопрос следующим образом: кому принадлежит печать — народу (государству) или мне? Политики стремятся лишь освободить печать от личных и произвольных вмешательств власть имущих и забывают, что для того, чтобы печать была действительно открыта для всех, она должна освободиться и от гнета законов, то есть от народной воли (государственной воли). Они хотят обратить ее в «дело народа».

Но, сделавшись собственностью народа, она еще далеко не моя собственность: наоборот, ее свобода продолжает в этих условиях быть для меня *дозволением*. Народ играет роль судьи над моими мыслями, и я ответствен за них перед ним. Но и присяжные, если задеть их укоренившиеся понятия, так же жестки и упрямы, как и самые непреклонные деспоты и раболепные их слуги.

В «Либеральных стремлениях» Э. Бауэр утверждает, что свобода печати невозможна ни в абсолютном, ни в конституционном государстве, а в «свободном государстве» вполне на

своем месте. «В нем (говорится там) признано, что единичная личность вследствие того, что она не является более обособленной, а становится членом истинной и разумной общественности, имеет право на свободное выражение своих мыслей». Итак, не единичная личность пользуется свободой печати, а «член» свободного государства. Но если для того, чтобы пользоваться свободой печати, единичная личность должна обнаружить свою веру в нечто общее, в народ, то такая свобода не достигнута им его *собственной силой*; это — *народная* свобода, свобода, которая даруется ему во имя его веры, во имя того, что он — один из «членов». Наоборот, каждый имеет свободу слова именно как единичная личность. Но это не ее «право», и эта его свобода не его «священное право». Он имеет только *мощь*; но эта мощь дает ему возможность сделаться собственником. Чтобы обладать свободой печати, я не нуждаюсь ни в каких концессиях, не нуждаюсь в разрешении народа, не нуждаюсь в «праве» и «полномочии». Свободу печати я должен *взять* себе, как и всякую свободу; народ же, «именно как единственный судья», не может мне ее *дать*. Он может допустить эту свободу, которую я себе возьму, но может ей и противиться: дарить, дать, пожаловать ее он не может. Я пользуюсь ею *вопреки* народу, только как единичная личность, то есть отвоевываю ее у народа, моего врага, и сохраняю ее только тогда, когда действительно ее отвоевал, то есть *взял*. Но беру я ее именно потому, что она — моя собственность.

Зандер<sup>80</sup>, с которым полемизирует Э. Бауэр, требует свободы печати «как права и свободы *гражданина в государстве*». Но разве Бауэр не делает то же самое? И для него она только право свободного гражданина.

Свободы печати требуют и как «общечеловеческого права». Против этого возражали, что не всякий человек сумеет правильно использовать ее, ибо не всякий действительно человек. Но *человеку* как таковому государство никогда не отказывало в ней; но *человек* как таковой вообще ничего не пишет, ибо он — призрак. Правительства отказывали в ней постоянно только *единичным личностям* и давали ее другим, например, своим собственным представителям. Итак, если хотят предоставить ее всем, то нужно стоять на том, что она принадлежит единичной личности, мне, а не «человеку», или не единичной

личности, поскольку она «человек» как таковой. Ведь все равно, кто не человек, например, животное, тот и без того не сумеет воспользоваться ею. Французское правительство, например, не оспаривает свободы печати как права человека: оно требует от личности только ручательства, что он действительно человек, ибо оно дает свободу печати не единичной личности, а человеку.

Под тем предлогом, что это *не есть человеческое*, отняли у меня мое собственное! И мне оставили только то, что принадлежит «человеку».

Свободу печати может осуществить только *ответственная* печать, а безответственная рождается из печати, принадлежащей в качестве собственности.

Люди, живущие религиозной жизнью, при общении друг с другом подчиняются стоящему над всем формальному закону; грешным образом часто забывают следовать ему, но никогда не позволяют себе отрицать его абсолютную ценность, этот закон — любовь. И даже те, которые борются с ее принципом и ненавидят, казалось, самое это слово, — и те еще верны ему, ибо и в них осталась еще любовь; они любят даже еще глубже и просветленнее; они любят «человека и человечество».

Сформулируем смысл этого закона, и тогда получится следующее: каждый человек должен иметь нечто, что стояло бы выше него. Ты должен отодвинуть на задний план свои «частные интересы», если этого требуют благополучие других, благо родины, общества, общее благосполучие, благо человечества, доброе дело и тому подобное! Отечество, общество, человечество и т. д. должны стать над тобою, и твои «частные интересы» должны ступать перед ними, ибо ты не должен быть эгоистом.

Любовь — всеобъемлющее религиозное требование, которое не ограничивается любовью только к Богу и человеку, а стоит во *всех* отношениях над всем. Что бы мы ни делали, думали, желали, — всегда в основе должна лежать любовь. Мы можем судить и рассуждать, но только «с любовью». Библию, например, можно критиковать, и весьма основательно, но критик должен прежде всего *любить* ее и видеть в ней святую книгу. Не значит ли это, что он не должен критиковать ее «на смерть», а должен утвердить ее, как нечто святое, неоп-



ровержимое? Также и в нашей критике человека любовь должна остаться неизменным основным тоном. Конечно, те суждения, которые вызываются нашей *ненавистью*, — вовсе не наши *собственные* суждения, а суждения овладевшей нами ненависти, «враждебные суждения». Но разве те суждения, которые вызываются любовью, наши *собственные*? Они суждения овладевшей нами любви, они любвеобильные, снисходительные и вовсе не наши *собственные*, следовательно, — вовсе не настоящие суждения. Кто горит любовью к справедливости, тот восклицает: *fiat justitia, pereat mundus!* Такой человек может, конечно, спрашивать себя, что, собственно, свойственно справедливости, чего она требует и *в чем* она состоит, но он не спросит, существует ли она вообще.

Совершенно правильно: «И пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем».\* Бог остается в нем, он не может освободиться от него, не может стать безбожным, и он остается в Боге, не приходит в себя, не возвращается на свою собственную отчизну, остается в любви к Богу и не может жить без любви.

«Бог — это любовь! Во все времена и всеми поколениями это признается как основа христианства». Бог, который есть любовь, — настойчивый Бог: он не оставляет мира в покое, он хочет его *одухотворить*. «Бог сделался человеком, чтобы сделать людей божественными». Повсюду видна его «властная» рука, во все он вмешивается; во всем у него «самые лучшие намерения», «непостижимые планы и решения».

Разум — а он сам и есть разум — должен быть осуществлен и во всем мире.

Это отеческое попечение лишает нас всякой самостоятельности. Мы не можем сделать ничего умного без того, чтобы не сказали: это дело рук Божиих! И мы не можем навлечь на себя никакой беды, без того чтобы не услышать: это послал Бог! Все, что в нас, — все это от него: все им «дано». Как поступает Бог, так поступает и человек. Бог хочет *одухотворить* весь мир, человек же хочет его *осчастливить*, хочет сделать всех людей *счастливыми*. Поэтому каждый «человек» хочет пробудить всюду разум, которым, как ему кажется, он сам обладает; все

---

\* Первое послание Иоанна, 4, 16.

должно непременно сделаться разумным. Бог борется с дьяволом, а философ с неразумным и случайным. Бог не дает ни одному существу идти *своим собственным* путем, а человек тоже хочет повести нас исключительно человеческим путем.

Кто, однако, полон святой (религиозной, нравственной, гуманной) любви, тот любит только призрак, «истинного человека», и с тупой бессердечностью преследует единичную личность, настоящего человека, под видом равнодушного юридического преследования «не-человека», чудовища. Он считает похвальным и необходимым быть как можно более беспощадным, ибо любовь к призраку или к всеобщности овладела им и заставляет его ненавидеть все непризрачное, то есть эгоиста или единичного человека; таков смысл прославленного действия любви, которое зовут «справедливостью».

Уголовный преступник не может ожидать никакой пощады, и ни одна добрая душа не прикроет его печальной наготы. Строгий судья срывает без всякой пощады с несчастного осужденного последние лохмотья оправдания, без всякого сострадания тащит его тюремщик в темную камеру, без примирения выбрасывают его — «заклейменного», из тюрьмы после того, как он «отбыл наказание», в среду людей, с презрением сторонящихся его, в среду добрых, лояльных «братьев его во Христе». Да, безо всякой пощады ведут «заслуживающего смертную казнь» преступника на эшафот, и перед глазами ликующей толпы отмщенный закон нравственности свершает свою возвышенную и благородную месть! Существовать может или нравственный закон, или преступник. Где преступник не наказывается, там гибнет нравственный закон, а где царит закон, и там должны погибнуть преступники. Их вражда непримирима.

Эра христианская — эра *милосердия, любви*, заботы о том, чтобы воздать людям то, что им принадлежит по праву, и заботы о том, чтобы люди исполняли призвание человека (божественное призвание). Поэтому в общении людей выше всего признается следующее: вот то-то и то-то сущность человека, следовательно, его призвание, которое предназначено ему Богом или (по теперешним понятиям) его бытием как человеком (человеческим родом). Отсюда и ревность обращения. Хотя коммунисты и гуманисты возлагают большие надеж-

ды на человека, чем христиане, все же они стоят на той же точке зрения. Человеку должно принадлежать все человеческое! Если для благочестивых людей достаточно было «сподобиться» божественного, то гуманисты уже требуют, чтобы у них не отнималось ничто человеческое. И это вполне естественно, ибо эгоистическое не может быть пожаловано или дано мне в лен; я должен добыть себе его сам. Все остальное дает мне любовь; эгоистическое же может быть мне дано лишь *мною*.

До настоящего времени общение людей основывалось на любви, на взаимном внимании и взаимных услугах. Как чувствовали себя обязанными быть «блаженными» или воспринять в себя блаженство — эту высшую сущность и претворить ее в *verité* (истину и действительность), так считали себя обязанными и по отношению к *другим* помочь им осуществить их сущность, их призвание.

Однако мы вовсе не обязаны делать что-либо из себя или из других, ибо мы не имеем никаких обязательств ни относительно своей сущности, ни относительно сущности других. Покоящееся на сущности общение людей — общение с призраком, а не с действительностью. Если я сношусь с высшей сущностью, то я не сношусь с собой, а если я сношусь с сущностью человека, то я не сношусь с действительным человеком.

Из любви естественного человека сделали путем воспитания *заповедь*. Но как заповедь она принадлежит отвлеченному человеку, а не *мне*; эта моя *сущность*, о которой так заботятся, не моя собственность. Человек как таковой, то есть человечество, предъявляет мне это требование; любви *требуют*, она становится моим долгом. Вместо того, чтобы она была действительно приобретена *мною*, она дана человеку как таковому в собственность и владение; нужно, чтобы каждый человек любил; любовь — долг и призвание человека и т. д.

Следовательно, я должен отобрать *себе* любовь и освободить ее от пут «человека».

Что первоначально было *моим*, хотя совершенно *случайно*, инстинктивно, то мне дали как собственность человека; любя, я сделался вассалом, вассалом человечества, особью человеческого рода, и, любя, поступал не как *Я*, а как *человек*, как простой представитель человеческого рода, то есть по-

человечески. Вся наша культура — не что иное как *феодалная система*, где собственность принадлежит отвлеченному человеку или человечеству, а не *мне*. Чтобы ограбить единичную личность и предоставить все «человеку», образовалось огромное *феодалное государство*. И единичная личность явилась в конце концов «закоренелым грешником».

Следует ли из этого, что я не могу и не должен принимать живого участия в жизни других людей, что *их* радости и печали, *их* благо я не должен принимать близко к сердцу? Что наслаждение, которое я им доставляю, не должно и не может быть для меня выше других моих собственных наслаждений? Наоборот! Бессмысленными наслаждениями я могу с радостью пожертвовать для увеличения *его* удовольствия, и то, что было для меня без него самым дорогим, тем я могу для него пожертвовать — моей жизнью, моим благополучием, моей свободой. Ведь это составляет мою радость и мое счастье, если я участвую в его счастье и его радости. Но собою, *собою самим* — я не жертвую для него: я останусь эгоистом и буду пользоваться им для себя. Если я для кого-нибудь жертвую всем, что без любви к нему я бы оставил себе, то это очень ясно и просто, и даже чаще случается в жизни, чем кажется. Но это доказывает только, что любовь к данному лицу сильнее говорит во мне, чем все другие страсти. Пожертвовать всеми другими страстями во имя этой одной — этому учит и христианство. Но если я и жертвую для одной страсти всеми другими, то это еще не значит, что я *жертвую* собой и тем, благодаря чему я — действительно я; я не жертвую своей собственной ценностью, своей *особенностью*. Там, где происходит нечто подобное, любовь так же пагубна, как всякая страсть, которой я слепо подчиняюсь. Если честолюбец, которого влечет честолюбие, глух к предостережениям, возникающим в спокойные мгновения, то он дошел до того, что страсть сделалась его деспотом и что у него уже нет никакой силы бороться против нее: он предал самого себя, ибо он не может более *бороться* с ней и, следовательно, не может освободиться от нее. Он одержим.

И я люблю людей не только единичных, но и всякого человека. Но я люблю их с сознанием моего эгоизма; я люблю их, ибо любовь делает *меня* счастливым; я люблю, ибо эта любовь — нечто вполне естественное для меня, ибо она мне

нравится. Я не знаю «заповеди любви». Я *сочувствую* каждому чувствующему и страдающему существу, и страдание его заставляет и меня страдать, радость его — радует и меня: я могу убить его, но не мучить. А великодушный филистер Рудольф в «Тайнах Парижа» (Э. Сю<sup>81</sup>) хочет, напротив, предать пытке злодеев, ибо они его возмущают. Мое сочувствие показывает ясно, что чувство тех, кто чувствуют, — *мое* чувство, моя *собственность*, между тем как безжалостные поступки «законников» подобны бездушию того разбойника, который отрезал или вытягивал, соответственно длине своей постели, ноги своих пленников: постель Рудольфа, по длине которой он режет, — это его понятие «добра». Чувство права, добродетели и т. д. делает бессердечным и нетерпимым. Рудольф не сочувствует нотариусу, а как раз наоборот — чувствует, «что по делам злодеям и мука»; это не сочувствие.

Вы любите людей, поэтому истязаете единичную личность, эгоиста; ваша любовь к человеку — истязание человека.

Если я вижу, что любимый человек страдает, то я сострадаю ему и не успокоюсь, пока не испробую всего, что может его утешить и ободрить; если я вижу, что он радостен, то и я радуюсь его радости. Из этого не следует, что мне причиняет горе или радость то же самое, что огорчает или радует его, что и на меня и на него одинаковые вещи производят одинаковое действие; это видно по физической боли, которую я не могу чувствовать одновременно с ним, но если у него болят зубы, то мне причиняет страдание его боль.

Но так как я не переносу вида хотя бы одной горестной морщинки на лбу любимого человека, то потому — ради себя — я сглаживаю ее поцелуем. Если бы я не любил этого человека, то это не огорчало бы меня: я хочу, чтобы *мое* горе прошло.

Имеет ли кто-нибудь или что-нибудь, что мною *не* любимо, *право* на мою любовь? Что первично — моя любовь или мое право? Родители, родственники, отечество, народ и т. д., наконец, все собратья вообще («братия, братство») утверждают, что они имеют право на мою любовь и завладевают ею. Они рассматривают ее как *их* *собственность*, а меня, если я не признаю их, как разбойника, отнимающего то, что должно достаться им, что их собственное. Я *должен* любить. Если любовь — заповедь и закон, то я должен быть приготовлен к ней

воспитанием, пропитан ею, а если я переступил ее — я должен быть наказан. Поэтому и стараются подвергнуть меня как можно более сильному «моральному влиянию», для того чтобы заставить меня любить. И нет сомнения, что можно развить в людях любовь и совратить людей в эту страсть, как и в другие страсти, например, в ненависть. Ненависть переходит из поколения в поколение только оттого, что предки одних были гвельфами, предки других — гибеллинами.

Но любовь — не заповедь, а, как и всякое другое мое чувство, моя *собственность*. *Приобретите*, то есть откупите у меня мою собственность, и я вам ее уступлю. Церковь, народ, отечество, семью и т. д., которые не сумели возбудить во мне любовь, я не обязан любить, и я сам, по своему усмотрению, устанавливаю покупную цену своей любви.

Своекорыстная любовь далека от бескорыстной, мистической или романтической. Любить можно все возможное, не только людей, но и вообще «предметы» (вино, отечество и т. д.). Но когда любовь определяется *необходимостью* и ускользает от моей власти, тогда она становится слепой и безумной; когда же в нее входит *долженствование*, то есть «предмет» становится священным для меня или я связываюсь долгом, совестью, клятвой с ней, тогда она становится романтической. И тогда не предмет существует для меня, а я для него.

Не вследствие моего чувства делается любовь помешательством, как чувство она, напротив, моя собственность, а благодаря тому, что предмет мне чужд. Религиозная любовь состоит именно в заповеди любить в любимом «святое», для бескорыстной же любви существуют *абсолютно привлекательные* предметы, за которые бьется мое сердце; таковы, например, мои собратья, супруга, родственники и т. д. Святая любовь любить святое в любимом и старается поэтому сделать из любимого святое (например, «человека»).

Любимое — это предмет, который *должен* быть мною любим. Он не оттого предмет моей любви, что я люблю его, а предмет любви сам по себе (an und für sich). Не я делаю из него предмет любви; он таков по существу, ибо то, что он стал им благодаря моему выбору, как невеста моя, ничего не изменяет, ибо, как избранный, он раз и навсегда получил «право на мою любовь», и я вечно *обязан* его любить, полюбив однажды.

Значит, он не предмет моей любви, а любви вообще: то, что *следует* любить. Он «заслуживает» любовь, это его *право*, я же *обязан* любить *его*. Моя любовь, то есть любовь, которую я ему плачу, поистине его любовь, и он принимает ее у меня как дань.

Каждая любовь, в которой есть хотя бы малейший намек на обязанность, — бескорыстная любовь, и в зависимости от размеров ее она становится одержимостью. Кто считает, что он *должен* что-либо предмету своей любви, тот религиозен или романтик.

Семейная любовь, например, к которой обычно относятся с «благоговением», — религиозная любовь; любовь к отечеству, которую проповедают как «патриотизм» — тоже религиозная любовь. Все виды романтической любви вращаются в том же кругу: всюду лицемерие или, скорее, самообман «бескорыстной любви», интерес к объекту ради самого объекта, а не ради меня и единственно ради меня.

Религиозная или романтическая любовь отличается от чувственной любви, конечно, различными предметами любви, но не различием нашего отношения к ним. В этом смысле и та, и другая — помешательство; в первом же предмет чувственной любви мирской, а в религиозной любви — священный. Господство предмета надо мной в обоих случаях то же самое; разница только в том, что в одном случае оно чувственного характера, в другом — духовного (призрачного). Моей собственной делается любовь только тогда, когда она состоит в безусловно своекорыстном и эгоистическом интересе, и, следовательно, предмет моей любви действительно мой *предмет*, или моя собственность. Но моей собственности я ничего не должен, и я не имею обязанностей к ней; не имею ведь я обязанностей по отношению к моему глазу: если же я оберегаю его со всевозможной заботливостью, то исключительно ради самого себя.

В любви не было недостатка не только в христианской эре, но и в древности; бог любви (Эрос) старше Бога любви. Но мистическая одержимость — уже продукт нового времени.

Одержимость в любви заключается в отчужденности предмета, или в моей беспомощности перед его отчужденностью и мощью. Для эгоиста нет ничего настолько высокого, чтобы он унился перед ним, нет ничего настолько самостоятельного, чтобы он жил ради него, нет ничего святого, чтобы он по-

жертвовал собой для него. Любовь эгоиста проистекает из своекорыстия, течет по руслу своекорыстия и впадает вновь в своекорыстие.

Может ли это еще назваться любовью? Если вам известно какое-нибудь другое слово, то изберите его и употребляйте; тогда и сладкое слово «любовь» пусть увянет с умирающим миром! Я по крайней мере не нахожу ни одного подходящего слова на нашем *христианском* языке и остаюсь поэтом при старом; я «люблю» свой предмет — свою собственность.

Я храню любовь только как одно из своих чувств, но как власть надо мной, как божественную мощь (Фейербах), как страсть, от которой я не должен уйти, как религиозный и нравственный долг, — я ее презираю. Будучи моим чувством, оно — *мое*; как основоположение, которому я посвящаю мою душу и ее «заклинаю», она — властительница и *божественна*, как ненависть — дьявольска; оба стоят друг друга. Короче говоря, эгоистическая любовь, то есть моя любовь, — не «священная любовь» и не мирская, ни божественная, ни дьявольская.

«Любовь, ограниченная верой, — не истинная любовь. Единственное ограничение, не противоречащее сущности любви, это самоограничение любви разумом, умом. Любовь, отрицающая последовательность и законы рассудка, — теоретически ложная, практически гибельная\*. Итак, любовь по своей сути *разумна*! Так думает Фейербах, а в глазах верующего любовь по существу — *верующая*. Первый борется с *неразумной*, второй с *неверующей* любовью. Признают ли они оба любовь также, когда она неразумная и неверующая? Они не осмеливаются сказать, что неразумная или неверующая любовь — бессмыслица, не любовь, как и не осмеливаются сказать, что неразумные слезы или слезы без веры — не слезы. Но если и неразумная и т. п. любовь считается любовью и если она не достойна человека, то из этого просто следует вот что: любовь не есть самое высшее, ибо высшее — это разум или вера. Ведь любить может и неразумный, и неверующий человек. Но только тогда любовь имеет ценность, когда она — любовь разумного или верующего человека. Если Фейербах называет разумность любви ее «самоограничением», то это иллюзия; с таким же правом

\* Фейербах Л. Сущность христианства. (М.: Мысль, 1965, с. 396.— *Ред.*)



мог бы и верующий человек называть и веру «самоограничением». Неразумная любовь не «ложная» и не «гибельная»; она остается любовью.

Требуется, чтобы я *усвоил определенное чувство* по отношению к миру, в особенности по отношению к людям, и чтобы это чувство, в данном случае *любовь*, я питал ко всем и всем бы «шел навстречу». Конечно, в этом заключается большой произвол и самоопределение, чем если бы я допустил, чтобы мир влиял на меня всевозможными ощущениями и если бы отдал себя во власть самых разнообразных и случайных впечатлений. Я подхожу к миру уже с предвзятым чувством, как бы с предвзвешенным и предвзятым мнением; я заранее определил, как я отнесусь к нему, и, несмотря на всевозможные воздействия со стороны окружающего мира, я мыслю и чувствую так, как решил чувствовать и мыслить. Против господства мира надо мной я обезопасил себя принципом любви и что бы ни произошло, я — люблю. Уродливое, например, производит на меня отвратительное впечатление; но, решив все любить, я преодолеваю это впечатление, как и всякую другую антипатию.

Но чувство, к которому я априори предопределил и приговорил себя, — чувство *ограниченное*, ибо оно предустановлено, и я сам не могу от него избавиться. Будучи предвзятым, оно *предвзвешенное*. Не я проявляю себя по отношению к миру, а проявляется моя любовь. Хотя мир не господствует надо мною, но тем неотвратимее властвует надо мной дух *любви*. Я преодолел мир, чтобы стать рабом этого духа.

Раньше я сказал: я люблю мир. Теперь я прибавляю: я не люблю его, ибо я его *разрушаю*, как разрушаю я и самого себя; *я его разлагаю*. Я не ограничиваюсь одним только чувствованием, а даю полную волю всем, присущим мне. Почему не высказать это со всей резкостью! Да, я *пользуюсь* миром и людьми! При этом я всецело отдаюсь всякому впечатлению, но ни одно не владеет мною всецело. Я могу любить, любить всею душою, во мне может гореть сжигающее пламя страсти, и все же я принимаю любимого человека только как *пищу* для моей страсти, пищу, которая никогда не может исчерпаться. Все мои заботы о нем относятся только к *предмету моей любви*, только к нему, в котором *нуждается* моя любовь, только к нему, «горячо любимому». Как безразличен был бы он для меня, если

бы я его не любил! Я питаю им лишь мою любовь, только для этого *потребляю* я его; я *наслаждаюсь* им.

Возьмем другой близкий пример. Я вижу, что люди окружены толпой призраков и живут в темном суеверии. Если я стараюсь, насколько у меня есть сил, пролить свет в эту ночную мглу, то разве я это делаю из любви к ним? Разве я пишу из любви к людям? Нет, я пишу, потому что хочу дать бытие *моим* мыслям, и если бы даже я предвидел, что эти мысли смутят ваш покой и ваш мир, если бы я предвидел, что из этих семян вырастут кровавые войны и мои мысли будут виной гибели многих поколений, — то все-таки я сеял бы эти семена. Делайте из этого, что хотите и что можете; это — ваше дело, и оно меня не тревожит. Быть может, мои мысли принесут вам только огорчения, борьбу и смерть, и лишь очень немногие испытают от них радость. Если бы я заботился о вашем благе, я поступил бы, как церковь, которая отбирает у мирян Библию, или как христианские правительства, считающие своим священным долгом «оберегать людей от злонамеренных книг».

Но не ради вас, даже не ради истины высказываю я то, что думаю. Нет!

Я пою, как птица,  
Что живет среди ветвей;  
И песня, рвущаяся из груди,  
Достаточная мне награда.

Я пою — потому что я певец. Вами же я *пользуюсь*, потому что мне нужны уши.

Когда мир становится мне поперек дороги — а он всюду заграждает мне путь, — тогда я уничтожаю его, чтобы утолить им голод своего эгоизма. Ты для меня — не что иное как моя пища, точно так же, как и я для тебя. Между нами существует только одно отношение: отношение *пригодности*, полезности, пользы. Друг другу мы ничего не должны, ибо то, что я как будто бы должен тебе, — то, в крайнем случае, долг мой по отношению к самому себе. Если для того, чтобы тебя развеселить, я улыбаюсь, то ведь это *мне* нужна твоя веселость, и мое лицо служит *моим* желаниям; тем же тысячам остальных людей, которых я не хочу развеселить, я не улыбнусь.

Для той любви, которая покоится на «сущности человека» и которая ложилась на нас в церковную, или нравственную, эпоху тяжким бременем в виде «заповеди», нужно специальное воспитание. Рассмотрим здесь по крайней мере на одном примере, с эгоистической точки зрения, как действует «моральное влияние» — этот главнейший фактор нашего воспитания — на общение людей.

Те, кто нас воспитывают, заботливо стараются отучить нас с детства от лжи и вбить в нас правило: нужно всегда говорить правду. Если бы в основу этого правила положили своекорыстие, то всякий легко понял бы, что он теряет доверие, которое хочет возбудить в людях к себе, когда лжет, и что поговорка: «Раз солгал, а навеки лгуном стал» — вполне соответствует истине. Но в то же время он почувствовал бы, что следует раскрывать правду только тем, кому, по его суждению, следует знать ее. Если шпион проникает во вражеский лагерь и его спрашивают, кто он, то спрашивающим, конечно, следует осведомиться об его имени; но переодетый шпион не дает им права узнать от него истину, он отвечает им что вздумается, но не правду. И все-таки мораль предписывает: «Не лги!». Мораль дает право тем, кто спрашивают, ждать в ответ истину; но я не даю им этого права, а признаю только то право, которое дано мною. Другой пример: в собрание революционеров врывается полиция и требует, чтобы ей назвали имя оратора. Всякому известно, что полиция вообще имеет право так поступать. Но не по отношению к *революционеру*, ее врагу. Он говорит ей ложное имя и — обманывает ее. Опять-таки и полиция не так глупа, чтобы поверить в любовь к истине у своего врага: она «наводит справки», разузнает настоящее имя этого человека. Государство относится всюду с подозрением к лицам, в которых видит своих врагов: оно непременно требует «свидетельства о личности», и кто не может предъявить его, тот попадает в когти его дознания. Государство не верит и не доверяет отдельным людям и становится с ними на почву *взаимного недоверия*: оно только тогда доверяет мне, когда *убедилось* в правдивости моих показаний, и для этого у него часто остается одно только средство, а именно — присяга.

Как ясно видно именно из этого, что государство не рассчитывает на нашу любовь к истине и на нашу правдивость,

а считается только с нашим *интересом*, с нашей корыстью; оно полагается на то, что мы не захотим пойти против Бога, совершить лжеприсягу.

Представьте же себе теперь французского революционера 1788 года, произнесшего в кругу друзей знаменитые слова: «Пока последний король не будет висеть на кишке последнего попа, до тех пор не наступит мир на земле». Тогда еще вся власть была в руках короля, и если бы об этой фразе случайно узнали, то хотя нельзя было выставить свидетелей, все же от обвиняемого потребовали бы признания. Должен ли он признаться или нет? Если будет отрицать — он солжет, если сознается, то поступит правдиво и за это его повесят. Если для него выше всего истина, то тогда пусть умирает. Но только жалкий поэт мог написать трагедию на тему его смерти, ибо что за интерес видеть, как погибает человек из трусости? Если бы у него хватило смелости не быть рабом истины и откровенности, то он бы поставил вопрос так: для чего моим судьям знать, о чем я говорил среди друзей? Если бы я *хотел*, чтобы они это знали, то я сказал бы им это совершенно так же, как и своим друзьям. Я не хочу, чтобы они знали. Они насильно вторгаются в мое доверие, но я не уполномочил их на это и вовсе не хочу сделать их своими доверенными; они *хотят* узнать то, что я *хочу* скрыть. Подойдите же ко мне вы, желающие сломить мою волю своей волей, и испытайте ваше искусство. Вы можете истерзать меня пыткой, можете угрожать мне адом и вечным проклятием, ослабить меня до того, что я дам вам ложную клятву, — но истины вы из меня не выжмете, ибо я *хочу* вас обмануть, так как не давал вам права на мою искренность. Пусть смотрит на меня с угрозой Бог, «который есть истина», пусть мне ложь бесконечно противна, все же я имею *мужество* солгать, и если бы даже мне стала жизнь невмочь и ничто не представлялось бы мне столь желательным, как топор вашего палача, — все же этой радости я вам не доставляю: не стану рабом истины, которого бы своим поповским искусством довели до предательства собственной *воли*. Когда я произносил те слова, я хотел, чтобы вы о них ничего не узнали; эту же волю я утверждаю и теперь, и проклятие лжи меня не страшит.

Сигизмунд<sup>82</sup> не оттого жалкий негодяй, что он не сдержал своего княжеского слова; напротив, он был негодяй, потому и

изменил слову; если бы он и сдержал его, то все равно остался бы негодяем. Лютер, влекомый высшей силой, нарушил свой монашеский обет; он сделал это во имя Бога. Оба нарушили присягу, как одержимые: Сигизмунд потому, что хотел казаться *искренним* поборником божественной *истины*, то есть истинной веры, истинно католической; Лютер для того, чтобы искренне, телом и душой, засвидетельствовать истину Евангелия. Оба стали клятвопреступниками, чтобы быть искренними по отношению к «высшей истине». Только первого освободили попы, второй же сам освободился. Но оба следовали, собственно, словам апостола: «Ты солгал Богу, а не человеку». Они солгали людям, перед лицом всего мира нарушили присягу для того, чтобы не солгать Богу, а служить ему. Таким образом, они показывают нам, как нужно держать знамя истины перед людьми. Во имя Бога и во славу его... клятвопреступление, ложь, нарушенное княжеское слово!

Но что, если бы мы несколько изменили дело и написали бы: клятвопреступление и ложь — *ради меня*! Не значило ли бы это сделаться адвокатом всякой низости и подлости? Быть может, но ведь то же самое делается «во имя Бога». Ибо разве не проделывались всякого рода низости во славу Божию, не воздвигались эшафоты, не горели костры? Разве еще до сих пор не подавляют религиозным воспитанием всякое проявление свободной мысли у детей с самого нежного возраста? Во имя кого вселяют всюду отупение и мрак? Разве не нарушают обеты во имя Бога, и не стараются ли все миссионеры и попы совратить евреев, язычников, протестантов или католиков и заставить их изменить вере их отцов, все — ради Него? Почему же нельзя, чтобы все это делалось *ради меня*? Но что значит «*ради меня*»? Прежде всего думают при этом о «презренной выгоде». Но тот, кто действует из любви к презренной выгоде, тот заботится, конечно, о себе, так как вообще все делается ради себя, включая и все, что делается во славу Божию; но тогда он — раб выгоды, не стоит выше выгоды, принадлежит выгоде, денежному мешку, а не себе, не своему Я. Человек, которым овладела страсть к *наживе*, должен следовать повелениям своего *господина*, и если когда-нибудь в нем и проявится слабость уступчивости, то это будет только исключением, таким же, как те случаи, когда благочестиво верующие покида

ют пути «господни», соблазненные дьяволом. Итак, корыстный человек — не человек, принадлежащий самому себе, а раб, и делает все не ради себя самого, а ради своего господина,— совершенно так же, как и богобоязненные люди.

Знаменито то клятвопреступление, которое совершил Франциск I<sup>83</sup> по отношению к Карлу V. Давая клятву, Франциск взял ее назад и не тогда уже, когда он зрело обсудил все происшедшее, а в момент произнесения клятвы — мысленно и посредством протеста, подписанного его советниками. Франциск, следовательно, совершил предумышленное клятвопреступление. Франциск ничего не имел против того, чтобы дать выкуп за свое освобождение, но цена, назначенная Карлом, казалась ему слишком высокой и несправедливой. Если Карл поступил, как скряга, желая получить как можно больше, то Франциск поступил, как нищий, торгуясь и желая заплатить за свое освобождение как можно более низкую сумму. Позднейшие же его деяния, в том числе и еще одно клятвопреступление, показывают ясно, насколько он был одержим духом мелочного торгашества, который сделал из него нищенствующего обманщика. Однако что сказать по поводу упрека в клятвопреступлении? Прежде всего опять-таки то, что не клятвопреступление опозорило его, а его скряжничество; что он заслуживал презрения, но не за клятвопреступление, а за то, что он был презренный человек. А на клятвопреступление Франциска как таковое следует смотреть иначе. Можно было бы сказать, что Франциск не оправдал доверия, которое возлагал на него Карл, освобождая его. Однако же если бы Карл действительно доверял ему, то назначил бы такую цену, за которую стоило его отпустить, и затем, освободив его, ждал бы выкупа. Карл не питал такого доверия, а надеялся только на беспомощность и доверчивость Франциска, которые не позволили бы ему совершить клятвопреступление: но Франциск разочаровал его в этом. Карл думал, что посредством присяги обезопасил себя от своего врага, и как раз этим и освободил его от всяких обязательств. Карл думал, что король Франциск глуп и очень совестлив, и рассчитывал, не доверяя Франциску, только на глупость его, то есть на совестливость: он выпустил его из мадридской темницы только для того, чтобы тем вернее держать его в темнице совестливости, в этой огромной тюрьме, построенной религией вокруг

человеческого духа. Он отослал его, закованного в невидимые оковы, во Францию, и нечего удивляться, что Франциск бежал из нее и распилил свои оковы. Никто бы не винил его, если бы он тайно бежал из Мадрида, ибо он был там во власти врага; но каждый добрый христианин скорбит о том, что он попытался уйти и из оков Бога. (Лишь позже папа освободил его от его клятвы).

Презренно не оправдать доверия, которое мы добровольно вызвали; но эгоисту не стыдно обмануть надежды всякого, кто захочет захватить нас в свою власть посредством клятвы, не стыдно заставить его потерпеть страшнейшую неудачу в его хитрости и недоверии. Если ты меня хотел связать, так узнай теперь, что твои оковы я сумею разбить.

Вопрос в том, дал ли я право на доверие. Если преследующие моего друга спрашивают меня, куда он бежал, то я, конечно, наведу их на ложный путь. Почему он спрашивает как раз меня, друга преследуемого? Чтобы не быть лживым, изменившим другом, я предпочитаю быть лживым по отношению к другу. Конечно, я мог бы из мужественной совестливости сказать: я не хочу отвечать на это (так решает этот случай Фихте); но этим я спасу любовь к истине, а для друга... ничего не сделаю, ибо если я не введу врага в обман, то он может случайно напасть на верный путь. Моя любовь к истине выдала бы друга, ибо она воспрепятствовала бы мне сказать мужественную ложь. Для кого истина — идол, нечто святое, тот должен перед ней *преклониться*, тот не смеет идти наперекор ее требованиям, не смеет мужественно сопротивляться; короче, он должен отказаться от *геройской лжи*. Ибо для лжи надо не меньше мужества, чем для истины. Этого мужества большею частью не хватает юношам, они предпочитают сознаться в правде и пойти за это на плаху, чем уничтожить дерзкой ложью мощь врагов. Для них истина «священна», а священное требует всегда и всюду слепого преклонения, подчинения и жертв. Если вы не дерзки, не высмеиваете святое, то вы кротки и становитесь слугами вашей святыни. Стоит бросить вам несколько зернышек истины в западню, как вы наверняка начнете клевать их и... глупцы попались. Вы не хотите лгать? Так погибайте же жертвами истины и становитесь мучениками. Мучениками за что? За себя, за свою индивидуальность? Нет, за вашу богиню —

истину. Вы знаете только два рода *службы*, только двух слуг: слуг истины и слуг лжи. Так служите же истине во имя Господне!

Иные тоже служат истине, но «в меру» и делают большое различие между простой ложью и ложью под присягой. Разницы, однако, тут нет, ибо присяга — только сильно подкрепленное показание. Вы считаете себя вправе лгать, если вы только не присягнули. Кто хочет быть последовательным, тот должен, однако, и так же строго осуждать и проклинать простую ложь, как и ложную клятву. Но в морали сохранился старый спорный пункт, который обсуждается обычно под названием «лжи по необходимости». Но, если быть последовательным, нельзя, признавая такого рода ложь, отрицать «присягу по необходимости». Если я оправдываю мою ложь, как совершенную по необходимости, то я не должен быть малодушным и отвергать эту законную ложь, лишив себя наиболее сильного подтверждения ее. Если я что-либо делаю, так почему же не совершать дела до конца и безо всяких оговорок (*reservatio mentalis*)? Если уж лгать, так лгать полностью, вполне сознательно, в полную силу. Будучи шпионом, я должен был бы клясться врагам в каждом своем ложном показании: раз я решил их обмануть, я не должен стать вдруг трусливым и нерешительным по отношению к присяге. Иначе я не способен быть лжецом и шпионом и не должен быть им: ведь я дал бы добровольно в руки врагов средство меня поймать.

Но и государство боится присяги по необходимости и не допускает поэтому обвиняемого к присяге. Но вы не оправдываете страх государства; вы лжете, но не присягаете фальшиво. Если вы совершаете, например, какое-нибудь благодеяние, но так, чтобы об этом ничего не знал благодетельствованный вами, а последний все же догадывается, то вы в ответ на его предположения отпираетесь всеми силами; если же он все-таки настаивает, то вы говорите: «Уверю вас, нет!». Но если бы дело дошло до клятвы, то вы бы отказались поклясться, ибо из страха перед святым вы никогда не доходите до конца. *Против* святого у вас нет *собственной воли*. Вы лжете «в меру», так же, как вы «в меру» свободны, «в меру» религиозны (духовенство не должно «переступать пределы», о чем теперь ведется вздорный спор между университетом и церковью), «в меру»



монархичны (вы хотите ограниченного конституцией, основными государственными законами монарха). Все чтобы было в меру — тепловатое, а не горячее и не холодное; наполовину Божеское, наполовину дьявольское.

В одном из университетов студенты условились считать каждое честное слово, которое они должны давать «университетскому судье», несуществующим и абсолютно с ним не считаться. Они видели в требовании честного слова западню и решили, что единственное средство защиты — не придавать никакого значения своему вынужденному слову. Если кто-либо нарушил слово по отношению к студенту же, он считался бесчестным, а кто совершал такой же поступок по отношению к судье, тот высмеивал в кругу своих товарищей обманутого судью, воображавшего, что слово, данное другу, и слово — врагу, имеют одну и ту же ценность. Не теория, а практическая необходимость научила там студентов поступать так, ибо в противном случае им пришлось бы изменять своим товарищам. Так как средство оказалось практичным, то оно перешло в теорию. Честное слово, присяга имеет значение лишь по отношению к тому, кому я даю право их получить; но кто меня вынуждает, тот получает только вынужденное, то есть *вражеское* слово, слово врага, верить которому нет никакого основания, ибо враг не дает нам на это права.

Впрочем, сами государственные суды не признают нерушимость присяги. Ибо если бы я и поклялся привлеченному к судебной ответственности ничего не говорить против него, то, несмотря на связывающую силу клятвы, суд потребовал бы показаний у меня, если бы же я отказался их давать, меня засадили бы в тюрьму, где я сидел бы, пока не нарушил бы клятву. Суд «освобождает меня от моей клятвы» — как это великодушно! Если кто-нибудь может освободить меня от исполнения данной клятвы, то я первый имею право это сделать.

Как курьез и напоминание о том, какие бывают клятвы, я приведу клятву, которую должны были дать императору Павлу освобожденные им из плена поляки (Костюшко, Потоцкий, Немцевич)<sup>84</sup>. «Мы клянемся не только хранить веру и повиновение государю императору, но и проливать нашу кровь для его славы. Мы клянемся все открывать, если мы когда-либо узнаем об опасности, угрожающей его личности или его государству. Мы

заявляем, наконец, что, в каком бы месте на земле мы ни находились, единого слова императора достаточно, чтобы мы все покинули и немедленно явились к нему».

---

Есть одна область, в которой, как кажется, принцип эгоизма восторжествовал над принципом любви и нуждается только в твердом и уверенном сознании полного права на победу. Эта область — спекуляция в ее двояком проявлении: в мышлении и в торговле. Мысль человека работает, не справляясь с последствиями своих выводов, и люди спекулируют, невзирая на вред, который могут принести многим их предприятия. Но когда нужно быть последовательным до конца, когда должен быть сброшен последний остаток религиозности, романтизма или «человечности», тогда вновь пробуждается религиозная совесть и опять *обращаются* хотя бы в «человечность». Жадный спекулянт бросает несколько грошей в кружку для бедных и «делает добро», смелый мыслитель утешает себя тем, что он трудится для процветания человеческого рода и что его разрушение «принесет пользу» человечеству или же, наконец, что он «служит идее»; человечество, идея для него то не что, о чем он должен сказать: оно выше меня.

До сих пор люди мыслили и действовали во имя Божие. Те, которые в течение шести дней в неделю топтали все ногами для своекорыстных интересов, приносили на седьмой день жертву Господу, а те, которые разрушали беспощадным мышлением тысячи «добрых дел», поступали так все же во имя какого-нибудь другого «доброго дела» и должны были думать не только о себе, но и о другом, кому и принесло пользу их личное самопопечение о народе, человечестве и т. п. Это «другое», однако, существо, стоящее над ними, высшее существо, или сущность, и потому я говорю: они трудятся во имя Божие.

Поэтому я могу также сказать, что коренная основа их действий — *любовь*. Но не добровольная любовь, не их собственная, а любовь как налог, принадлежащая высшему существу, короче, не эгоистическая, а религиозная любовь, вытекающая из того заблуждения, будто бы они *должны* платить дань любви, то есть что они не смеют быть эгоистами.

Если мы стремимся освободить мир от того, что делает его

несвободным, то мы хотим этого не ради него, а ради нас самих, ибо так как мы не искупители мира по профессии и из «любви», то мы хотим только отнять его у других. Мы хотим, чтобы он *сделался нашей собственностью*, мы хотим, чтобы он не был в крепостной зависимости ни от Бога (церкви), ни от закона (государства), а стал *нашей собственностью*. Поэтому мы стараемся захватить его и хотим остановить действие той силы, которую он обращает против нас, тем, что мы идем ей навстречу и, когда она нам принадлежит, «предаемся» ей. Когда мир *наш*, то он употребляет уже силу не *против* нас, а *для* нас. Мой эгоизм заинтересован в освобождении мира, потому что освобожденный мир станет моей собственностью.

Первобытное состояние человека не обособленность или одиночество, а общественность. Наше существование начинается теснейшей связью, ибо еще до того, как дышим, мы уже живем в утробе матери; едва увидев свет, мы опять на груди человека, его любовь укачивает нас, ведет на помочах и связывает нас с собой тысячью уз. Общество — наше *природное состояние*. Поэтому, чем более мы познаем себя самих, тем более разрушается эта теснейшая до того связь, и разложение первоначального общества делается все более явным. Если мать хочет, чтобы ребенок, которого она выносила, был подле нее, она должна пойти за ним на улицу, где он играет со своими товарищами. Ребенок предпочитает *общение* с подобными ему *обществу*, в которое он, быть может, не вошел даже, а в котором только родился.

Разложение *общества* есть *общение*, союз или *ассоциация*. Конечно, и из союза может возникнуть общество, но только так, как из мысли рождается навязчивая идея: это происходит тогда, когда мысль лишается энергии мышления, этого непрерывного уничтожения всех застывающих мыслей. Если союз выкристаллизовался в общество, то он перестал быть ассоциацией, ибо ассоциация есть непрерывное соединение; он остановился в своем течении, выродился в нечто окаменелое, он *мертв*, как союз, труп союза или ассоциации, то есть он — общество, община. Наиболее ясным примером служит *партия*.

Что какое-нибудь общество, например, государство, ограничивает мою *свободу*, это меня мало возмущает. Ибо все равно меня ограничивают всякого рода власти, каждый более

сильный, даже каждый мой сосед, и будь я самодержец всей России, — все-таки не пользовался бы абсолютной свободой. Но *особенность* свою я не отдам, а именно эту особенность хочет похитить всякое общество, именно она и должна подчиниться его власти.

Хотя общество, к которому я принадлежу, отнимает у меня многие свободы, но зато оно дает мне другие свободы. Нет беды и в том, что я сам себя лишаю той или иной свободы (например, посредством заключения контракта). Но зато я ревниво буду следить за моей особенностью. Каждая община в зависимости от власти, которой она располагает, имеет более или менее ясно выраженную склонность стать для своих членов *авторитетом* и оставить им *пределы*: она требует и должна требовать, чтобы они были в известных пределах ее «подданными», она существует только благодаря их *подданству*. При этом вовсе не исключается известная степень терпимости; наоборот, общество с удовольствием предпримет исправления, будет приветствовать указания и порицания, поскольку эти последние содействуют его благу. Но порицание должно быть «благонамеренным», оно не должно быть «дерзким и непочтительным», одним словом, сущность общества должна оставаться неприкосновенной и священной. Общество требует, чтобы члены его не становились *над ним*, не возвышались над его духом, а оставались в «пределах законности», то есть позволяли бы себе столько, сколько позволяют им общество и его законы.

Глубокая разница в том, ограничивается ли обществом моя свобода или моя собственность. В первом случае это — *ассоциация, соглашение, союз*, но если общество угрожает гибелью моей особенности, оно — *власть для себя, власть надо мною*, нечто недостижимое для меня; я могу ему поклоняться, молиться, могу чтить и уважать его, но не могу одолеть, потреблять его, потому что я *смиряюсь*. Оно существует благодаря моему *самоотречению*, моему *самоотрицанию*, моему малодушию, именуемым *смирением*. Мое смирение придает ему мужество, мое подчинение — источник его господства.

По отношению к *свободе* между государством и союзом нет существенной разницы. Союз не может ни создаться, ни существовать, не ограничивая свободу всякими способами; государство же может допустить неограниченную свободу. Ограниче-

ние свободы повсюду неотвратимо, ибо от всего нельзя *освободиться*: нельзя летать, как птица, только потому, что хочется летать, ибо от собственного веса освободиться нельзя; нельзя оставаться сколько угодно под водою, как рыба, ибо нельзя обойтись без воздуха, и нельзя освободиться от этой необходимой потребности и т. д.

Религия, в особенности христианство, мучила людей требованием осуществлять неестественное и бессмысленное; прямым следствием религиозной экзальтации и сумасбродства следует считать то, что наконец и *сама свобода, абсолютная свобода*, возведена в идеал, и таким образом ясно обнаружилась нелепость невозможного. Конечно, союз представит большую свободу — что, конечно, можно рассматривать как «новую свободу», — ибо благодаря ему исчезнет свойственное государству и обществу принуждение, но в нем будет еще достаточно несвободы и принуждения. Ибо цель союза не есть свобода, которой он жертвует во имя особенности, а только именно эта особенность. По отношению к этой последней различие между государством и союзом очень велико. Государство — враг и убийца *особенности*, союз же — дитя и сотрудник ее; государство — дух, который хочет, чтобы перед ним преклонялись в духе и в истине; союз — мое создание, мое *произведение*. Государство — властелин моего духа, который требует веры и предписывает мне символ веры — символ веры законности; оно действует на меня моральным влиянием, господствует над моим духом, изгоняет мое Я, чтобы поставить себя как «мое истинное Я» на его место, короче, государство священо, и в сравнении со мной, единичным человеком, оно — истинный человек, дух, призрак. Союз же — мое собственное творение, мое создание; он не священен, он не духовная власть над моим духом, как и всякая ассоциация, какого бы рода она ни была, не представляет собой власти. Так как я не раб своих убеждений, а *без всяких гарантий* подвергаю их постоянной критике и не ручаюсь за их сохранность, так, и даже еще менее, я не обязуюсь на будущее перед союзом, не предаю ему свою душу, как дьяволу или государству, или всякому другому духовному авторитету, я буду всегда *больше*, чем государство, церковь, Бог и т. п., а следовательно, и бесконечно больше, чем союз.

Общество, которое хочет создать коммунизм, по-видимо-

му, ближе всего приближается к *ассоциации*. Оно должно иметь целью «благо всех», именно всех, восклицает бесчисленное множество раз Вейтлинг,— всех! Получается впечатление, будто действительно никто не будет обойден. Но какое же это будет благо? Разве существует только одно благо для всех, и разве всем одинаково хорошо при одном и том же? Если так, то речь идет об «истинном благе». Но не приходим ли мы здесь к тому, с чего начинаются религия и ее насильственное господство? Христианство говорит: не обращайтесь на бренное и преходящее, ищите ваше истинное благо, «сделайтесь» благочестивыми христианами: быть христианином — вот истинное благо. Оно — истинное благо «всех», ибо оно — благо *человека* как такового (то есть призрака). Однако благо всех должно обязательно быть и *моим*, и *твоим* благом. Но если я и ты не считаем то благо *нашим* благом, позаботятся ли тогда о том, чтобы мы чувствовали себя хорошо? Наоборот, общество предписывает, признает одно какое-нибудь благо истинным, например, честно заработанное трудом наслаждение, а если предпочитаешь наслаждение ленью, наслаждение без труда, то общество, заботящееся о «благе всех», не будет стараться удовлетворить тебя. Провозглашая благо всех, коммунизм уничтожает благополучие всех тех, которые до того жили рентой и, вероятно, чувствовали себя при этом лучше, чем при строгом распределении рабочих часов, которое предлагает Вейтлинг. Он утверждает поэтому, что при благополучии тысяч нельзя осуществить благополучие миллионов и что первые должны отказаться от *своих* преимуществ «во имя общего блага». Нет, нечего требовать от людей, чтобы они пожертвовали своим благом во имя общего, ибо это христианское требование ни к чему не приведет; они лучше поймут как раз противоположное: не позволять никому вырвать у них их *собственное* благо и стараться его укрепить. Они тогда сами придут к тому убеждению, что для того, чтобы лучше всего сохранить свое благо, нужно объединиться, то есть «пожертвовать частью своей свободы», но не ради блага всех, а ради их собственного блага. Как можно призывать опять к самопожертвованию и самоотрицающей любви? Ведь они уже потеряли все свое обаяние, так как после целых тысячелетий своего господства создали в результате нищету. Зачем до сих пор пребывать в бесплодной

надежде, что самопожертвование приведет нас к лучшим временам, почему не надеяться лучше на *захват*? Благо придет не от дающих, дарящих, любвеобильных, а *от берущих*, присваивающих (узурпаторов), захватывающих в собственность. Коммунизм и — сознательно или бессознательно — клевещущий на эгоизм гуманизм все еще рассчитывают на *любовь*.

Если жизнь в общине станет потребностью человека и если он найдет, что она помогает ему осуществлять свои цели, то она весьма скоро начнет предписывать ему свои законы, законы общества, ибо она сделается его принципом. Принцип людей становится верховной властью над ними, их высшей сущностью, их Богом, и как таковой — законодателем. Коммунизм строго следует этому принципу, и христианство — религия общества, ибо любовь, как верно сказал Фейербах, хотя и не понимая этого в точности, — сущность людей, то есть сущность общества или общественного (коммунистического) человека. Всякая религия — культ общественности, принцип общества, который господствует над общественным (коммунистическим) человеком; ведь Бог — не Бог какого-нибудь исключительного я, а всегда какого-нибудь общества или общины, «семьи», (лары<sup>85</sup>, пенаты<sup>86</sup>), какого-нибудь «народа» (национальный Бог) или «всех людей» («он — отец всех людей»).

Таким образом, только тогда удастся вырвать с корнем религию, когда будет сметено *общество* и все, что вытекает из его принципа. Но как раз в коммунизме этот принцип дойдет до своего кульминационного пункта, ибо в нем все должно стать общим для достижения «равенства». Когда будет достигнуто это «равенство», тогда придет и свобода. Но чья свобода? Свобода *общества*! Общество станет тогда всем во всем, а люди будут существовать только «друг для друга». Это будет торжеством «любвеобильного государства».

Но лучше уж буду я зависеть от своекорыстия людей, чем от их «услуг из любви», от их милосердия, сожаления и т. д. Своекорыстие требует *взаимности* (что ты мне дашь, то и я тебе), ничего не делает «*даром*», его можно склонить на свою сторону и *купить*. Но как приобрести «услугу из любви»? Все зависит от случая, имею ли я дело с «любвеобильным человеком» или нет. Услугу любвеобильного человека я могу *выпросить*, как милостыню, или своим бедствен-

ным положением, нищетою, словом, своими *страданиями*. Что я могу ему предложить взамен его помощи? Ничего! Я должен принять ее — как подарок. Любовь *не оплачивается*, или, вернее, любовь может быть оплачена только взаимной любовью («одна любезность стоит другой»). Какой скудостью и каким нищенством надо обладать, чтобы из года в год принимать подачки, не оказывая взаимной услуги, как вынуждены делать бедные поденщики. Что может сделать для дарящего принимающий несколько копеек, в которых заключается все его богатство? Поденщику, вероятно, было бы лучше, если бы вообще не существовало ни «благодетелей», ни их законов, ни их учреждений и т. д., за которые он же должен еще платить. И при всем этом бедняга *любит* своего господина.

Нет, община как «цель» прежней истории невозможна. Освободимся лучше от лицемерия перед общиной и признаем, что если мы равны как люди, то мы не равны, потому что мы не люди. Мы равны *только в идее*, только тогда, когда «мы» являемся абстракцией, но не в действительности, не как существа во плоти. Я — я, и ты тоже я, но я не это воображаемое я, а вот *это*, действительное я. Но «я», равное всем, — только моя *идея*, только моя *мысль*. Я — человек, ты — тоже человек, но «человек» — только мысль, всеобщность. Ни я, ни ты не можем быть определены словесно, ибо мы *не выразимы*; только *мысли* могут быть выражены в словах, и только в словах они существуют.

Поэтому будем стремиться не к общей жизни, а к *частности*. Не будем более искать самую всеобъемлющую общину, «человеческое общество», а начнем искать в других средства и органы, которые составляют нашу *собственность*! В дереве, в животном мы не усматриваем подобных и равных нам, и гипотеза, будто все другие люди — *нам подобные*, создана лицемерием. Нет никого *мне подобного*, ибо всякого и всякое я рассматриваю как свою собственность. На это мне отвечают, что я должен быть человеком среди «ближних» моих («Еврейский вопрос», 60), что я должен «уважать» в них своих ближних. Но для меня нет объекта для почитания и уважения, и «ближний» мой, как и все прочее, рассматривается мной как *предмет*, к которому я могу чувствовать симпатию, но могу ее



и не чувствовать — как интересный или неинтересный предмет, как пригодный или непригодный субъект.

И если я могу его использовать, то я, конечно, сговариваюсь с ним и вступаю с ним в соглашение для того, чтобы усилить *мою силу*, и общими усилиями мы достигаем большего, чем каждый из нас отдельно. В такой общности я вижу исключительно умножение своей силы, и пока она будет служить этой цели, до тех пор я сумею ею пользоваться. Но тогда она — союз.

Союз (ассоциация) не держится ни на естественных, ни на духовных узах, и он — ни естественное, ни духовное общество. Ни *кровь*, ни *вера* (то есть дух) не создают его. В естественном обществе — например, в семье, роде, нации, в человечестве вообще, — единичные личности имеют только ценность *особей* одного и того же рода или вида; в духовном обществе — например, в церковной общине, церкви, — единичные личности считаются только *членами* того же духа; то, что ты представляешь собою как единственный, должно быть в обоих случаях подавлено. Как единственный, ты можешь утвердить себя исключительно в союзе, ибо не союз владеет тобою, а ты владеешь им или пользуешься им.

В союзе и только в союзе будет признана собственность, ибо не будет никаких «высших существ», которым она бы отдавалась в лен. Коммунисты только проводят последовательно то, что давно уже существовало во время религиозного развития и существовало именно в государстве: феодальную систему, покоящуюся на отсутствии собственности.

Государство старается обуздать слишком жадных; другими словами, оно старается обратить их потребности исключительно на самого себя и *удовлетворить* их тем, что он им предоставляет. Утолить желания ради того, кто их испытывает, ему и на мысль не приходит; наоборот, человека, охваченного необузданными желаниями, оно называет «эгоистом» и ругает его желания «эгоистическими»; «эгоист» же его враг. Он — враг государства, ибо оно не умеет ладить с ним, так как не может «понять» эгоиста. Так как государство — иначе и быть не может — заботится единственно о себе, то оно заботится не о моих потребностях, а только о том, как бы известить меня, то есть сделать другое я из меня, превратить меня в доброго гражданина. Оно принимает ряд мер для «исправления нравов».

А чем оно завлекает единичную личность? Собою, то есть тем, что принадлежит государству, *государственной собственностью*. Оно непрерывно делит свои «блага» между всеми, одаряет всех «благами культуры»: оно дарит всем воспитание, открывает доступ в свои культурные учреждения, предоставляет всем выгоды промышленности и этим путем дает возможность приобрести собственность, то есть лен, и т. д. За все эти *лены* оно требует только определенный процент непрерывной *благодарности*. Но «неблагодарные» забывают расплатиться этой благодарностью. «Общество» тоже не может существенно изменить это.

В союз ты вносишь всю свою мощь, свое состояние, и ты *проявляешь свою ценность*; в обществе же *утилизируют* твою рабочую силу. В союзе ты живешь эгоистично; в обществе «почеловечески», то есть религиозно, как «член тела господина своего». Обществу ты обязан служить всем, что имеешь, ты его должник, ты одержим «социальным долгом»; союзом же ты пользуешься, и если ты, не зная ни долга, ни верности перед ним, увидишь, что не сможешь извлечь из него дальнейшей пользы, то ты выйдешь из него. Если общество — нечто большее, чем ты, то оно стоит *над* тобой; союз же только твоё орудие или твой меч, которым ты обостряешь свою естественную силу и увеличиваешь ее. Союз существует для тебя и благодаря тебе; общество же, наоборот, существует и без тебя, а тобою оно пользуется для себя. Короче, общество *священно*; союз — *твоя собственность*. Общество пользуется *тобою*, союзом же пользуешься *ты*.

Вероятно, нам возразят, что заключенное соглашение тоже скоро станет нам в тягость и что оно может ограничить нашу свободу; нам скажут, что и мы придем к тому, что «каждый должен пожертвовать частью своей свободы во имя всеобщности». Но жертва вовсе не была бы принесена во имя «всеобщности», так как я не вхожу в соглашение во имя «всеобщего», или ради какого-нибудь другого человека. Напротив, я решился на соглашение только ради своей собственной пользы, из *своёкорыстия*. Что же касается жертв, то я, конечно, «жертвую» только тем, что не находится в моей власти, то есть вовсе ничем не «жертвую».

Возвращаясь к вопросу о собственности, скажем, что

собственник — господин. Выбирай же теперь: хочешь ли ты быть господином или же твоим господином будет общество. От этого зависит, будешь ли ты *собственником* или *нищим*! Эгоист — собственник, а общественник — нищий. Нищенство же или отсутствие собственности — смысл феодализма, феодальной, ленной системы, которая переменяла с прошлого столетия только господина — суверена, поставив на место Бога «человека» и принимая от человека в лен то, что в прежние времена было леном по «Божией милости». Что нищенство коммунизма будет доведено принципом гуманизма до абсолютного или до самого нищенского из нищенств, показано уже выше, но в то же время показано, что только этим путем нищенство может замениться индивидуальностью, особенностью. *Старая* феодальная система была так основательно разрушена революцией, что с тех пор все реакционные хитрости и уловки оставались бесплодными и всегда будут иметь такую судьбу, ибо мертвый мертв; но и воскресение должно было оказаться истиной в христианстве, и оно оказалось ею, ибо феодализм воскрес в потустороннем, в преображенном теле в виде *нового* феодализма под высшим сюзеренством «человека».

Христианство не уничтожено, и верующие были правы, когда видели в каждой борьбе, которая велась до сих пор с ним, только средство для очищения и укрепления его, ибо, действительно, его только просветляли, и наново открытое христианство, *человечное* христианство. Мы все еще живем в христианской эре, и те, которых более всего это сердит, как раз ревностнее всех помогли его «усовершенствовать». Чем человечнее становился феодализм, тем он нам милее, ибо тем менее мы думаем, что он еще феодализм, тем увереннее принимаем его за особенность и думаем, что мы нашли наше «самое особенное», открыв «человеческое».

Либерализм хочет дать мне мое, но не как *мое*, а как человеческое. Как будто бы под этой маской оно достижимо! Права человека, драгоценное создание революции, имеют тот смысл, что человек во мне дает мне *право* на такие-то и такие-то вещи; но я как единичная личность, то есть такой, какой я есть, не имею прав, это преимущество принадлежит «человеку», и он дарует мне право. Как человек я могу, конечно, иметь

права, но так как я больше, чем человек, а именно *особенный* человек, то *мне* как раз может быть отказано в правах. Но если вы будете дружно охранять ценность ваших богатств, если вы будете требовать высокой платы за них и не допустите, чтобы нас принуждали продавать их ниже цены, чтобы вас уговаривали, что якобы ваш товар малоценен, если вы не сделаетесь посмешищем всех, назначая «до смешного низкую цену», а как смелые люди, скажете: я дорого хочу *продать* свою жизнь (собственность), и враги мои не получают ее дешево, — то вы признали этим нечто противоположное коммунизму и вместо прежнего лозунга «откажитесь от вашей собственности» говорите: *пользуйтесь* ценностью вашей собственности!

Над воротами нашего времени стоит не то аполлоническое изречение: «Познай самого себя», а иное: «*Используй самого себя!*»

Прудон называет собственность «воровством» (*le vol*). Но чужая собственность — а он говорит только о такой собственности — существует только благодаря отречению, уступке и смирению: она — *подарок*. Зачем так сентиментально призывать к состраданию, как несчастный ограбленный человек, если в действительности ты — глупый, трусливый жертвователь. И опять здесь приписывают вину другим, как будто бы нас грабят, когда вся вина падает на нас, ибо мы оставляем неограбленными других. Бедняки виноваты в том, что существуют богачи.

Вообще никто не борется за *свою* собственность, а всегда за чужую. В действительности нападают не на собственность, а на отчуждение собственности. Всякий хочет увеличить, а не уменьшить то, что он называет *своим*, и назвать все *своим*. Следовательно, борются вообще против *чужой* собственности, против *отчуждения*. И как поступают при этом? Вместо того, чтобы превращать чужое в собственное, разыгрывают роль беспартийных людей и требуют только, чтобы вся собственность была предоставлена кому-нибудь третьему (например, человеческому обществу). Требуют чужую собственность не для себя, а для чего-то третьего. Тогда, действительно, исчезает малейший намек на «эгоизм» и все становится таким чистым и человеческим!

Полное отсутствие собственности, или нищенство, — вот «сущность христианства», как и всякой другой религиозности

(то есть благочестивости, нравственности, человечности), и в христианстве, в «абсолютной религии», она проявляется особенно ясно и в нем она сделалась, как «добрая весть», основой развивающегося Евангелия. Эта эволюция Евангелия выразилась в современной борьбе против собственности, борьбе, которая должна привести к победе «человека» и закончиться полным отсутствием собственности: победа гуманности — победа христианства. Но это «раскрывшееся христианство» — совершеннейший феодализм, всеохватывающая феодальная система, то есть совершенное нищенство.

Произойдет ли, следовательно, еще одна «революция» против нового феодализма?

Нельзя рассматривать революцию и восстание как однозначные понятия. Революция заключается в разрушении порядков существующей организации или *status'a*, государства или общества, а поэтому она — *политическое и социальное* деяние; восстание же, хотя и ведет неотвратно к разрушению современного строя, но исходит не из него, а из недовольства людей собою; оно — не открытое сопротивление, а восстание единичных личностей, возвышение, не считающееся с учреждениями, которые возникнут как его результат. Революция имела целью новые *учреждения*, восстание приводит нас к тому, чтобы мы не позволяли больше «*устраивать*» нас, а сами себя устраивали, и не возлагает блестящих надежд на «институты». Восстание — не борьба против настоящего, ибо если оно произойдет, настоящий строй сам погибнет; оно — высвобождение моего «я» из подавляющего меня настоящего. Если я высвобождаюсь из настоящего, то оно мертво и начинает гнить. Так как моя цель не разрушение настоящего, а мое возвышение, восстание над ним, то и цель, и деяние мое не политическое или социальное, а направленное на меня и мою особенность, то есть *эгоистическое*.

*Строить учреждения* — дело революции, *подняться* над ними, *стать над* учреждениями — цель восстания.

Выбор *конституции* — вопрос, который занимал революционные головы, и вся политическая история революции полна борьбы за конституцию, за вопросы конституции, точно так же разные социальные таланты проявляли необычайную изобретательность в созидании всякого рода общест-

венных учреждений (фаланстеры<sup>47</sup> и т. п.) Восставший, наоборот, стремится совершенно освободиться от всякой конституции \*.

Подыскивая пример для выяснения, я неожиданно вспомнил начало христианства. Либералы укоряют первых христиан в том, что они проповедовали послушание современному им языческому государственному строю, что они приказывали признавать языческое начальство и следовали тому, что надо «воздавать кесарю кесарево». Сколько мятежей возникало как раз в то время против римских властей, как бунтовали евреи и сами римляне против собственного светского правительства, короче, как процветало тогда «политическое недовольство»! Обо всем этом и знать не хотели первые христиане; «либеральных тенденций» они не признавали. Времена эти были так беспокойны, что, как рассказывается в евангелиях, для того, чтобы с успехом обвинить основателя христианства, его обвиняли в «политических кознях», и все-таки те же самые евангелия удостоверяют, что именно он менее всех был причастен к политическому движению. Но почему он не был революционером, демагогом, чего так хотелось евреям, почему он не был либералом? Потому что он не ждал спасения от изменения *обстоятельств*, и весь тогдашний строй был ему совершенно безразличен. Он не был революционером, как Цезарь, например, а был восставшим; он не был разрушителем государства, он старался поднять *самого себя*. Поэтому он и считал самым важным «быть мудрым, как змий», что, собственно, имеет тот же смысл, как и — в этом именно случае — «воздайте кесарю кесарево». Ведь он не вел либеральной или политической борьбы с существующим правительством, а хотел — не обращая внимания на это правительство — идти своим *собственным* путем. Для него были совершенно безразличны и правительство, и враги правительства, ибо то, чего он желал, не понимали ни правительство, ни враги его, и ему оставалось только держать их подальше от себя «змеиной мудростью». Но, хотя он не был ни народным агитатором, ни

---

\* Чтобы обезопасить себя от уголовного обвинения, замечу здесь еще, что я выбрал слово «восстание» из-за его *этимологического смысла*; следовательно, не в том узком смысле, который преследуется уголовным законом.

демагогом, ни революционером, все же он был, как и каждый христианин первых времен христианства, *восставшим*, он возвысился над всем, что правительство и его противники считали возвышенным, и освободился от всего, что связывало тех; и в то же время он разрушал жизненные источники всего языческого мира, без которых современное ему государство должно было захиреть именно потому, что он не признавал непосредственной целью разрушение настоящего, он был смертельным врагом этого настоящего и его действительным разрушителем: он замуровывал его тем, что, не обращая на него внимания, воздвигал *свой* храм, не считаясь со страданиями замурованных.

Что же теперь? Должно ли то, что произошло с языческим миром, произойти и с христианским? Революция наверное не доведет дела до конца, если до того не будет восстания!

К чему стремлюсь я в своем общении с миром? Я хочу наслаждаться миром, и поэтому он должен стать моей собственностью, с этой целью я хочу его покорить. Я не хочу свободы, не хочу равенства людей: я хочу только иметь власть, *мою* власть над миром, хочу сделать его своей собственностью, т. е. пользоваться и *наслаждаться* им. А если мне это не удастся, тогда у меня есть власть над жизнью и смертью, которую оставляли себе церковь и государство, и ее я назову — *моей*. Клеймите ту офицерскую вдову, которая во время бегства в России, после того как ее ранили в ногу, сняла с этой ноги подвязку, задушила ею своего ребенка и сама затем истекла кровью рядом с его трупом; клеймите и позорьте память «детоубийцы». Кто знает, сколько «пользы» могло бы принести это дитя миру, если бы оно осталось в живых! Мать умертвила его, потому что хотела умереть *удовлетворенной* и успокоенной. Этот случай, быть может, подействует на вашу сентиментальность и вы не сумеете ничего из него вынести. Судите, как хотите. Я, со своей стороны, вижу в ее поступке пример того, что *мое* удовлетворение определяет мои отношения к людям, что я не отрекусь от своего права на жизнь и смерть, и ни перед чем не смирюсь.

Что касается «социального долга» вообще, то мое положение относительно других никто не устанавливает — ни

Бог, ни человечество; никто не смеет ничего предписывать мне, и сам я определяю свое отношение. Еще яснее это можно выразить так: я не имею никаких *обязанностей* по отношению к другому, а по отношению к себе самому (например, обязанности самосохранения, а не самоубийства) только постольку, поскольку отличаю себя от себя самого (свою бессмертную душу от смертного существа и т. д.)

Я не *стиряюсь* более ни перед какой властью и признаю, что всякая мощь — моя мощь, которую я сейчас же должен подчинить себе, если она угрожает стать мощью и властью *надо мной* или *против* меня.

Каждая мощь должна быть только *моим средством*, должна помочь мне пробиться, как охотничья собака, которая нужна как сила против дичи, но которую мы убили бы, если бы она напала на нас. Все силы, которые господствуют *надо мной*, я низвожу до служения мне. Идолы существуют только благодаря мне, и, если я не буду их снова созидать, они прекратят свое существование. «Высшие силы» существуют лишь потому, что я возвышаю их, а сам принижаяюсь.

Поэтому мое отношение к миру таково: я ничего не стану больше делать для него «во имя Бога», ничего и «во имя человека», и то, что я делаю, то делаю «ради себя». Только так удовлетворит меня мир; те же, кто рассматривают мир с религиозной точки зрения, куда я включаю также и нравственную, и гуманитарную, остаются с *благочестивым пожеланием* (*pium desiderium*), то есть в потустороннем, недостижимом. Таковы всеобщее блаженство людей, нравственный мир всеобщей любви, вечный мир, прекращение эгоизма и т. д. «Ничто не совершенно в этом мире» — с этим жалким изречением «добрые» уходят из него и бегут спастись к Богу или в свое «гордое самосознание». Мы, однако, остаемся в этом «несовершенном» мире, ибо мы его можем использовать для нашего самонаслаждения.

Мое общение с миром состоит в том, что я наслаждаюсь им и пользуюсь им для своего самонаслаждения. *Общение* есть *наслаждение миром*, и оно входит в мое самонаслаждение.



## МОЕ САМОНАСЛАЖДЕНИЕ

Мы стоим у порога новой эпохи. Мир заботился до сих пор лишь о выгодах жизни, *о жизни*. Ибо направлены ли все заботы на земное или на потустороннее, на временную или на вечную жизнь, жаждут ли «насущенного хлеба» («дай нам хлеб наш насущный») или «святой пищи» («истинный хлеб с небес», «хлеб Божий, который сходит с небес, и дает жизнь миру», «хлеб жизни» — Иоан.; б), заботятся ли о «жизни сей» или о «жизни в вечности», — все это не изменяет ни цели деятельности, ни забот, ибо как в одном, так и в другом случае то, к чему стремятся, — *жизнь*. Являются ли иными современные стремления? Хотят, чтобы никто более не заботился об удовлетворении необходимейших жизненных потребностей, а, с другой стороны, учат, чтобы человек заботился о посюстороннем, чтобы он жил в действительном мире, без суетных забот о потустороннем.

Рассмотрим это с другой стороны. Кто озабочен только тем, чтобы жить, тот забывает среди забот о *наслаждении* жизнью. Если он заботится только о жизни, если он еще боится за нее, то не может затрачивать всю свою силу на то, чтобы использовать всю жизнь, то есть ею наслаждаться. Но как использовать жизнь? Потребляя ее, как свечку, когда ее сжигают. Пользуясь жизнью, тем самым пользуются собой, живым, потребляя и уничтожая ее и себя. *Наслаждение жизнью* — вот «цель» жизни.

И вот — да будет нашей целью *наслаждение* жизнью! А в чем была цель религиозного мира? В самой *жизни*. «В чем состоит истинная жизнь, блаженная жизнь и т. д.? Как можно достичь ее? Что должен делать человек, чтобы быть истинно живым человеком? Как он исполняет это призвание?» Эти и подобные вопросы указывают на то, что вопрошавшие искали сначала *себя*, именно себя в истинном смысле, в таком смысле, чтобы их жизнь стала истинной. «То, что я теперь, — тень; то, чем я буду, — вот мое истинное я». Погоня за этим «я», стремление его восстановить, осуществить — вот трудная задача смертных, которые умирают для того, чтобы *воскреснуть*, живут только для того, чтобы умереть, для того, чтобы найти истинную жизнь.

Только тогда, когда я уверен в себе и больше себя не ищу,

тогда только я действительно принадлежу самому себе, тогда я — моя собственность: я имею себя, а потому я пользуюсь и наслаждаюсь собой. Пока же я думаю, что мне нужно только найти мое истинное я и что должно настать такое время, когда не я буду жить в себе, а Христос или какое-нибудь другое духовное, то есть призрачное я, например, истинный человек, сущность человека и т. п., — до тех пор я не могу радоваться себе.

Огромная пропасть разделяет эти два воззрения: в старом я привожу к себе, в новом же я исхожу из себя; в первом я стремлюсь к самому себе, во втором я уже обладал собой и поступаю с собой так, как это делают со всякой своей собственностью: наслаждаюсь собой по своему благоусмотрению. Я не боюсь более за жизнь, а «расточаю» ее.

Отныне вопрос не в том, как достичь и покорить жизнь, а в том, как ее расточить, как ею насладиться, или не как выработать в себе истинное я, а как изжить себя.

В чем состоит идеал, как не в я, которое ищут, но которого никогда нельзя достичь? Вы ищете себя? Следовательно, вы еще себя не имеете; вы ищете, чем вы *должны* быть, а потому вы не стали еще собой. Вы живете в *тоске*, и тысячелетия уже живете в ней, живете в *надежде*. Но совсем иначе живут в *наслаждении*!

Касается ли это только так называемых благочестивых людей? Нет, это касается всех, кто принадлежит умирающей исторической эпохе; даже прожигателей жизни. И для них после будней наступало воскресенье и после суетной жизни — грезы о лучшем мире, о всеобщем человеческом счастье, короче, об идеале. Но благочестивым людям противопоставляют в особенности философов. Но разве они думали о чем-нибудь ином, как не об идеале, об абсолютном я? Повсюду тоска, стремление и надежда, и только они. Назовите это, если хотите, романтизмом.

Для того, чтобы *наслаждение жизнью* восторжествовало над *тоской по жизни* или надеждой, оно должно разрушить ее в обеих формах, которые рассматривает Шиллер в «Идеале и жизни», уничтожить духовную и мирскую нищету, искоренить идеал и — заботу о насущном хлебе. Кто должен тратить свою жизнь на то, чтобы кое-как перебиваться, тот не может наслаж-

даться жизнью, а кто ищет свою жизнь, тот ею не обладает и тоже не может наслаждаться: и здесь, и там нищета, но «блаженны нищие».

Тот, кто жаждет истинной жизни, тот не имеет власти над настоящим и должен пользоваться им для достижения «истинной жизни», должен пожертвовать им для этого искания и этой задачи. Религиозные люди, верующие в потустороннюю жизнь и считающие земную только подготовлением к ней, довольно ясно понимают служебную роль своего земного существования, которое они отдают исключительно на службу будущего, небесного существования. Но мы совершили бы крупную ошибку, если бы считали наиболее просвещенных и сознательных менее способными на такую жертву. Ведь и «истинной жизни» можно найти гораздо более всеобъемлющее значение, чем в «небесной». Разве «человеческое» и «истинно человеческое» (я беру идеал либералов) не та же «истинная жизнь»? И разве человек рождается уже с этой истинно человеческой жизнью, или ему приходится с тяжкими усилиями возвыситься до нее? Есть ли она его настоящая, или же он может достичь ее в будущей жизни, и только в случае, если «он не будет запятнан эгоизмом»? При таком воззрении жизнь существует лишь для того, чтобы найти жизнь, и люди живут тогда лишь для того, чтобы развить в себе «сущность человека», живут ради этой сущности и по воле ее. Жизнь дана тогда только для того, чтобы при ее посредстве достигнуть «истинной», очищенной от всякого эгоизма жизни. Отсюда и происходит боязнь пользоваться как угодно своей жизнью, ибо она должна служить только для «истинного и правильного пользования».

Короче, нужно иметь некое *жизненное призвание*, задачу жизни, нужно нечто осуществить своей жизнью и создать нечто, для чего наша жизнь есть только средство и орудие, нечто, чему мы *обязаны* нашей жизнью. Есть Бог, требующий *человеческих жертв*. Только грубая форма непосредственной человеческой жертвы исчезла с течением времени, сама жертва осталась: ежечасно приносятся преступники в жертву правосудию, а мы, «жалкие грешники», сами себя приносим в жертву «человеческой сущности», «идее человечества», «человечности», и как они там еще называются — эти идолы или боги.

Но, отдавая нашу жизнь тому «нечто», мы не имеем права (и это первое следствие) лишать себя жизни.

Консервативность христианства не позволяет нам думать о смерти иначе, как с намерением уничтожить ее жало и... мирно продолжать жить и оберегать себя. Христианин позволяет с собой проделать все, если только он — как настоящий еврей, может прокрасться, пройти контрабандой на небеса. Но умертвить себя он не может, он может себя только поддерживать и трудиться для «уготовления себе будущего места». Консерватизм, или «преодоление смерти», ему дороже всего: «Последний враг истребится — смерть»\*. «Христос разрушил смерть и осветил Евангелием жизнь и непреходящее бытие»\*\*. «Непреходящее», неизменное!

Нравственный человек хочет добра, истины, и когда у него есть средства, действительно ведущие к этой цели, то эти средства — не *его* средства, а средства самого добра, истины и т. п. Эти средства никогда не безнравственны, ибо они служат хорошей цели; цель оправдывает средства. Этот принцип называют иезуитским, но он безусловно «нравственный». Нравственный человек действует *во имя* какой-нибудь цели или идеи; он превращается в *орудие* идеи добра, как благочестивый человек, который считает своей высшей гордостью быть орудием в руках Бога. Ждать смерти — вот что считает добром нравственный закон; но самому причинить себе ее — безнравственно и зло: *самоубийство* не находит оправдания перед судом нравственности. Если религия запрещает самоубийство, ибо «ты не дал сам себе жизнь, а Бог дал ее тебе, и потому только он может отнять ее у тебя» (как будто бы, став на ту же точку зрения, Бог не отнимает ее у меня и тогда, когда я сам себя убью, так же как и тогда, когда меня убивает упавшая на голову черепица или вражеская пуля: ведь и решение покончить с собой пробудил во мне Бог!), то и нравственный человек запрещает мне убивать себя, ибо моя жизнь принадлежит отечеству «и я не знаю, не смогу ли еще содействовать своей жизнью добру». Конечно, добро теряет во мне орудие так же, как и Бог. Если я — безнравственный человек, то я служу добру своим *исправлением*, если я «безбожен», то Бог радуется моей

---

\* Первое послание к Коринфянам, 15, 26.

\*\* Второе послание к Тимофею, 1, 10.

*готовности к покаянию.* Итак, самоубийство безбожно и нечестиво. Если кто-нибудь, стоящий на религиозной точке зрения, кончает жизнь самоубийством, то он поступает безбожно, позабыв о Боге; если же он стоит на нравственной точке зрения, то поступает безнравственно, позабыв о долге. Много спорили о том, можно ли оправдать смерть Эмилии Галотти перед нравственностью (смерть ее считают самоубийством, что совершенно верно). Что она до такой степени ценила свое целомудрие, то есть нравственное благо, и готова была пожертвовать своей жизнью для него — это во всяком случае нравственно; но то, что она не доверяла своей власти над страстью, это уже безнравственно. Подобные противоречия составляют вообще сущность трагического конфликта в моральных драмах, и нужно нравственно мыслить и чувствовать, чтобы интересоваться этим.

Все, что можно сказать о благочестии и нравственности, непременно относится и к человечности, ибо мы обязаны жизнью также и человеку, человечеству или роду. Только когда я не имею никакого долга ни перед каким существом, только тогда вопрос о сохранении жизни становится *моим делом*. «Прыжок с этого моста сделает меня свободным!»

Но если наш долг перед тем существом, которое создало нас, сохранять нашу жизнь, то мы должны жить не по *нашему* усмотрению, а в духе этого существа. Все мои чувства, мысли и желания, все мои деяния и стремления принадлежат ему.

Что именно соответствует тому существу — вытекает из самого понятия этого существа, а как различно понималось оно, или как различно представляли себе его! Какие требования предъявляет высшее существо магометанам, как отличны они от тех, которым следует христианин — как раз по-разному должны жить христиане и магометане! Только в одном все тверды: высшее существо *должно* управлять нашей жизнью.

Но я не останавлиюсь долго на благочестивых, которые видят в Боге судию своего и в словах его видят указание путей своей жизни, ибо они принадлежат уже к пережитому периоду развития; они окаменели и пусть остаются на своих местах. В наше время главную роль играют не благочестивые, а либералы, и даже само благочестие не могло не получить

либеральную окраску на своем бледном лице. Либералы, однако, не чтут в Боге своего судью и не руководствуются в своей жизни, велениями Господними: они считаются с человеком, ибо хотят жить не «божественно», а «по-человечески».

Человек — высшая сущность либералов, человек *судья* их жизни, человечность — их руководящая нить, или их катехизис. Бог — дух, но человек — «совершеннейший дух», конечный результат долгого искания духа, или «исследования глубин божества», то есть глубин духа.

Всякая черта твоя должна быть человеческой; ты сам должен быть человек с головы до пят как извне, так и внутри, ибо человечность — твое *призвание*.

Призвание — назначение — задача!

Чем *может* кто-либо стать, тем он и становится. Прирожденный поэт может, конечно, вследствие неблагоприятных обстоятельств не стоять на высоте своего времени и не создавать *совершенных* творений, не имея возможности сделать необходимых для этого подготовительных работ; но он все-таки будет поэтом и будет творить, независимо от того, батрак ли он или имеет счастье жить при Веймарском дворе. Прирожденный музыкант будет заниматься музыкой — все равно, на всех ли инструментах или на простой дудочке. Прирожденный философ остается философом — займет ли он кафедру в университете или будет деревенским философом. Наконец, дурак, который в то же время большой пройдоха (это вовсе не противоречит друг другу) остается всегда дураком; всякий, кто учился в школе, может, вероятно, подтвердить это многочисленными примерами; из него могут выдрессировать какого-нибудь начальника канцелярии, но все-таки он остается таким же идиотом, как и в том случае, если бы чистил сапоги начальнику канцелярии. А ведь тупицы от природы образуют бесспорно наиболее многочисленный класс людей. Почему бы как раз в человеческом роде не быть таким же различиям, как среди животных? Повсюду есть более способные и менее способные.

Но почти никто не туп настолько, чтобы нельзя было вбить в него некоторых идей. Поэтому обычно считают всех людей способными иметь религию. До известной степени они имеют

еще и другие способности, например, к некоторому музыкальному восприятию, даже немного и к философии, и т. д. Здесь попество примыкает к религии, нравственности, воспитанию, науке и т. д., и коммунисты, например, хотят посредством «народных школ» сделать всем все доступным. Обычно ведь утверждают, что эта «большая масса» не может обойтись без религии. Коммунисты расширяют это утверждение до того положения, что не только «масса», но и всякий и каждый призваны ко всему.

Недостаточно того, что массу выдрессировали для религии, нет, теперь она должна еще заняться «всем человеческим». Дрессировка становится все более и более всеобщей и всеобъемлющей.

Вы, несчастные создания, вы могли бы так счастливо жить, если бы смели делать прыжки по вашему пониманию; нет, вы должны танцевать под дудку воспитателей и вожаков медведей, чтобы проделывать фокусы, которых вам самим никогда не пришло бы на мысль делать. И вы даже не бунтуете, когда вас каждый раз принимают не за то, чем вы хотите быть? Нет! Вы произносите про себя механически заученные вопросы: «К чему я призван? Что я *должен* делать?». Стоит только вам спросить, как вам уже *скажут*, чего от вас ждут и *велят* вам это сделать; вам укажут ваше «*призвание*», или вы сами себе предпишете и продиктуете то, что вам повелел дух. Тогда по отношению к вашей воле это выразится так: я хочу того, что составляет мой *долг*.

Человек ни к чему не «призван» и не имеет никаких «задач», никаких «назначений», так же точно, как какое-нибудь растение или животное, которое ведь не имеет никаких «призваний». Цветок не следует призыванию усовершенствовать себя, а между тем он употребляет все свои силы, чтобы как можно больше насладиться миром и использовать его, то есть он впитывает в себя столько соков из земли, столько лучей солнца, столько воздуха из эфира, сколько может получить и вместить в себя. Птица не живет согласно какому-нибудь призыванию, но она пользуется, насколько может, своими силами: она ловит жуков и поет, сколько ей хочется. Но силы цветка и птицы незначительны по сравнению с человеческими силами, и человек, пользующийся своими силами, несравнен-

но могущественнее воздействует на мир, чем растение и животное. Призвания он не имеет, но он имеет силы, проявляющиеся там, где они могут проявиться, ибо ведь их бытие состоит единственно в их проявлении, и они так же мало могут пребывать в бездействии, как и сама жизнь, которая перестала бы быть жизнью, если бы «остановилась» хоть на мгновение. Можно было бы воскликнуть, обращаясь к человеку: пользуйся своими силами! Но такой императив имел бы тот смысл, будто задача человека состоит в использовании своих сил. Но это не так. В действительности каждый пользуется своими силами, не считая подобную деятельность своим призванием: каждый затрачивает в каждое мгновение столько сил, сколько у него имеется. Конечно, говорят о побежденном, например, что он мог бы более напрячь свои силы; но при этом забывают, что, если бы в момент падения он был в состоянии *напрячь* свои силы (например, силы мышц), то он бы так и сделал; если даже он потерял на минуту мужество, то это было минутным — бессилием. Можно увеличить и умножить свои силы, в особенности благодаря вражескому сопротивлению или дружеской помощи, но там, где их не применяют, там наверняка они и отсутствуют. Можно высечь из камня огонь, но без удара ничего не выйдет; подобным же образом и человек нуждается в «толчке».

Поэтому призыв использовать силы совершенно лишний и бессмысленный, ибо ведь силы постоянно действуют сами по себе. Применять свои силы — не *призвание* и задача людей, а их непрерывное, постоянное *деяние*. Сила — только более упрощенное слово для выражения проявления силы.

Эта роза, с тех пор как она существует, действительно роза, этот соловей — всегда соловей; так же и я не становлюсь действительным человеком тогда, когда исполняю свое призвание, живу соответственно своему назначению — я всегда был и останусь человеком. Первый мой лепет — уже признак жизни «истинного человека», моя жизненная борьба — проявление его сил, мой последний вздох — последнее усилие «человека».

Не в будущем, как предмет вожделений, находится истинный человек; нет, он существует действительно и реально здесь, в современности. Кто бы я ни был, полон ли я радости или



преисполнен страданий, дитя ли я или старец, фанатик ли я или скептик, сплю я или бодрствую,— я всегда истинный человек.

Но если именно я человек, если он во мне, он, которого религиозное человечество представляет себе далекой целью, если он действительно найден во мне, то тогда все «истинно человеческое» — *моя собственность*. То, что приписывали идее человечества, то принадлежит *мне*. Та свобода действия, например, которую человечество должно лишь достичь и которую, как волшебную грезу, поместили в золотое будущее, принадлежит мне как моя собственность, пока я пользуюсь ею в виде контрабанды. Конечно, редко кто из контрабандистов отдает себе отчет в своем деянии, но инстинкт эгоизма заменяет им сознание. Относительно свободы печати я уже доказал то же самое выше.

Все принадлежит мне, и потому я добываю себе вновь то, что ускользнуло от меня, прежде всего я всегда буду возвращать себе себя самого, если буду подпадать под чье-либо господство. Но и это есть не мое «призвание», а вполне естественное деяние.

Одним словом, огромная разница в том, явлюсь ли я исходным или конечным пунктом. В последнем случае я не имею себя самого, и чуждое мне «истинное существо» будет вертеть мною, как призрак, под тысячью разных названий. Так как я — еще не «я», то нечто другое (Бог, например, истинный человек, истинно благочестивый, разумный, свободный и т. д.) становится мною, моим «я».

Будучи еще далеким от самого себя, я разделяюсь на две половины: одна из них, недостижимая и требующая выполнения,— истинная; другая, неистинная, должна быть принесена в жертву — это бездуховная; истинная должна стать всем человеком — духом. И тогда говорят: «Истинная сущность человека — дух» или: «Человек существует как человек лишь духовно». Тогда с жадностью начинают ловить этот дух, как будто гонятся за *собой* и ищут *себя*, и в погоне теряют себя самого и то, что собой представляют.

И так же, как с яростью гонятся за своим «я», совершенно недостижимым, так и презирают правило умных людей — брать человека таким, каков он есть; их охотнее предполагают такими, какими они должны быть, требуют от каждого той же

погони за своим «я» и «стремятся создать из всех одинаково равноправных, одинаково достойных уважения и одинаково нравственных или разумных людей»\*.

Да, «если бы люди были такими, какими они должны быть, могут быть, если бы все люди были разумны, все любили бы друг друга, как братья»,\*\* — тогда настало бы райское житье. Предположим, что это наступило, — что люди таковы, каковы они должны быть, могут быть. Но чем они должны быть? Но ведь, конечно, не большим, чем они могут быть! А чем они могут быть? Тоже не большим, чем они могут, то есть чем они в состоянии, имеют силу быть. И таковы они в действительности, ибо то, что они собою *не* представляют, тем они не в *состоянии быть*: быть в состоянии — это значит быть действительно. Если мы в состоянии чем-нибудь быть, то потому, что мы таковы в действительности. Может ли видеть ослепший от катаракты? О да, если ему удачно снимут катаракту. Но до того он не может видеть, ибо он не видит. Возможность и действительность всегда совпадают. Нельзя сделать того, чего не делают, так же точно, как и не делают того, чего не могут делать.

Странность этого утверждения исчезает, если поразмыслить о том, что слова «возможно, что... и т. д.» почти всегда имеют такой смысл: «Я могу себе представить, что... и т. д.». Например: возможно, что все люди живут разумно, значит: «Я могу себе представить, что все...» и т. д. Так как мое мышление не может содействовать (а потому и не содействует) тому, чтобы все люди жили разумно, а это должно быть предоставлено самим людям, то всеобщий разум только мыслится мной, мыслимая вещь, и как таковая — фактическая *действительность*, которая только по отношению к тому, что я не *могу* сделать, а именно к разумности других, может быть названа возможностью. Поскольку это зависит от тебя, все люди могли бы быть разумными, ибо ты ничего против этого не имеешь; более того — насколько простирается область твоего мышления, ты не можешь видеть никакого препятствия для этого, а посему и в твоём мышлении ничто не противоречит тому: оно мыслимо для тебя.

---

\* Коммунисты в Швейцарии. Цюрих, 1843, с. 24.

\*\* Там же, с. 43.

Но так как все-таки не все люди разумны, то, значит, они и не могут быть разумными.

Если чего-либо нет или что-либо не совершается, но мы представляем себе его вполне возможным, то, наверное, есть какое-нибудь препятствие, и оно — невозможно. У нас есть современное искусство, наука и т. д. Но допустим, что искусство наше отвратительно, можно ли, однако, сказать, что мы заслуживаем лучшего искусства и что мы «могли бы» иметь лучшее, если бы захотели? Наше искусство таково, какое мы может иметь. Наше теперешнее искусство — *единственно возможное*, а потому и действительное искусство.

Даже в области мышления, если мы сведем слово «возможный» к пониманию его как «будущий», то все-таки оно тождественно «действительному». Если, например, говорят: возможно, что завтра взойдет солнце, — то это значит только, что для сегодняшнего дня завтра — действительное будущее; вряд ли нужно объяснять, что будущее — только тогда действительное «будущее», когда оно еще не настало.

Но зачем заниматься разбором одного слова? Если бы в нем не заключалось самое крупное по последствиям недоразумение, длящееся уже тысячелетия, если бы все призраки одержимых людей не были связаны с единственным словом «возможно», то оно бы нас совершенно не интересовало.

Мысль, идея, как только что было показано, владеет одержимым миром. Но ведь возможность есть не что иное, как мыслимость, а этой ужасной *мыслимости* издавна приносятся бесчисленные жертвы. Было *мыслимо*, что люди могут стать разумными, мыслимо, что они познают Христа, мыслимо, что они вдохнутся добром и станут нравственными, мыслимо, что они все войдут в лоно церкви, мыслимо, что они не будут ни замышлять, ни говорить или думать ничего противогосударственного, что они *могли бы быть* послушными подданными; но, так как это было мыслимо, то таков необходимый вывод — это было и возможно, и далее, так как это было возможно для людей (здесь именно и ошибка: если для меня это мыслимо, значит, это возможно и для людей), то они *должны* были быть такими, таково было их призвание; и, наконец, — на людей следует смотреть в зависимости от этого призвания, только как

на *призванных*, видеть их не такими, каковы они на самом деле, а какими они должны быть».

А дальнейшее заключение? Не единичная личность — человек, а мысль, идеал — вот человек, к которому единичная личность относится даже не так, как ребенок к взрослому, а как точка, сделанная мелом, к точке воображаемой, или как конечное создание к вечному творцу, или, наконец, по новейшим воззрениям, как особь к роду. Здесь выступает на первый план культ «человечества», «вечного бессмертного человечества», во имя которого (*in maiorem humanitatis gloriam*) единичная личность должна пожертвовать собой и находить свою «бессмертную славу» в том, чтобы что-либо сделать для «человеческого духа».

Так господствуют *мыслящие* над миром, пока будут продолжаться времена поповства и наставничества, и то, что им приходит на мысль, то возможно, но, что возможно, то должно быть осуществлено. Они *придумывают* себе идеал человечества, который пока действителен только в их мыслях; но они придумывают также и возможность его выполнения, и нельзя оспаривать того, что выполнение действительно... мыслимо: оно — идея.

Но мы, я и ты, можем быть людьми, о которых какой-нибудь Круммахер *думает*, что они могут еще стать добрыми христианами; но если бы он хотел нас «обработать», то мы скоро дали бы ему почувствовать, что наше обращение в христианство только *мыслимо*, но *не возможно*, и если бы он продолжал приставать к нам со своими *мыслями*, своей «доброй верой», то ему пришлось бы узнать, что мы вовсе не должны стать тем, чем не намерены быть.

И так это продолжается, распространяясь далеко не только на благочестивейших и благочестивых. «Если бы все люди сделались разумными, если бы все поступали правильно, если бы все руководствовались человеческой любовью!», и т. д. Разум, справедливость, человеческая любовь и т. д. внушаются человеку как его призвание, как цель его стремлений. Что же значит быть разумным? Понять самого себя? Нет, разум — это книга, полная законов, направленных исключительно против эгоизма.

Вся история до сих пор была историей *духовного* человека. После господства чувств наступает настоящая история, то есть

период духовности, бесчувственности, сверхчувственности. Человек начинает становиться чем-то и хочет им стать. Чем? Добрым, красивым, истинным, точнее — нравственным, благочестивым, добродушным и т. д. Он хочет сделать из себя «настоящего человека», «нечто дельное». Отвлеченный человек — вот его цель, его долг, его назначение, призвание, задача, его — идеал; он весь обращен в будущее, в потустороннее. А что делает из него «истинного человека»? Жизнь в истине, доброте, нравственности и т. д. На всякого, кто не признает этого «что», не имеет той же нравственности, той же веры, он смотрит подозрительно, он гонит прочь от себя, он преследует всех «отщепенцев, еретиков, сектантов» и т. п.

Ни одна овца, ни одна собака не старается стать «настоящей овцой», «настоящей собакой»; ни для одного животного сущность его не является в виде задачи, то есть понятия, которое оно должно осуществить. Оно осуществляет себя тем, что живет, то есть пользуется собой и себя уничтожает. Оно не стремится стать чем-нибудь *иным*, чем оно есть на самом деле.

Вы думаете, что я советую вам походить на животных? Нет, я не могу уговаривать вас стать животными. Прежде всего это опять-таки было бы задачей, идеалом («пчела может научить тебя сделаться трудолюбивым»), а затем это все равно, что пожелать животным, чтобы они стали людьми. Ваша природа — раз и навсегда человеческая, вы — люди, с человеческой природой. Но именно вследствие того, что вы уже люди, вам не надо делаться ими. Животных тоже «дрессируют», и выдрессированное животное проделывает много неестественного. Но дрессированная собака сама по себе не лучше обыкновенной собаки и ничего не выигрывает оттого, что дрессировка делает ее более приятной для нашего общения с ней.

Издавна стремятся «создать» из всех людей нравственных, разумных, благочестивых, человеческих и т. п. «существ», то есть дрессировать их. Но эти попытки разбиваются о непреклонную индивидуальность, обособленность, эгоизм человека. Те, которых удалось подчинить этой дисциплине, никогда не достигают идеала, они только на *словах* исповедуют возвышенные принципы. Вопреки тому, что они исповедуют, они «признают себя полными грешниками» в *жизни* и остаются всегда ниже своего

идеала; они — «славные люди» и утешают себя сознанием «человеческой слабости».

Иначе обстоит дело, если ты не гонишься за *идеалом*, как за своим «призванием», а потребляешь и разрушаешь себя, как время, которое все разрушает. Разрушение — не твое «призвание», ибо оно настоящее.

Совершенно верно, что *образованность, культура* и религиозность освободили людей, но освободили их от господства одного властелина, чтобы подчинить их власти другого; я научился обуздывать свои вожделения благодаря религии, я побеждаю сопротивление мира посредством хитрости, которую мне дала *наука*; я не служу даже никому из людей: «я не чей-либо раб». Но затем начинается другое: ты должен повиноваться Богу более, чем человеку. Более того, хотя я свободен от безрассудных решений своих инстинктов, но я должен все-таки подчиняться другому господину — *разуму*. Я приобрел «духовную свободу», «свободу духа». Но как раз этим самым я сделался подвластным *духу*. Дух повелевает мною, разум управляет мною, они — мои путеводители и повелители. Царят — «разумные» и «слуги духа». Но если я не плоть, то, конечно, я и не дух. Свобода духа — мое рабство, ибо я — больше чем дух или плоть.

Конечно, образование сделало меня *могущественным*. Оно дало мне власть над всеми *инстинктами* — как над инстинктами моей натуры, так и над требованиями и насилиями мира. Я знаю, что не должен позволять своим влечениям, страстям, порывам и т. п. господствовать надо мною, и для этого у меня есть силы, приобретенные благодаря культуре: я — их *господин*. Подобным же образом я — *повелитель* строптивого мира, и мне повинуются вода и суша, и даже звезды должны отдавать мне отчет. Дух сделал меня *повелителем и властелином*. Но над самим духом я не имею власти. Религия (образованность) дает мне, конечно, средства для «победы над миром», но не средства для победы над *Богом*, для его ниспровержения, ибо «Бог есть дух». А дух, господином которого я не могу сделаться, может являться в самых разнообразных видах: он может назваться Богом или духом народа, государством, семьей, разумом, а также свободой, человечностью, человеком.

Я с благодарностью принимаю то, что приобретено тыся-

челетиями культуры, и ни от чего не желаю *отказаться*: я недаром жил. Я, убедился, что имею власть над своей природой и не должен быть рабом своих страстей,— и это не должно пропасть для меня даром; я узнал, что могу теми средствами, которыми меня снабдила культура, победить мир, и это приобретено слишком дорогой ценой, для того чтобы изгладиться из моей памяти. Но я хочу большего.

Обычно спрашивают себя, кем может стать человек, что он может исполнить, какие блага может себе добыть, и самое высшее из всего этого ему выставляют как его призвание. Как будто бы все возможно для *меня*!

Если видят, что кто-либо обуреваем какой-нибудь страстью, например, ревностью, торгашеством и т. д., то пробуждается желание освободить его от этой одержимости и помочь ему «преодолеть себя». «Мы хотим сделать из него человека!» Это было бы очень мило, если бы место прежней одержимости не заняла какая-нибудь новая. В действительности же от погони за наживой и деньгами освобождают раба их только для того, чтобы заполучить его для благочестия, гуманности или какого-нибудь другого принципа и для того, чтобы вновь утвердить и установить его на *незыблемой почве*.

Это перемещение с ограниченной точки зрения на более возвышенную выражается в следующих словах: нужно обращать свои взоры не на преходящее, а единственно на непреходящее, не на временное, а на вечное, абсолютное божественное,— на *духовное*.

Скоро убедились в том, что небезразлично, к чему чувствуешь влечение или чем занимаешься; тогда поняли, какую роль играет *предмет* влечения. Но возвышающийся над единичностью вещей предмет есть *сущность* вещей; более того — только сущность есть то, что мыслится о них, только оно познается *мыслящим* человеком. Поэтому не обращай свои *взоры* на *вещи*, а направляй свою *мысль* на *сущность*. «Блаженны не видящие, но все же верующие», то есть блаженны *мыслящие*, ибо они имеют дело с невидимым и верят в него. Однако объект мышления, который в течение веков представлялся существенным спорным пунктом, рано или поздно должен был превратиться в нечто, о чем «не стоит больше и говорить». В этом убедились, но тем не менее не переставали признавать

мижность и значение предмета, его абсолютную ценность, как будто для ребенка не самое существенное кукла, а для турка — Коран. Пока не мое «я» самое важное и существенное для меня, до тех пор безразлично, какой предмет я считаю наиболее «существенным», и только мое *преступление* по отношению к нему — более или менее крупное — имеет значение. Степень моей зависимости и преданности означает и степень моей подчиненности, степень греховности — меру моей особенности.

Наконец, нужно уметь «выбросить из головы» все — для того уже, чтобы можно было... уснуть. Ничто не должно нас занимать, чем мы сами себя не занимаем: честолюбец не может вырваться из своих честолюбивых планов, богобоязненный — из мыслей о Боге; гипноз и одержимость — близнецы.

Воплощать свою сущность или жить соответственно ее понятию, что у верующих в Бога значит жить «благочестиво», а у верующих в человечество значит жить «по-человечески», может пожелать лишь чувственный или греховный человек и лишь тогда, когда он имеет выбор между чувственным счастьем и блаженством покоя, когда он — «жалкий грешник». Христианин не что иное, как чувственный человек, который, зная, что такое святость, и сознавая, что он ее оскорбляет, видит в себе жалкого грешника; чувственность, сознаваемая как греховность, и вот христианское сознание, вот настоящий христианин. И если теперь не распространяются больше о «грехе» и «греховности», а вместо этого занимаются «эгоизмом», «себялюбием», «своекорыстием» и т. д., если дьявол превратился в не-человека или «эгоистического человека», — разве в этом не тот же христианин? Разве не осталась старая пропасть между добром и злом? Разве не ставится над нами судья — человек? Разве не осталось призвание — призвание сделаться «человеком»? Если это называют уже не призванием, а «задачей» или «долгом», то это совершенно правильное переименование, ибо «человек» не представляет собой, как Бог, личное существо, которое может «призывать», но сущность дела с переменной названий не изменилась.

---

Каждый имеет то или иное отношение к объектам, и каждый относится к ним различно. Возьмем для примера ту



книгу, к которой имели отношение миллионы людей в течение двух тысячелетий,— Библию. Чем она была для каждого из них? Только тем, что каждый *из* нее *делал*! Кто равнодушен к ней, для того она — ничто; кто употребляет ее в качестве талисмана, для того она имеет значение только волшебного средства; кто, как дитя, играет с нею, для того она не что иное, как игрушка, и т. д.

Но христианство требует, чтобы она обязательно была для *всех одним и тем же*, хотя бы священной книгой или «Священным писанием». Это значит, что взгляды христианина должны быть взглядами всех других людей и что никто не должен относиться иначе к этому объекту. Этим разрушается своеобразие отношения к объектам и какой-нибудь один образ мыслей устанавливается как «*истинный*», «единственно истинный». Вместе со свободой делать из Библии то, что я хочу из нее сделать, уничтожается и свобода действия вообще, и на ее место ставится обязательность одного определенного взгляда или суждения. Кто же выскажет суждение, что Библия — крупнейшая и долговечнейшая ошибка человечества, тот судит *преступно*.

В действительности же дитя, разрывающее Библию на клочки или играющее с нею, или инк, который прикладывает к ней ухо и с презрением отворачивается от нее, потому что она молчит, судит так же правильно о Библии, как и поп, восхваляющий в ней «Слово Божие», или критик, называющий ее творением рук человеческих. Ибо то, как мы обращаемся с вещами, дело нашего *усмотрения*, нашего *произвола*; мы пользуемся ими по нашему *желанию*, или, точнее, мы пользуемся ими, как *можем*. О чем, собственно, кричат попы, когда видят, как Гегель и умозрительные теологи вкладывают в Библию умозрительное содержание? Именно о том, что они поступали с нею по своему желанию, или «произвольно» судили о ней.

Но так как мы все произвольно обращаемся с объектами, то есть обращаемся с ними так, как нам больше всего *нравится*, по нашему *желанию* (философы больше всего любят выслеживать во всем «идею», так же как богобоязненные люди стараются всеми средствами, например, благоговейным отношением к Библии, снискать расположение Бога),— то ни в чем не

встречаем мы такого досадного произвола, такого страшного насилия, такого бессмысленного гнета, как именно в этой области нашего *собственного произвола*. Но ведь если *мы* поступаем произвольно, обращаясь со священными предметами, как нам угодно, как же можем мы требовать от попов иного отношения и как можно возмущаться ими, если они так же произвольно, *но уже на свой лад*, относятся к нам и считают нас достойными сожжения, как еретиков, или какого-либо иного наказания, например, цензуры?

Каков человек, таково и его отношение ко всему. «Как ты глядишь на мир, так он глядит и на тебя». Сейчас же слышится мудрый совет: ты должен смотреть на мир «правильно и беспристрастно». Как будто дитя не смотрит на Библию «правильно и беспристрастно», когда превращает ее в игрушку. Такое умное указание дает нам, например, Фейербах. На вещи глядят именно тогда правильно, когда из них делают, что *хотят* (под вещами разумеются здесь всякие объекты, как, например, Бог, наши ближние, любовница, книга, животное и т. д.). Поэтому на первом плане стоят не вещи и их вид, а я, моя воля. *Хотят* найти мысль в вещах, *хотят* открыть разум в мир, *хотят* найти в нем святость, а поэтому все это и найдут. «Ищите да обрящете». Что я хочу искать, это определяю я: я хочу, например, найти в Библии материал для поучения — его можно найти; я хочу основательно изучить и исследовать Библию — я получу серьезное знание и создам серьезную критику, — насколько я в силах это сделать. Я выбираю себе то, к чему я склонен, и, выбирая, я утверждаю свой произвол.

Сюда примыкает мнение, что всякое суждение, которое я произношу о том или ином объекте, — *создание* моей воли, и опять-таки это мнение приводит к тому, что я не теряюсь в *создании*, суждении, а остаюсь *творцом*, произносящим суждение, творящим непрерывно новое. Все предикаты, относящиеся к предметам, — мои взгляды, мои суждения, мои создания. Если они хотят освободиться от меня и быть чем-нибудь для себя или даже внушать мне почтение, то я должен как можно скорее обратить их в их ничто, то есть возвратить их в себя, в творца. Бог, Христос, Троица, нравственность, добро и т. д. — такие создания, о которых я себе не только могу позволить сказать, что они — истины, но и то, что они — обман. Как я пожелал и

повелел, чтобы они существовали, так же я смею желать, чтобы они превратились в ничто. Нельзя допускать, чтобы они переросли меня, нельзя по слабости допустить им стать чем-то «абсолютным» и этим увековечить их и дать им уйти из-под моей власти и силы. Я подчинился бы *принципу окаменения*, этому жизненному принципу религии, которая особенно старается создать «неприкосновенные святыни», «вечные истины», короче, «святое», и этим отнять у тебя все *твое*.

Объект превращает нас в одержимых; это действие он производит как в своем священном образе, то есть будучи сверхчувственным объектом, так и в несвященном, то есть чувственном. В обоих случаях возникает вожделение, или страсть, и жадность к деньгам и тоска по небу стоят на одной ступени. Когда люди эпохи просвещения хотели привлечь людей к чувственному миру, Лафатер<sup>88</sup> проповедовал тоску по невидимому. Одни хотели вызвать *чувствительность*, другие — *деятельность*.

Каждый может рассматривать объекты различно; так, например, Бог, Христос, мир и т. д. понимались всегда самым различным образом. В этом каждый — иначе мыслящий, и после кровопролитной борьбы дошли наконец до того, что за противоположные воззрения на один и тот же предмет не осуждают, как за ересь, достойную смерти. «Иначе мыслящие» терпимы по отношению друг к другу. Но почему я должен иначе думать о чем-нибудь, почему не дойти в этом до крайнего предела, а именно до того, чтобы не иметь никакого мнения о вещи, то есть вовсе ничего не думать о ней, уничтожить ее? Тогда и *пониманию* наступил бы конец, ибо ничего не надо было бы понимать. Почему я должен говорить: Бог — ни Аллах, ни Брами, ни Иегова, а Бог? Почему бы не сказать: Бог — ничто, обман? Почему возмущаются мной, если я — «отрицатель Бога»? Ибо создание ставят выше творца («Они служат и чтут создание больше, чем создателя»\*), и нуждаются в *господствующем объекте*, для того чтобы субъект мог смиренно *подчиниться*. Я должен *преклониться* пред абсолютным, я *должен*, это — *мой долг*.

«Царством идей» завершилось христианство; идея, мысль,

---

\* Послание к Римлянам, 1, 25.

«то-то «внутри», в котором гаснут все светила мира, в котором всякое существование делается несуществующим, в котором внутренний мир человека (сердце, голова) делается всем во всем. Это царство идей жаждет своего освобождения, жаждет, подобно сфинксу, разрешения загадки Эдипа, для того чтобы оно могло наконец умереть. Я — разрушитель его, ибо в царстве творца нет иного царства, нет государства в государстве, а есть только создание моего созидającego *отсутствия идей*. Только вместе с окаменевшим, мыслящим, миром может погибнуть и христианский мир, христианство, и сама религия; только тогда, когда уничтожатся идеи, мысли, только тогда не будет более верующих. Для мыслящего человека его мышление — «возвышенная работа, священное дело», и оно покоится на непоколебимой *вере*, на вере в истину. Сначала молитва — священная деятельность, затем это священное «благословение» переходит в разумное «мышление», которое опять-таки сохраняет непоколебимую веру в «святую истину», и оно есть, собственно, чудесная машина, которую приводит в движение дух истины для своих целей. Свободное мышление и свободная наука занимают *меня*, ибо не я свободен, не Я занимаюсь, а мышление свободно и занимает меня, и это мышление и наука донимают меня небом и небесным, или «божественным», что, собственно, должно означать миром и мирским, но только «иным» миром; это — только перемена и передвижения мира, занятие *сущностью* мира, а потому — *помешательство*. Мыслящий слеп к окружающим его предметам и не может ими овладеть: он не ест, не пьет, не наслаждается, ибо тот, кто ест и пьет, никогда не может быть мыслящим, — мыслящий забывает о еде и питье, о жизненных успехах, заботах о пропитании и т. д., он забывает обо всем этом, как забывает молящийся. Поэтому он и кажется здоровому сыну природы *глупым чудаком, глупцом*, хотя он и считает его святым, как древние считали бесноватых святыми. Свободное мышление — бесноватость, ибо оно — *чистое движение внутреннего мира*, единственно *внутреннего человека*, который управляет и руководит остатком человека. Шаман и умозрительный философ стоят на двух крайних ступенях лестницы внутреннего человека — монгола. Шаман и философ борются с призраками, демонами, *духами*, богами.

От этого *свободного* мышления коренным образом отлича-

ется мышление *собственное, мое* мышление, не то мышление, которое мною управляет, а то, которое управляется, направляется или вовсе прерывается мною, по моему желанию. Это собственное мышление отличается от свободного мышления, подобно тому как собственная чувственность, которую я удовлетворяю сообразно своему желанию, отличается от свободной, безудержной страсти, которой я подчиняюсь.

Фейербах в «Основах философии будущего» опирается все время на *бытие*. Поэтому, несмотря на его вражду к Гегелю и абсолютной философии, он остается в тисках абстракции, ибо «бытие» — абстракция, как и самое «я». Только я — не простая абстракция, я — все и во всем, следовательно, я — сам абстракция, или ничто; я — все и ничто; я — не только простая идея; я в то же время полон идей, я — мир идей. Гегель осуждает собственное, мое, — «мнение». «Абсолютное мышление» — такое мышление, которое забывает, что оно *мое* мышление, что я мыслю и что оно существует только благодаря *мне*. Но, как «я», я вновь поглощаю мое собственное, становлюсь его господином; оно, только мое *мнение*, которое я могу в каждое мгновение *изменить*, то есть уничтожить, вновь воспринять в себя и поглотить. Фейербах хочет победить «абсолютное мышление» Гегеля своим *непреодолимым бытием*. Но бытие я так же преодолел в себе, как и мышление. Это — мое «я есмь», как и то мое «я мыслю».

При этом Фейербах доходит только — вполне естественно — до тривиального доказательства, что я нуждаюсь для всего в *чувствах* или что я не могу совершенно обойтись без этих органов. Конечно, я не могу мыслить, если я не существую со всем моим чувственным бытием. Но для мышления, как и для чувствования, значит как для абстрактного, так и для чувственного, я нуждаюсь прежде всего в *себе*, а именно — в этом вполне определенном себе, этом *единственном*. Если бы я не был этим субъектом, например, Гегелем, то я не глядел бы на мир так, как я гляжу на него, не строил бы именно такую философскую систему, какую построил Гегель, и т. д. Я имел бы, конечно, такие же чувства, как и другие люди, но пользовался бы ими иначе, чем теперь.

Фейербах упрекает Гегеля в том, что он злоупотребляет словами, понимая под некоторыми выражениями иное, чем

понимают обычно\*, и все же сам Фейербах делает ту же ошибку, придавая «чувственному» такой широкий смысл, в каком это понятие обычно не употребляется. Так, например, он говорит: «Чувственное не есть простое, бессмысленное, то, что видно сразу и что понимается само собой».\*\* Но если оно святое, полное идей, скрытое где-то в глубине, понятное только через что-то другое, тогда это уже не то, что называют «чувственным». Чувственное — это только то, что существует для *чувств*; а то, что доступно только тем, которые наслаждаются больше, чем только чувствами, которые выходят за пределы чувственных наслаждений или чувственных восприятий,— то в лучшем случае сообщается посредством чувств, то есть чувства составляют необходимое *условие* восприятия его, но оно — уже более не чувственное. Чувственное, чем бы оно там ни было, воспринятое мной, делается не-чувственным, которое, однако, может создавать опять-таки чувственные действия, например, при возбуждении моих аффектов или моей крови.

Хорошо уже, конечно, то, что Фейербах отстаивает чувственность, но он облакает материализм своей «новой философии» в такие формы, которые до сих пор были собственностью идеализма, «абсолютной философии». Как люди не хотят слышать, что можно жить одним только «духовным», без хлеба, так же мало поверят они тому, что достаточно быть чувственным существом, чтобы уже тем самым быть всем, то есть духовным, мыслящим и т. д.

*Бытием* ничего нельзя доказать. Мыслимое *существует* так же, как не-мыслимое; камень на улице *существует*, но существует также и мое представление о нем. Оба они отличаются только *местоположением* — первый извне, второе же в моей голове, во *мне*: ибо я — пространство, как и улица.

Члены цеха, или привилегированные, не терпят никакой свободы мышления, то есть никаких мыслей, которые не исходили бы от «дающего все блага», как бы ни назывался он — Богом, папой, церковью или иначе. Если кто-либо имеет незаконные мысли, то он должен поведать их своему исповеднику и до тех пор подвергаться назначенным исповедником бичеваниям, пока рабская плеть не сделается невыносимой для

---

\* Фейербах Л. Основы философии будущего. Цюрих, 1843, с. 47.

\*\* Там же, с. 69.

свободных мыслей. Так же и другим способом заботится цеховой дух о том, чтобы свободные мысли вовсе не возникали; прежде всего — мудрым воспитанием. Кому в должной мере вбиты в голову принципы морали, тому уже никогда не освободиться от моральных мыслей, и разбой, лжеприсяга, обман и т. д. станут для него навязчивыми идеями, от которых его не убережет никакая свобода мыслей. Его мысли пришли к нему «свыше», и на этой почве он стоит твердо.

Иначе обстоит дело у «концессионеров» или «патентованных» людей. Каждый должен пользоваться, следуя их учению, свободой мысли. Если он имеет патент или концессию на способность мышления, то ему не надобны никакие особые *привилегии*. Но, так как «все люди разумны», то каждый имеет право вбить себе в голову какие угодно мысли и в зависимости от патента своей природной способности обладать большим или меньшим идейным богатством. И вас убеждают в том, что должно одинаково чтить и уважать мнения и убеждения всякого человека, что «всякое убеждение законно», что должно быть «терпимым к взглядам другого» и т. д.

Но «ваши мысли — не мои мысли, и ваши пути — не мои пути». Или, вернее, наоборот: ваши мысли — *мои* мысли, которыми я распоряжаюсь, как хочу, и которые я беспощадно уничтожаю: они — моя собственность, которую я, если хочу, уничтожаю. Я не жду от вас разрешения, чтобы растрепать и развеять ваши мысли. Мне дела нет до того, что и вы называете эти мысли своими, ибо они остаются моими, и, как я хочу с ними поступать, — это уже *мое* дело. Может быть, я пожелаю оставить вам ваши мысли — тогда я буду молчать. Вы думаете, что мысли летают свободно, как птицы, что каждый может поймать себе какую-нибудь, а затем объявить ее своей неприкосновенной собственностью? Нет, все, что летает вокруг меня, все — *мое*.

Вы думаете, что ваши мысли вам принадлежат и что вы ни перед кем не ответственны, что вы должны отдавать в них отчет только Богу? Нет, ваши маленькие и большие мысли принадлежат мне, и я поступаю с ними по своему желанию.

Тогда только мысль становится моей *собственностью*, когда я не боюсь подвергнуть ее в каждый момент смертельной опасности, когда потеряю ее не буду считать потерей *для себя*

и не буду бояться потерять себя. Моей собственной мысль становится только тогда, когда я могу ее поработить себе, но никогда не наоборот, когда она не может довести меня до фанатизма, сделать меня орудием своего осуществления.

Итак, свобода мысли существует тогда, когда я могу иметь всевозможные мысли; но собственностью мысли сделаются только тогда, когда они не могут стать господами надо мной. В эпоху свободы мысли *господствуют* мысли (идеи); но если я обращаю их в свою собственность, то они становятся моими созданиями.

Если бы иерархия не проникла так глубоко в сердце человека, мешая смело преследовать свободные, то есть быть может, неугодные Богу мысли, то надо было бы свободу мыслей считать таким же пустым словом, как, например, свободу «пищеварения».

По убеждению людей, принадлежащих к какому-нибудь цеху, мысль мне *дана*; по мнению же людей свободомыслящих, я *ищу* мысли. Для первых *истина* уже найдена и существует, и мне нужно только принять ее, как милость подателя; для вторых же истину следует искать, и она — моя лежащая в будущем цель, к которой я должен стремиться.

В обоих случаях истина (истинная мысль) находится вне меня, и я стараюсь ею *овладеть* благодаря дару (милости) или приобретению (собственным заслугам). Итак: 1) истина — *привилегия*; 2) нет, путь к ней *открыт* для всех, и ни Библия, ни Святой отец, ни церковь или кто бы там ни был не обладают ею; но обладания ею можно достигнуть спекулятивным путем.

Оба эти типа людей не обладают истиной как *собственностью*: они имеют ее или в виде *лена* (ибо «святой отец», например, не-единственный: единственный — это такой-то Сикст, Климент и т. д., но как Сикст, Климент и т. д. он не обладает истиной, а обладает ею только как «святой отец», то есть как дух), или в виде *идеала*. Как лен она существует для весьма немногих (привилегированных), как идеал — для *всех* (патентованных).

Свобода мысли имеет, следовательно, тот смысл, что, хотя мы все и блуждаем во тьме и по пути заблуждений, но всякий может приблизиться на этом пути к *истине*, и посему он на истинном пути («все дороги ведут в Рим, на край света» и т. д.).



Свобода мысли означает, таким образом, то, что истинная мысль мне не *свойственна*, ибо как можно было бы в таком случае отделять меня от нее?

Мышление сделалось совершенно свободным, и оно предъявило целую массу истин, которым я должен подчиняться. Оно стремится завершиться *системой* и дойти до абсолютной «конституции». В государстве, например, оно до тех пор ищет идею, пока оно не создало «разумное государство», с которым я должен тогда примириться; в человеке (антропологии) — пока оно не «нашло человека».

Мыслящий отличается от верующего только тем, что он верит *гораздо более*, чем верующий, который, в свою очередь, в своей вере (заповедях веры) мыслит гораздо менее мыслящего. Мыслящий имеет тысячи догматов веры, в то время как верующему достаточно нескольких; но первый вносит в свои догматы *связность*, и эта связность служит ему мерилom их оценки. Если какой-нибудь догмат ему не подходит, он его выбрасывает.

Изречения мыслящих параллельны изречениям верующих. Вместо: «То, что исходит от Бога, неистребимо», говорится: «То, что исходит от *истины*, верно», вместо: «Воздайте Богу почет» — «Воздайте истине почет». Но мне все равно, побеждает ли Бог или истина: прежде всего я хочу победить.

Но разве мыслима «неограниченная свобода» внутри государства или общества? Государство может, конечно, защищать людей друг от друга, но оно не может подвергнуть себя опасности неограниченной свободы, так называемой безудержности. «Свободой обучения» государство заявляет только то, что ему все равно, кто обучает, — если он обучает так, как хочет государство, или, выражаясь яснее, государственная власть. Этому «как хочет государство» подчинены конкуренты. Если духовенство, например, не хочет подчиниться, то оно должно исключить себя из *конкуренции* (как во Франции). Границу, которая проводится в государстве для всякой конкуренции, называют «надзором и высшим наблюдением государства». Ставя свободу обучения в определенные рамки, государство ставит одновременно определенный предел и свободе мысли, ибо люди обычно не мыслят дальше своих учителей.

Послушайте министра Гизо<sup>89</sup>: «Большая трудность нашего времени — это *направление духа и господство над ним*. Когда-

то эту миссию исполняла церковь, теперь она не может одна справиться с этим. Теперь это очень важное дело может взять на себя университет — и он его выполнит... Наша обязанность, как членов *правительства*, поддерживать его в этом. Хартия требует свободы мысли и совести» \*. Итак, для свободы мысли и совести министр требует управления и господства над духом.

Католицизм призывал кандидатов на форум церковности, протестантство — на форум библейского христианства. Едва ли было бы лучше, если бы их призывали на форум разума, как хочет, например, Руге<sup>90</sup>. \*\* Церковь ли, Библия или разум (на который, впрочем, ссылались уже Лютер и Гус) являются *священным авторитетом*, — это не составляет, по существу, никакой разницы.

«Вопрос нашего времени» не разрешится даже и тогда, когда его поставят следующим образом: обретается ли право во всеобщности или только в единичности? Имеет ли право общее (государство, закон, обычай, нравственность и т. д.) или единичное? Вопрос разрешится только тогда, когда вообще больше не будут спрашивать «права» и не будут более вести борьбу с «привилегиями». «Разумная» свобода обучения, которая признает лишь «совесть разума», не приведет нас к цели; напротив, нам нужна *эгоистическая* свобода обучения, которая пригодна была бы для всякой индивидуальности, в которой я мог бы *понять* и проявить себя самого. Что я себя самого «*понимаю*» — вот действительный «разум», даже если бы я и был неразумен; понимая себя и становясь понятным для других, я могу насладиться и пользоваться собой, и другие — мной.

Что выиграли бы мы, если бы в свое время правоверное, лояльное, нравственное и т. д. я стало бы свободным, разумным я? Было ли бы это *моей* свободой?

Если я свободен, как «разумное я», то, значит, во мне свободно разумное, или разум, и эта свобода разума, или свобода мысли, издавна была идеалом христианского мира. Мышление, а, как уже сказано, вера — то же мышление, как и мышление — та же вера, желали одарить свободой; мыслящие, то есть как верующие, так и разумные, должны стать

---

\* Верхняя палата, 25 апр. 1844 г.

\*\* Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики. Цюрих, 1843, т. 1, с. 120.

свободными, для других же людей свобода была невозможна. Но свобода мыслящих — «свобода детей Божьих» и в то же время самая бессердечная иерархия или господства мысли, ибо я покоряюсь мысли. Если мысли свободны, то я — их раб, я не имею власти над ними и подчиняюсь им. Я же хочу пользоваться мыслями, хочу быть полон мыслей, но в то же время хочу быть без мыслей и вместо свободы мысли хочу стать свободным от мыслей.

Если нужно общаться с кем-нибудь, то, конечно, я могу пользоваться лишь *человеческими* средствами, которые находятся в моем распоряжении, ибо я — человек. И действительно, только как *человек* — имею мысли; как я — я *вне мыслей*. Кто не может освободиться от мыслей, тот — *только* человек, раб *языка*, этого продукта людей, этого клада *человеческих* мыслей.

Речь, или «слово», более всего угнетает нас, ибо она идет на нас с целым войском навязчивых идей. Наблюдай-ка за собой во время процесса мышления, и ты заметишь, что подвигаешься вперед только благодаря тому, что в каждое мгновение прекращаешь мыслить и говорить. Не только во сне, но и во время самого глубокого размышления ты таишь молчание и становишься без-мысленным — и именно тогда-то более всего. И только благодаря этому отсутствию мыслей, этой «свободе мысли», так плохо понятой, или свободе от мыслей, ты обретаешь свое я. Только благодаря ей ты возвращаешься к употреблению речи как твоей *собственностью*.

Если мышление — не *мое* мышление, то оно — только развертывание клубка мысли, рабство или работа «слуги слова». В моем мышлении не мысль составляет начало, а потому я — цель его, и весь процесс его — только процесс моего самонаслаждения; для абсолютного или свободного мышления, напротив, самое мышление — начало, и оно мучительно старается установить это начало как самую крайнюю «абстракцию» (например, как бытие). Именно эта абстракция, или эта мысль, и составляет начало, а затем надо только тянуть нить, пока не развернется весь клубок.

Абсолютное мышление — дело человеческого духа, а он — святой дух. Поэтому такое мышление — дело попов, одни они «понимают» это дело, «понимают высшие интересы человечества», интересы «духа».

Для верующего истины — нечто *законченное*, факт; для свободомыслящего — нечто еще требующее *завершения*. Каким бы скептическим ни было абсолютное мышление, его скептицизм имеет пределы и в нем все-таки остается вера в истину, в дух, в идею и ее конечное торжество: оно не грешит против Святого духа. Но всякое мышление, не грешащее против Святого духа, — вера в духов, в призраки.

Я не могу отказаться от мышления, так же как и от ощущений, не могу отречься я и от деятельности духа, как и от деятельности чувств. Как ощущение дает нам видимость вещей, так и мышление — видимость сущностей (мыслей). Сущности присущи всему чувственному, в особенности словам. Власть слов следует за властью вещей: сначала нас принуждают розгой, затем убеждением. Власть вещей преодолевает наше мужество, наш дух; перед властью убеждения, то есть слов, даже пытки и меч теряют свое превосходство и силу. Люди убеждения — самые подлинные попы, которые противостоят всякому соблазну сатаны.

Христианство отняло у земного только его непреодолимость, сделало нас независимыми от него. Точно таким же образом я возвышаюсь над истинами и их властью: я — сверхчувственен и сверхистинен. Истины так же низменны и безразличны *для меня*, как вещи: они меня не одухотворяют, не вдохновляют. Никакая истина, никакое право, никакая свобода и т. д. не может иметь независимое от меня существование, не может меня покорить. Это — все *слова*, только слова, как и для христианина все земное — только «суета». В словах и истинах (каждое слово — истина; Гегель утверждает, что нельзя *сказать* лжи) нет спасения для меня, как и для христианина в земном и суетном. Как богатства мира сего не могут сделать меня счастливым, так же и истины. Искусителем является теперь не сатана, а дух, и он соблазняет нас не благами мира сего, а мыслями, «блеском идей».

Рядом с мирскими благами должны быть обесценены и все священные блага.

Истины — не что иное, как фразы, способы выражения, слова (логос); поставленные во взаимоотношение, в строй, они образуют логику, науку, философию.

Для мышления и речи мне нужны истины и слова, как для еды пища; без них я не могу ни думать, ни говорить. Истины — это мысли человека, выраженные в словах, а потому существующие так же, как и другие реальности, хотя они существуют только для духа или для мышления. Это — продукты человека и человеческие создания, и если их выдают за божественные откровения, то все-таки остается их свойство чуждости для меня; даже будучи моими собственными созданиями, они уже чужды мне после акта их создания.

Христианин — это такой человек, который верит в мысли, верит в державность мыслей и хочет сделать властителями всего так называемые принципы. Иной человек исследует мысли и ни одну из них не выбирает без критики своего повелителя, но он похож на собаку, которая обнюхивает людей, чтобы найти «своего господина»; он всегда выискивает *господствующую* мысль. Христианин может бесконечно многое переиначивать, может сколько угодно бунтовать, разрушать понятия, господствующие столетиями, — все же он будет стремиться вновь и вновь к какому-нибудь новому «принципу» или новому господину, вновь воздвигать высшую или более «глубокую» истину, создавать новый культ, будет постоянно провозглашать какой-нибудь дух господином по предназначению, будет ставить какой-нибудь *закон* над всеми.

Если существует хотя бы *одна* истина, которой человек должен был бы посвятить всю свою жизнь и свои силы, потому что он человек, то он подчинен какому-нибудь правилу, господству, закону и т. д., он — слуга. Такого рода истины, например, — человек, человечество, свобода и т. д.

Можно сказать наоборот: если ты хочешь продолжать далее мыслить, то это зависит от тебя; только знай, что, *если* ты хочешь дойти до чего-нибудь дельного, то существует много трудных вопросов для разрешения, и если ты их не преодолешь, то далеко не уйдешь. Не существует, значит, никакого долга и никакого призвания для тебя отдаться мыслям (идеям, истинам); но если ты хочешь заняться этим, то ты поступишь хорошо, если воспользуешься тем, чего добились другие уже на этом поприще.

Итак, кто хочет мыслить, тот имеет, конечно, задачу, которую *он* ставит себе — сознательно или бессознательно, но

задачу эту он не обязан принять, ибо никто не имеет обязанности мыслить или верить. В первом случае можно сказать: ты не идешь достаточно далеко, ты имеешь ограниченный или узкий интерес, не доходишь до существа дела, одним словом, не одолевашь его в совершенстве. С другой стороны, однако, куда бы ты ни дошел, все-таки ты всегда у предела, ты не имеешь призвания идти дальше и поступаешь поэтому, как хочешь или можешь. С мышлением обстоит дело так же, как со всякой другой работой, которую ты можешь бросить, когда захочешь. Точно так же, если ты не можешь более *верить* во что-нибудь, то не должен принуждать себя верить или продолжать думать об этом как о святом догмате, — как поступают теологи или философы; ты можешь спокойно отвлечь свой интерес от того, к чему ты охладел. Попы назовут, конечно, это охлаждение «леностью, необдуманностью, самообманом» и т. д. Но не обращай внимания на эти пустяки. Ни одно дело, ни один так называемый высший интерес человечества, ни одно «святое дело» не стоит того, чтобы ты служил ему и *ради него* занимался им; ценность его ты можешь искать только в одном: стоит ли оно того, чтобы *ты* отдался ему *ради себя*. Будьте, как дети — призывает библейское изречение. Но дети не имеют никаких святых интересов, они ничего не знают о «добром деле». Зато они отлично знают, к чему они склонны, и обдумывают всеми силами, как добиться своего.

Мышление, конечно, не прекратится, так же как и чувствование. Но власть мыслей и идей, господство теорий и принципов, главенство духа, одним словом, *иерархия* будет продолжаться до тех пор, пока будут господствовать попы, то есть теологи, философы, государственные мужи, филистеры, либералы, наставники, слуги, родители, дети, супруги, Прудоны, Жорж Санды, Блюнчли<sup>91</sup> и т. д., и т. д.; иерархия будет существовать до тех пор, пока будут верить в принципы, мыслить о них или даже их критиковать, ибо даже самая непримиримая критика, которая хоронит все обычные принципы в конце концов тоже *верит в принцип* как таковой.

Критикует всякий, но критерии различны. Поэтому гонят за «истинным» критерием. Этот истинный критерий — первая предпосылка. Он — создание не критика, а догматика, мало того, обычно его берут из культуры данного времени,

например, «свобода», «человечность» и т. д. Не критик «открыл человека», а «человек», был установлен догматиком как истина; критик же, который, впрочем, может быть одновременно и догматиком, верит в эту истину, в этот догмат. В этой вере, одержимый этой верой, он и критикует.

Тайна критики — какая-нибудь «истина»: вот секрет ее силы.

Но я различаю критику, служащую чему-нибудь, от *собственной*, или эгоистической. Если я критикую, имея предпосылкой какое-нибудь высшее существо, то моя критика *служит* ему и ведется ради него; если я одержим, например, верой в «свободное государство», то я критикую все относящееся к нему именно с этой точки зрения, — годится ли это такому государству, или я *люблю* это государство; если я критикую как верующий, то все распадается для меня на божественное и дьявольское, и вся природа представляется в моей критике в двух ликах, Бога и дьявола (отсюда и название: дар Божий, Божья гора, Лысая гора и т. д.), люди же — как верующие и неверующие; если же я критикую, веря в человека как в «истинную сущность», то все распадается на человека и не-человека, и т. д.

Критика была до сих пор делом любви: мы всегда производили ее из любви к какой-нибудь сущности. Всякая критика, служащая чему-нибудь, — продукт любви, одержимость, и она поступает поэтому, следуя Новому завету:

«Все испытывайте, хорошего держитесь»\*. «Хорошее» — вот пробный камень, критерий. Добро, возвращающееся под тысячью именами и видами, остается всегда предпосылкой, остается догматически твердым пунктом для этой критики, остается навязчивой идеей.

Критик инстинктивно предполагает «истину», когда приступает к работе, и, веря в то, что ее можно найти, он ее ищет. Он хочет открыть истинное, и в этом видит «добро».

Предполагать — значит выставить заранее какую-нибудь мысль или мыслить о чем-нибудь раньше всего и, исходя из этой *мысли*, мыслить все остальное, то есть мерить и критиковать по этой мерке. Иными словами: мышление должно начинаться чем-

---

\* Первое послание к Фессалоникийцам, 5, 21.

нибудь, что уже мыслилось. Если бы мышление начинало себя само, вместо того чтобы быть начатым, то есть если бы оно было субъектом, самостоятельно действующей личностью, каким является хотя бы растение, то, конечно, нельзя было бы отрицать того, что мышление должно начать с самого себя. Но именно олицетворение мышления и является причиной бесчисленного множества ошибок. В системе Гегеля всегда говорится так, как будто мышление, или «мыслящий дух», мыслит и действует, но это признание личности за мышлением, мышление как призрак. Критический либерализм, со своей стороны, вам скажет: «критика» делает то-то и то-то, или «самосознание» находит то-то и то-то. Но если мышление считается лично действующим, то мышление должно быть предпосланным; если критика считается таковой, то мысль должна ей предшествовать. Мышление и критика могут быть деятельны только из себя самих, они должны быть сами предпосылкой своей деятельности, так как не могут быть деятельны, не существуя. Но мышление как нечто предпосланное, — навязчивая идея, догмат: мышление и критика могут исходить, значит, только из *догмата*, то есть из мысли, навязчивой идеи, предпосылки.

Этим самым мы возвращаемся опять к вышесказанному: христианство состоит в развитии мира мыслей, или что оно есть настоящая «свобода мысли», «свободная мысль», «свободный дух». «Истинная» критика, которую я называл «служашей», поэтому тоже «свободная» критика, ибо она — не моя *собственная*.

Иначе обстоит дело, если *твое* не делается чем-то существующим для себя, вне тебя, если оно не превращается в личность, не становится самостоятельным в виде «духа». *Твое* мышление имеет предпосылкой не «мышление» как таковое, а *тебя*. Значит, все-таки ты являешься для самого себя предпосылкой. Да, но не себе, а моему мышлению. Перед моим мышлением предполагаюсь я. Из этого следует, что моему мышлению предшествует не *мысль*, или что мое мышление не имеет «предпосылки», ибо предпосылка, которой я служу своему мышлению, не *сделка с мышлением*, не продукт *мысли*, она — само фактически существующее мышление, она — *собственник* мышления и доказывает только, что мышление не что



иное, как *собственность*, то есть что «самостоятельное» мышление, «мыслящий дух» вовсе не существуют.

Это изменение обычного способа рассуждения могло бы казаться пустой игрой отвлеченными понятиями, так что даже те, против которых оно направлено, могли бы согласиться с ним, если бы из него не вытекали практические последствия.

Вывод, который я делаю, следующий: не человек — мера всему, а я — эта мера. Критик, служащий чему-нибудь другому, но не себе, имеет перед глазами другое существо, — которому он хочет служить, поэтому он приносит в жертву своему Богу только ложных идолов. Все, что делается для этого существа, разве не создание любви? Но если критикую я, то не имею перед глазами даже себя, а доставляю себе только удовольствие, забавляюсь по своему желанию: я по своему произволу или пережевываю что-нибудь, или вдыхаю только его аромат.

Еще яснее станет разница между обоими способами рассуждения, если вспомнить, что критик, служащий оттого, что его влечет любовь, думает, что служит самому делу.

Истину как таковую, «истину вообще», не хотят отбросить, ее хотят найти. Но ведь она не что иное, как *être suprême*, высшая сущность! Если бы «истинная критика» потеряла веру в истину, она должна была бы прийти в отчаяние. И все-таки истина — только *мысль*, но не одна только; она — мысль, которая стоит над всеми прочими мыслями, мысль неопровержимая, она — сама мысль, которая освящает все прочие мысли; она — святая святых мыслей, «абсолютная», «святая» мысль. Истина устойчивее всех богов, ибо для нее, ради служения ей, низвергли богов и под конец самого Бога. «Истина» осталась, когда погиб мир богов, ибо она есть бессмертная душа этого преходящего мира богов, она — само божество.

Я хочу ответить на вопрос Пилата: «Что есть истина?» Истина — свободная мысль, свободная идея, свободный дух; истина — то, что свободно от тебя, что не твоя собственность, что не находится в твоей власти. Но истина также и совершенно несамостоятельное, безличное, произвольное, беспамятное, истина не может выступить так, как выступаешь ты, не может двигаться, изменяться, развиваться; истина ожидает и принимает все от тебя и существует только благодаря тебе, ибо она существует только... в твоей голове. Ты признаешь, что исти-

на — мысль, но не всякая мысль истинна, или, как ты выражаешься, не всякая мысль — истинная и действительная мысль. А чем ты измеряешь и как узнаешь истинную мысль? *Твоим бессилием*, именно тем, что ты не можешь ею овладеть. Когда она тебя подчиняет, вдохновляет и воодушевляет, тогда ты считаешь ее истинной. Ее господство над тобой убеждает тебя в ее истине и, если она тобою обладает и ты одержим ею, тогда тебе хорошо с ней, ибо тогда ты нашел себе *господина и наставника*. Когда ты искал истину, чего жаждало твое сердце? Господина! Ты стремился не к *своей* власти, а к властвующему над тобой, и ты хотел возвысить его («величайте Господа Бога нашего!»). Истина, мой милейший Пилат,— властелин, и все те, которые ищут истины, ищут и прославляют властелина. Где он, этот властитель? Где же, как не в твоей голове! Он — только дух, и там, где ты думаешь, что ты его видишь, там он — призрак, властелин просто-напросто мысль, и только христианское мучительное желание сделать невидимое видимым, духовное телесным создали призрак и ужасную веру в призраки.

Пока ты веришь в истину, до тех пор ты не веришь в себя, и ты — *слуга, религиозный человек*. Один ты — истина, или, вернее, ты — больше, чем истина, которая перед тобой,— ничто. Конечно, и ты ищешь истину, и ты «критикуешь», но ты не ищешь «высшей истины», которая была бы выше тебя, и ты не критикуешь ее мерилom ее. Ты обращаешься к мыслям и представлениям, как к явлениям окружающего мира, только с целью приспособить их к своему вкусу, сделать их приятными для тебя и твоей *собственностью*; ты хочешь одолеть их и стать их *собственником*, хочешь разобраться в них и только тогда находишь их истинными, видишь их в их истинном свете, когда они не могут более ускользнуть от тебя, когда в них нет более ни одного непонятого места или когда они *тебе нравятся* и они — твоя *собственность*. Если затем они опять станут труднодостижимыми, опять ускользнут из-под твоей власти, то это именно их не-истинность — твое бессилие. Твое бессилие — их мощь, твоя покорность — их величие. Их истина, значит,— ты, или ничто, которым ты являешься для них и в которое они расплываются, их истина есть их *ничтожество*.

Только когда они становятся моей собственностью, все эти духи, истины уходят на покой, и только тогда они становятся

реальны, когда у них отнято их самостоятельное существование и они делаются моей собственностью, когда уже нельзя более сказать: истина развивается, господствует, утверждается; история (тоже понятие) побеждает и т. п. Никогда не торжествовала истина — она всегда была только моим *средством*, ведущим к победе, подобно мечу («меч истины»). Истина мертва, это — буква, слово, материал, который я могу употреблять. Всякая истина в себе мертва, всякая истина — труп; жива же она только так, как живы мои легкие, то есть в зависимости от моей собственной жизни. Истины — материал, как полезны злаки и сорные травы. Полезные ли они злаки или сорные травы? Только я могу решить это.

Все предметы для меня — материал, которым я пользуюсь. Куда бы я ни ступал, всюду наталкиваюсь на какую-нибудь истину, которую я приспособляю к себе. Истина, конечно, во мне, и мне нечего ее вымаливать. Но служить истине не было никогда моим намерением; она — только пищевое средство для моего мыслительного аппарата, как картофель — для моего желудка, а друг — для моего сердца. Пока я имею желание и силы мыслить, до тех пор мне служит каждая истина только для того, чтобы перерабатывать ее по моим способностям. Истина для меня так же «суетна и брэнна», как для христианина действительность или все мировое. Она существует так же, как и вещи мира сего, хотя христианин доказал их ничтожество, но она суетна, ибо *ценность* ее не в ней самой, а во мне; сама по себе она не имеет никакой *ценности*. Истина — создание.

Ваша деятельность создает бесчисленное множество вещей, вы изменяете даже лицо земли и воздвигаете всюду человеческие создания; точно так же вы открываете бесчисленное множество истин, и мы рады этому от всей души. Но так же, как я никогда не соглашусь стать рабом ваших машин, а только хочу помочь вам для своей же пользы привести их в ход, так же и вашими истинами я хочу пользоваться только тогда, когда не должен служить им и подчиняться их требованиям.

Все истины *подо мною* — мне дороги; но истины *надо мной*, истины, к которой я должен *приспособливаться* — я не желаю знать. Для меня нет истины, ибо ничто не стоит надо мной! Даже моя сущность и сущность человека не стоят надо

мной. Да, надо мной, этой «каплей в море», этим «незначительным человеком»!

Вы думаете, что дошли до самого крайнего, смело утверждая, что нет «абсолютной истины», ибо каждая эпоха имеет свою собственную истину. Но этим вы предоставляете каждой эпохе свою истину и таким образом уже наверное создаете «абсолютную истину», истину, которая непременно имеется в каждой эпохе, ибо каждая эпоха, какого бы рода ни была ее «истина», все же имеет таковую.

Означает ли это, что в каждую эпоху мыслят, а посему каждая эпоха имеет свои идеи и истины, и что они в каждую последующую эпоху другие, чем в предшествовавшую? Нет, это должно означать, что каждая эпоха имела свою «истину-веру» и в действительности, еще не было такой эпохи, в которой не признавали бы какой-нибудь «высшей истины», истины, которой считали нужным подчиниться как «державной». Каждая истина какой-либо эпохи — ее навязчивая идея, и если позже находили новую истину, то потому лишь, что ее искали; глупость только видоизменяли и облекали в модную одежду, ибо желали все-таки — кто мог сомневаться в законности этого? — «вдохновения идеей». Желали быть под властью какой-нибудь мысли — быть одержимыми ею. Последний владетель этого рода — «наша сущность» или «человек».

Для всякой свободной критики критерием являлась мысль; для собственной, эгоистической критики критерием являюсь я, я, невыразимый, а поэтому не просто мыслимый, ибо только мыслимое всегда можно выразить в словах, ибо слово и мысль совпадают. Истинно то, что принадлежит мне, не истинно то, чему я принадлежу; истинен, например, — союз, неистинны — государство и общество. «Свободная и истинная» критика заботится о последовательно проведенном господстве мысли, идеи, духа; «собственная» же критика только о моем *самонаслаждении*. Но этим собственная критика походит, действительно — и мы не желаем отвлечь от нее этот позор, — на животную критику инстинкта. Как и критикующее животное, я думаю только о себе. Я — критерий истины, но я — не идея, а больше, чем идея, то есть невыразим. Моя критика не «свободная» критика, не свободна от меня, и ничему не «служит», не служит и идее, она моя *собственная* критика.

Истинная, или человеческая, критика открывает только то, что выгодно истинному человеку; собственной же критикой ты узнаешь, что выгодно тебе.

Свободная критика занимается *идеями*, и потому она постоянно остается только в пределах теорий. Как бы она ни боролась с идеями, она никогда не может освободиться от них. Она возится с привидениями, но она может так поступать, лишь считая их привидениями. Идеи, с которыми она всегда имеет дело, не исчезают совершенно: наступающая заря нового утра их не рассеивает.

Критик может дойти до атараксии по отношению к идеям, но никогда *не освободится* от них, то есть он никогда не сумеет понять, что над *телесным человеком* не существует ничего высшего (ни человечности, ни свободы). У него всегда остается представление о «призвании» человека, о «человечности». И эта идея человечества остается неосуществленной, ибо она именно и остается «идеей» и должна остаться таковой.

Если же, наоборот, я приму идею как *мою*, то она уже воплощена, ибо я — ее реальность; ее реальность состоит в том, что я, телесный человек, ее имею.

Говорят, что во всемирной истории воплощается идея свободы. Наоборот, эта идея реальна, когда ее мыслит человек, и она реальна постольку, поскольку она идея, то есть постольку я ее мыслю или *имею*. Не идея свободы развивается, а люди развиваются сами, и в этом саморазвитии развивают, конечно, и свое мышление.

Короче, критик — еще не *собственник*, ибо он еще борется с идеями, как с мощными врагами, точно так же, как и христианин не является собственником своих «злых влечений», пока он должен их одолевать: кто борется с пороком, для того порок *существует*.

Критика застряла в «свободе познания», свободе мысли, и дух достигает своей настоящей свободы тогда, когда он исполнен чистой, истинной идеи; это — свобода мышления, которая не может обойтись без мыслей.

Критика побивает одну идею другой, например, идею привилегии идеей человечества, или идею эгоизма — бескорыстием.

Вообще начала христианства проявляются опять в его

критическом конце, ибо и там, и здесь борются с «эгоизмом» Не меня, Единственного, должен я утвердить, а идею, всеобщее.

Война поповства с *эгоизмом*, людей духовного склада мыслей с людьми светского склада составляет все содержание всей христианской истории. В новейшей критике эта война делается всеобъемлющей, фанатизм — совершенным. Конечно, война эта кончится только тогда, когда исчерпается до конца ее пыл.

Что мне за дело — по-христиански ли я думаю и поступаю? Человечно ли, либерально, гуманно, нечеловечно, нелиберально, негуманно — об этом я не забочусь. Пусть только то, что я делаю, приведет меня к моей цели и цель эта меня утвердит, называйте меня за это, как вам угодно: мне все равно.

И я, быть может, уже в следующее мгновение откажусь от своих прежних мыслей и внезапно изменю свой образ действий, но не потому, что мысли мои не соответствуют христианству, не потому, что они направлены против вечных человеческих прав, не потому, что они идут наперекор идее человечества, человечности и гуманности, а потому, что они более не подходят мне, потому, что они не доставляют мне полного наслаждения, потому, что я сомневаюсь в прежних мыслях или потому, что мне не нравится, как я поступал раньше.

Как мир, сделавшись моей собственностью, стал материалом, с которым я делаю, что хочу, так и дух, сделавшись собственностью, должен опуститься на степень *материала*, перед которым я не знаю более священной боязни. Прежде всего я не буду более содрогаться ни перед какой мыслью, какой бы она ни была дерзновенной и «дьявольской», ибо если она угрожает *мне* стать неудобной и не удовлетворяющей меня, то в моей власти положить ей конец; но я не отшатнусь и ни перед каким деянием, если бы даже там обитал дух безбожия, безнравственности, противозаконности, как и святой Бонифаций,<sup>92</sup> который не остановился перед тем, чтобы срубить священный дуб язычников из религиозных соображений. Если *вещи* мира стали суетны, то и *мысли* духа должны стать тоже суетными.

Ни одна мысль не священна, ибо ни перед одной мыслью я не чувствую «благоговения»; ни одно чувство не священно (нет священного чувства дружбы, материнского чувства и т. д.), ни одна вера не священна. Все они *отчуждаемы*, все они — моя

отчужденная собственность, и они уничтожаются и создаются *мною*.

Христианин может потерять все *вещи* или предметы, самых любимых лиц, этих «предметов» своей любви, не потеряв в то же время себя, то есть в христианском смысле — своего духа, своей души. Собственник может отбросить от себя все *мысли*, которые были любезны его сердцу и возбуждали его рвение, и все же «он выиграет в тысячу раз более», ибо он, их творец, остается.

Сознательно или бессознательно, но мы все стремимся к своеобразности, и вряд ли найдется среди нас хотя бы один, кто не отказался бы от святого чувства, святой мысли, святой веры, да, мы не встретим ни одного человека, который не мог бы освободиться от той или иной святой мысли. Вся наша борьба против убеждений исходит из того мнения, что мы способны выгнать врага из его крепости мысли. Но то, что я делаю бессознательно, я делаю наполовину, и потому после каждой победы над какой-нибудь верой я становлюсь опять *пленником* (одержимым) новой веры, которая потом опять вполне овладевает моим я и делает меня фанатиком разума, после того как я перестал быть фанатиком Библии или фанатиком идеи человечества, после того как я достаточно боролся за христианство.

Конечно, как собственник мыслей, я так же буду защищать свою собственность, как и будучи собственником вещей, я не позволял посягать на них; но я буду с улыбкой на устах смотреть на исход битвы, с улыбкой прикрою щитом трупы моих мыслей и моей веры, с улыбкой буду торжествовать, если буду побежден. В этом и заключается юмор. Смеяться над мелочностью людей может всякий, имеющий «более возвышенные чувства»; но смеяться над всеми великими мыслями, возвышенными чувствами, благородным вдохновением и святой верой — это предполагает, что я — собственник всего.

Если религия выставила положение, что мы все — грешники, то я выставлю против нее другое положение: что все мы слишком совершенны! Ибо в каждое данное мгновение мы — все, чем мы можем быть, и мы вовсе не должны быть большим. Так как в нас нет ни одного недостатка, то нельзя говорить о грехе. Покажите мне хотя бы одного грешника в мире, когда никто не должен будет служить чему-нибудь высшему! Если

нужно будет удовлетворять только себя, то я не буду грешником, если не поступлю как следует, ибо я не оскорбляю ничего «святого»; если же, наоборот, я должен быть благочестивым, то я должен угождать Богу, если я должен поступать по-человечески, то я должен угождать сущности человека, идее человечества и т. д. Кого религия называет «грешником», того гуманизм называет «эгоистом». Но, повторяю, если я не должен буду остаться для кого-нибудь другого, то разве не будет «эгоист», в котором гуманизм обрел новомодного дьявола, просто-напросто бессмыслицей? Эгоист, от которого открещиваются гуманисты,— такой же призрак, как и дьявол: он существует только как пугало и фантастический образ в их мозгу. Если бы они не были наивно проникнуты старофранконской антитезой добра и зла, которой они дали современное название «человечное» и «эгоистическое», то они не возвращались бы к отжившему «грешнику», преобразив его в «эгоиста», и не нашивали бы новые заплатки на старую одежду. Но они не могли иначе, ибо считали своей задачей быть «людьми». От добрых они освободились, но добро осталось!

Слишком мы совершенны, и во всем мире нет человека, который был бы грешником! Существуют сумасшедшие, которые воображают, что они — Господь Бог, Богочеловек или человек с луны, и все повсюду кишит глупцами, которые считают себя грешниками; но как те — не люди с луны, так и эти — не грешники. Их грех воображаемый.

«Но,— хитро возрадят мне,— все же их безумие или их одержимость — грех. Их одержимость — это то, что они сумели сделать, до чего они могли дойти, результат их развития, как и вера Лютера в Библию была тем, на что у него были силы. Развитие приводит одного в сумасшедший дом, другого — в Пантеон или в Валгаллу.<sup>93</sup>

Нет грешников, и нет греховного эгоизма!

Иди себе с миром с твоей «любовью к человеку»! Прокрадись, друг человека, в «притоны порока», побудь немного в водовороте большого города,— разве ты не увидишь всюду грех и грех, и вновь грех? Разве ты не станешь кричать о развращенном человечестве, не будешь сетовать на невероятный эгоизм? Увидев богача, разве ты не скажешь, что он бессердечен, «эгоистичен»? Ты называешь себя, быть может, уже атеистом,



но остаешься верен христианскому чувству, что скорее верблюд пролезет сквозь ушко иглы, чем богач перестанет быть «не-человеком». Сколько людей видишь ты вообще, которых ты не отнесешь к «массе эгоистов»? Что же нашла твоя любовь к людям? Только людей, не заслуживающих ее! А откуда они все происходят? Из тебя, из твоей любви к человеку! Ты принес с собою в голову грешника, и потому всюду находил его, всюду его предполагал. Не называй людей грешниками, и они не будут грешны. Ты один — создатель грешников: ты, который воображаешь, что любишь людей, именно ты и бросаешь их в грязь грехов, именно ты разделяешь их на порочных и добродетельных, на людей и не-людей, именно ты брызжешь на них слюной своей одержимости. Но я говорю тебе: ты никогда не видел грешника, ты их видел лишь во сне.

Самонаслаждение теряет свою прелесть, когда я считаю нужным служить другому, когда воображаю, что я обязан ему чем-то, что я призван к «самопожертвованию», «воодушевлению» и т. д. Хорошо, так я не буду служить никакой идее, никакому «высшему существу», и тогда само собой выйдет, что я больше не служу никакому человеку, а всегда и всюду — *себе*. Но тогда я не только фактически и в бытии, но и для моего сознания — единственный.

*Тебе* следует воздать большее, чем божественное, человеческое и т. д., — *тебе* принадлежит *твое*.

Считай себя более могущественным, чем тебя считают, и у тебя будет больше мощи; считай себя большим, и ты будешь иметь больше.

В таком случае ты не только *призван* ко всему божественному, но и *имеешь право* на все человеческое, ты и *собственник* своего, то есть всего, что ты можешь сделать своей собственностью, — ты имеешь *способности* и создан ко всему, что — твое.

Всегда думали, что нужно дать мне лежащее вне меня назначение — так, что меня уверили под конец, что я должен присвоить себе человеческое, ибо я = человеку. Таков магический круг христианства. И я, о котором говорит Фихте, — то же существо вне меня, ибо я — всякий и каждый, и если это я имеет права, то, следовательно, «я» имеет их, а не я лично. Но я не я рядом с другими я, а я единое: я — единственный. Поэтому и мои потребности, и мои деяния единственны, — короче, все во

мне единственно. И только как это единственное я присваиваю я себе все, и только как такое я утверждаю и развиваю себя. Не как человек развиваю я себя и не человека развиваю я: я развиваю *себя*.

Таков смысл *Единственного*.

### 3. ЕДИНСТВЕННЫЙ

Дохристианская и христианская эпохи преследуют противоположные цели; первая хочет идеализировать реальное, вторая — реализовать идеальное, первая ищет «святой дух», вторая — «одухотворенную плоть». Поэтому первая заканчивается бесчувственностью к реальному, «презрением к миру», вторая — «презрением к духу».

Противоположность реального и идеального непримирима, и одно никогда не может сделаться другим: если бы идеальное сделалось реальным, то оно не было бы более идеальным, а если бы реальное сделалось идеальным, то существовало бы только идеальное, а реального вовсе не было бы. Противоречие между ними можно преодолеть только тогда, когда уничтожат и то, и другое. Только в этом третьем, в том, что уничтожит, может наступить конец этой противоположности: иначе идея и реальность никогда не сольются друг с другом. Идея не может быть реализована так, чтобы она осталась идеей, а реализуется только тогда, когда она мертва как идея; то же относится и к реальному.

Таким образом, древние являются приверженцами идеи, люди же нового времени — приверженцами реальности. Ни те, ни другие не освобождаются от противоречий; древние тянулись к духу, а когда казалось, что это стремление древнего мира удовлетворено и дух явился, то «новые» принялись сейчас же за реализацию этого духа, которая так-таки и осталась для них «благочестивым желанием».

Благочестивым желанием древних была *святость*, благочестивым желанием новых — *телесность*. Но точно так же, как должен был погибнуть древний мир, когда его тоска была бы удовлетворена, точно так же в пределах кольца христианства никогда не может дойти до телесности. Как через весь древний

мир проходит стремление к святости или очищению (омовению и т. д.), так и через христианский — стремление к реализации телесного: Бог входит в этот мир, становится плотью и хочет его искупить, то есть наполнить собой; но так как он — «идея» или «дух», то в конце концов идею вводят (как Гегель, например) во все, в мир и доказывают, «что идея, разум находятся во всем». Тому, что языческие стоики выставляли, как «мудреца», соответствует в современной культуре «человек», и тот, и другой — *бестелесные* существа. Недействительный «мудрец», этот бестелесный «святой» стоиков, стал реальной личностью, телесным «святым» в Боге, *ставшем плотью*; недействительный «человек», телесное я станет реальностью в *телесном я*, во мне.

По всему христианству проходит вопрос о «бытии Божьем», который, повторяясь вновь и вновь, доказывает, что стремление к бытию, телесности, личности, действительности беспрестанно занимало ум и сердца людей, ибо никогда не находило оно удовлетворительного разрешения. Наконец, вопрос о бытии Божьем пал для того, чтобы воскреснуть в положении, что существует «божественное» (Фейербах). Но и оно не имеет бытия, и последнее убежище реализации «чисто человеческого» недолго продержится в безопасности. Ни одна идея не имеет бытия, ибо ни одна не способна к телесности. Схоластический спор реализма и номинализма имеет то же содержание; короче, этот спор проходит через всю христианскую историю и не может *в ней* закончиться.

Христианский мир стремится к тому, чтобы *реализовать идеи* во всех жизненных отношениях и обстоятельствах, в институтах и законах церкви и государства; но они сопротивляются этому и всегда сохраняют в себе нечто бестелесное (нереализующееся). С какой ревностью стараются дать им телесность, хотя никогда не будет достигнута *полная* реализация!

Реализующему мало дела до реальностей: все для него в том, чтобы они были осуществлением идеи, поэтому он вечно исследует, действительно ли находится в осуществленном идея, ядро ее, и реализована ли она так, как он предполагает возможным, или же он представлял себе идею неправильно, а потому невозможной для реализации.

Семья, государство и т. д., *фактически* существующие, мало интересуют христианина; христиане не должны, как древние, жертвовать собой ради этих «божественных вещей», они должны пользоваться последними, чтобы *одухотворить* их. *Действительная* семья для них безразлична, но из нее должна произойти *идеальная* семья, которая поэтому и была бы «истинно реальной», святой, благословенной Богом, или, выражаясь языком либералов, «разумной». Для древних семья, государство, отечество и т. д. божественны, как нечто существующее; для новых они ждут только обожествления, а как *существующее* они греховные, земные и должны сначала быть «искупленными», то есть стать истинно реальными. Это имеет следующий смысл: не семья и т. д. — существующее и реальное, а божественное, идея — вот что существует, что реально; станет ли эта семья реальной благодаря тому, что она проявилась истинно реальным, идеей, конечно, еще большой вопрос. Задачей единичной личности не является служение семье как божественному, наоборот, задача заключается в служении божественному, в том, чтобы подчинить ему семью, то есть подчинить ему все во имя идеи, утверждать всюду знамя идеи, сделать идею реальной действительностью.

Но так как и для христианства, и для древности все дело в *божественном*, то, идя противоположными путями, они всегда приходят к этому. В конце язычества божественное становится *внемировым*, в конце христианства он входит *внутрь* мира. Поставить его совершенно вне мира не удалось древности, и когда эту задачу исполнило христианство, то божественное сейчас же затосковало по миру и захотело «искупить» его. Но в пределах христианства нельзя достигнуть того, чтобы божественное, будучи *внутри мира*, само сделалось *мировым*: еще остается достаточно «злого», неразумного, случайного, «эгоистичного», в худшем смысле слова, «мирского», что не может быть им проникнуто и действительно им и не проникается. Христианство начинает с того, что Бог становится человеком, и оно совершает свое дело обращения и искупления для того, чтобы уготовить Богу обитель во всяком человеке и во всем человеческом и все пропитать духом; оно работает для того, чтобы уготовить обитель «духу».

Если, в конце концов, особенно настаивали на отвлеченном

человеке или на человечестве, то опять-таки это была идея, которую «увековечивали»: «человек не умирает!» Когда-то казалось, что нашли реальность идеи; человек как таковой — я истории, мировой истории, он, этот идеал,— вот кто действительно развивается, то есть *реализуется*. Он — истинно реальное, телесное, ибо история — его тело, единичные же личности только члены его. Христос — я мировой истории, даже и дохристианской; по современным воззрениям, человек — это я, и образ Христа развился в *образ человека*: человек как таковой — вот «*центр*» истории. В Человеке воскреснет воображаемое начало, ибо Человек так же воображаем, как и Христос. Человек, как я всемирной истории, завершает цикл христианского мировоззрения.

Волшебный круг христианства был бы нарушен, если бы исчезло противоречие между существованием и призванием, то есть между мной, каков я есть, и мной, каким я должен быть. Оно существует только в виде тоски идеи по своей реализации и исчезает вместе с этим разделением; только тогда, когда идея остается идеей (а человек и человечество — только нереализованная идея), существует еще христианство. Реализованная идея, телесный или «совершенный» дух, витает перед глазами христианина, как «конец времен» или как «цель истории»; в настоящем она не существует для него.

Единичная личность может только принять участие в создании царства Божьего на земле, или, выражаясь современным стилем, в развитии истории человечества, и только постольку принимает участие в нем, постольку имеет христианскую, или, по современной терминологии, человеческую ценность; во всем остальном она — пыль и прах.

Что единичная личность в своей жизни и своем развитии является сама для себя всемирной историей и что вся остальная история — ее собственность, это уже выходит за пределы христианского мировоззрения. Для христианина наивысшее — всемирная история, ибо для него она является историей Христа или «человека»; для эгоиста же только *его* история имеет ценность, ибо он стремится развить только *себя*, а не идею человечества, не план Бога, не намерения Провидения, не свободу и т. п. Он не считает себя орудием идеи или сосудом Господа, он не признает никаких призваний, он не бредит тем,

что существует для продолжения и развития человеческого рода, — он живет своей жизнью, расточает ее, не заботясь о том, принесет ли это пользу человечеству. Я бы напомнил здесь о «Трех цыганах» Ленау<sup>94</sup>, если бы это не могло стать источником недоразумения: могут ведь подумать, будто я превозношу возвращение к естественному состоянию. Как я, значит, живу на свете, чтобы осуществлять какие-то идеи? Чтобы содействовать осуществлению «идеи государства» своею лояльностью или «идеи семьи» — браком, как супруг и отец? Что мне за дело до подобных призваний! Я не живу ни по какому призванию, как цветок, который растет и распускается, не исполняя никакого «долга».

Идеал — Человек *реализован*, когда христианское мировоззрение преобразуется и будет признано следующее положение: «я» — это единственный «человек». Тогда вопрос: «Что такое человек?» превращается в вопрос личный: «Что есть человек?» На вопрос «что» ищут понятия, чтобы его осуществить — вопрос же «кто» вообще уже не вопрос, ибо ответ уже покоится в личности вопрошающего; ответ дан уже самим вопросом.

О Боге говорят: «Имен для тебя нет». Но это справедливо для меня: ни одно *понятие* не может меня выразить, ничто, что преподносится мне как моя «сущность», не исчерпывает меня; все это только слова и названия. О Боге говорят также, что он совершенен и не имеет никаких призваний стремиться к совершенству. Но и это относится только ко мне.

Я — *собственник* своей мощи и только тогда становлюсь таковым, когда сознаю себя *Единственным*. В *Единственном* даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел. Всякое высшее существо надо мной, будь то Бог или человек, ослабляет чувство моей единичности, и только под ослепительными лучами солнца этого сознания бледнеет оно. Если я строю свое дело на себе, Единственном, тогда оно покоится на преходящем, смертном творце, который сам себя разрушает, и я могу сказать:

«Ничто — вот на чем я построил свое дело».

## М. ШТИРНЕР В ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Л. Фейербах

### ДОПОЛНЕНИЯ И ПОЯСНЕНИЯ К «СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА»

#### ОТВЕТ ФЕЙЕРБАХА ШТИРНЕРУ<sup>95</sup>:

##### О «СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА» В СВЯЗИ С «ЕДИНСТВЕННЫМ И ЕГО ДОСТОЯНИЕМ»<sup>\*</sup>

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

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

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

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

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



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

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

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

«Теологическая точка зрения» Фейербаха состоит в том, что он «расчленил наше «я» на существенное и несущественное и считает род, человека как такового, абстракцию, идею нашей истинной сущностью, противопоставляя ее действительному

индивидуальному «я», как несущественному». «Единственный!» Прочитал ли ты всю «Сущность христианства» до конца? Не может быть, ибо — в чем заключается тема, ядро этого сочинения? Единственно и исключительно в устранении раздвоения на существенное и несущественное «я» — в обо-жествлении, то есть признании всего человека с головы до ног. Разве не провозглашается как раз в конце книги божественность *индивида* как решение тайны религии? Разве не говорится в ней даже, что, «*когда мы едим и пьем, то и это божественный акт*»? А разве еда и питье — проявление идеи, абстракции?

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

\* \* \*

Фейербах поставил себе задачей показать человеческое происхождение в человеке Бога или религии и анализировать их теоретически и практически. Но религия представляет себе собственную сущность человека или отделенную от человека сущность его в виде вне-и сверхчеловеческой сущности. Поэтому Фейербаху пришлось свести это расчленение на Бога и

человека к различиям, имеющим место в самом человеке: разве возможно было бы объяснить религию, если бы не имели места в человеке различия между «я» или самосознанием и сущностью или природой? Ему пришлось, таким образом, взять за отправной пункт своей темы те психологические состояния, которые и заставили человека отделить свою сущность, свои свойства от самого себя и поставить их выше себя, как божественную силу, пришлось взять еще состояния экзальтации, страсти, погружения в созерцание. Следовательно, добросовестный критик должен обратить внимание на то, что введение к «Сущности христианства», в особенности в тех местах, где упоминаются силы «в человеке, стоящие над ним», не есть введение к философскому исследованию об отношении предикатов человека к его субъекту или сущности человека к его «я», а есть введение к сущности христианства, то есть к сущности религии.

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

\* \* \*

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

В таком случае и ты можешь уничтожить точку зрения христианства, сущность которого исчерпывается следующим положением: Я, этот исключительный, несравненный индивид,

есть — если и не теперь, то во всяком случае в силу небесного предначертания стану им — *Бог*; при этом безразлично, каким является понятие о Боге: абстрактным как совершенная нравственная сущность или мистическим — как фантастически чувственное; ты можешь уничтожить эту точку зрения христианства только перенесением этого несравненного индивида из голубого фимиама его сверхприродного эгоизма в обыденное чувственное созерцание, осуществляющее для тебя его индивидуальные различия, но в то же время совершенно *неоспорима* и *ясна* его идентичность другим индивидам, его *обыденность*. Воздай единичному индивиду то, что ему надлежит,— но не больше. Только таким образом ты освободишься от оков христианства. Быть индивидом значит, конечно, быть «эгоистом», но в то же время *volens-volens* это значит и быть *коммунистом*. Принимай вещи такими, какими они существуют в действительности, то есть поступай точно так же и с самим собой, ибо как ты понимаешь вещи, так понимаешь ты и самого себя — и наоборот. Выкинь из головы «Единственного» на небе, но выкинь также «Единственного» на земле!

\* \* \*

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

отделить мужское в тебе от того, что называют «дух»? Разве твой мозг не определен, как мозг мужчины? Разве твои мысли, твои чувства не мужские? Или ты *животное-самец*, пес, обезьяна, конь? Итак, чем же быть твоему «единственному, несравнимому», и, следовательно, *бесполому «я»*, как не остатком старого христианского сверхнатурализма?

\* \* \*

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

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

Вообще *одного* ребенка хочет лишь эгоизм, *многих* — любовь. Разумеется, при множестве детей любовь лишает первенца божественного и монотеистического ранга и титула, единственности и несравнимости, но не была бы любовь, желающая ограничиться лишь одним единственным, отсутствием любви по отношению ко всем прочим возможным детям? Более того — отсутствием любви по отношению к этому единственному ребенку, который ведь сам скоро пресытился бы своей изолированностью, единственностью и тосковал бы по братишке или сестренке?

Как же можешь ты упрекать писателя в том, что он не признает индивида, если он его признает так, как требует этого любовь? Как можно его обвинять в абстрактности, если он, взяв за образец любовь, выражающую высшее и глубочайшее признание индивида, не останавливается на этом одном, единствен-

ном и несравненном индивиде, а распространяет свои мысли и желачия на весь *род*, на всех *других* индивидов? А у Фейербаха род означает не абстракцию, а в противоположность единичному, самому себя утверждающему «я»,— другое «я», «ты», вообще всех, помимо «меня» существующих индивидов.

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

\                    \* \* \*

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

Не иметь религии — это значит: думать *только о себе самом*; иметь ее,— значит думать о *других*. И только *такая* религия долговечна, по крайней мере до тех пор, пока на земле не останется лишь один «единственный» человек; ибо пусть только нас будет *двое*, мужчина и женщина,— и мы имеем уже

религию. Двое: различие — вот в чем источник происхождения религии; «ты» — Бог для «я», ибо «я» без «ты» — ничто; «я» зависит от «ты»; без «ты» — нет и «я».

\* \* \*

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

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

\* \* \*

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

Гусеница есть насекомое, но еще не полное; рассматривая ее как таковую, мы скажем, что она законченна, она — то, чем должна была и могла быть; но, несмотря на это, на ее вполне удовлетворяющий ее эгоизм, в ней есть еще нечто, нечто «*в ней над ней*», что должно и может *стать* — бабочка. Лишь бабочка — законченное, вполне осуществленное насекомое. Подобные метаморфозы встречаем мы и в жизни человечества,

и жизни отдельных людей. Поэтому, если человек переходит из детского возраста в юношеский, из школы — в жизнь, из рабского состояния — в свободу, из равнодушия к полу — к любви, то невольно восклицает он при этих и подобных переходах: «Только теперь стал я *человеком!*» — ибо только теперь стал он *законченным* человеком, только теперь удовлетворил он неведомое до сих пор или насильственно подавляемое влечение своей натуры.

\* \* \*

Столь же необходимо, как различие между «я» и «ты», между индивидом и родом, столь же необходимо и различие в *самом* индивиде между необходимым и случайным, индивидуальным в смысле случайного, между существенным и несущественным, близким и отдаленным, высшим и низшим. Следуй своим чувствам. То, «что выше в пространственном отношении и качественно наивысшее в человеке, самое близкое ему, не отличимое от него самого,— это — его *голова*. Когда я вижу голову человека, то я вижу *его самого*; когда же я вижу только его туловище, то я не вижу ничего, кроме этого туловища. Если я потеряю руки и ноги, то я, конечно, несовершенный, несчастный человек, с изъянами, но все же я могу как человек существовать и без них; но если я лишусь головы, то перестану существовать. Следовательно, есть одно существенное различие между моим и моим: то «мое», что может быть устранено, не разрушая *меня*, и то, что *не* может быть устранено, не разрушая этим *меня*, — образует различие, уничтожить которое можно, только «потеряв голову».

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

\* \* \*

Когда я ограничиваю свои расходы и сдерживаю себя в своих желаниях для того, чтобы иметь, чем жить, то разве Провидение «*надо мною*», сегодняшним эгоистом, который пожелал бы все взять сегодня же, ничего не оставив *другому*, завтрашнему «я», — разве это Провидение — *не я сам?* А когда



я лежу на смертном одре, то разве я не ставлю выше себя, *над* собой — все равно для чего: вспомнить потерянное здоровье или в надежде на выздоровление, — над собой, больным, себя же, но здорового, ставлю так высоко, как только может стоять бессмертный Бог над смертным человеком? А разве, когда мне стыдно до ужаса за какой-нибудь злосчастный поступок, совершенный безрассудно, я не стою тогда над собой как критик, как судья, над собой — повинным, «жалким грешником»? И когда я создаю какое-нибудь творение, то я употребляю все находящиеся в моем распоряжении силы не оттого ли, что это творение — мое завещание, что я оставляю все, на что я способен, моим потомкам, всему миру, что я нахожусь здесь на конечной ступени моего развития, моей производительной силы? Но когда я закончил свое творение, разве я уже не ушел дальше себя, создателя этого творения, недавно уже бывшего наивысшим во мне, моим *non plus ultra*\*, — разве он уже не *позади*, *ниже* меня? Быть может, я гляжу уже с пренебрежением на творение и его создателя?

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

---

\* До последней степени, дальше некуда (лат.). — *Ред.*

люди и хотят всегда быть и иметь больше, чем они были и что имели. Даже новые приходящие во время работы и вызванные ею мысли до тех пор парят, как облака на небе, *надо* мною, пока они не спустятся и лягут *подо* мною, под моими глазами в виде капель жидкости.

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

\* \* \*

Берет ли Фейербах любовь в противоречащем действительной любви, фантастическом, сверхприродном смысле — так, чтобы она исключала всякое себялюбие? Нет! «Ни одно существо, — говорит он, например, — не может отрицать себя самое». «Быть — значит любить себя». «Облегчая горе другого, я одновременно облегчаю свое собственное горе; чувствовать горе другого — это — самому иметь горе» и т. д. Поэтому всякая любовь эгоистична, ибо не могу ведь я любить то, что мне не по душе, я могу любить лишь то, что меня удовлетворяет, что делает меня счастливым; то есть что бы я ни любил, я одновременно люблю и самого себя. Однако существует вполне основательное различие между тем, что называют своекорыстной, и тем, что называют бескорыстной любовью. Что это за различие? В коротких словах вот оно: при своекорыстной любви объект твой — гетера для тебя, при бескорыстной —

возлюбленная. И там, и здесь я удовлетворяю себя, но в первом случае подчиняю сущность части, во втором — часть, средство, орган — подчиняю целому, сущности, в первом я удовлетворяю в силу этого только часть себя, во втором — себя самого, свою полную, цельную сущность. Словом, при своекорыстной любви я жертвую высшим ради низшего, следовательно, высшее чувство — низшему, в бескорыстной любви я жертвую низшим ради высшего.

«Фейербах превращает религию в этику, а этику в религию». Да, в противоположность христианству, где этика как отношение людей друг к другу занимала, по сравнению с отношением людей к Богу, лишь второстепенное место. Но Фейербах ставит человека *выше* морали: «Устанавливая Бога как грех разрешающее Существо, мы устанавливаем его, правда, не как неморальное, но все же как большее, чем только моральное, то есть как *человеческое* существо». Эти слова и образуют переход сущности нравственного закона к собственной сущности христианства, то есть к сущности человека, которая сама по себе *столь же мало моральна, как неморальна*. Следовательно, не мораль берет Фейербах за масштаб человека, а, наоборот, человека за масштаб морали: добро — все то, что удовлетворяет человека; зло — все то, что ему не по душе. Стало быть, этические отношения ни в коем случае не святы для него «сами по себе», а святы ради человека, поскольку они являются отношениями человека к себе подобному, то есть поскольку они — самоутверждение, самоудовлетворение. Конечно, таким образом Фейербах превращает этику в религию, но не как таковую, *in abstracto*, не как цель, а как следствие, не оттого, что для него нравственная сущность, то есть сущность нравственности есть *религиозная*, то есть *высшая сущность*, как для «просвещенного протестантизма», для рационализма, для кантианства, — а оттого, что для него действительная, чувственная, индивидуальная *сущность* человека является религиозной, то есть *высшей* сущностью.

\* \* \*

«Фейербах облакает свой материализм в одежды идеализма». Но ведь это утверждение висит в воздухе! Фейербах — о «Единственный!» — ни идеалист, ни материалист: Фейербах считает Бога, дух, душу, «я» простыми отвлеченными поняти-

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

К. Фишер

## СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ<sup>97</sup>

### АБСОЛЮТНЫЙ ЭГОИЗМ, ИЛИ ДУХОВНОЕ ЦАРСТВО ЖИВОТНЫХ («ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ» МАКСА ШТИРНЕРА)

При разложении всех существенных сил, которые создают скрепленное единство индивидов, «я» прежде всего потеряло свою сущность; оно видит в каждой мысли, властью преграждающей ему путь, лишь призрачную иллюзию; оно разрушает всякую связь с естественной и нравственной целостностью; оно отказывается от всякого критического отношения к духовному миру и представляет, таким образом, в своей *атомной раздробленности* полное Ничто всех движущих мир сил. Последние сделались его *собственностью*, и ссылка на них есть лишь ссылка на свою собственную суверенность; «я» — их *деспотический собственник*. Это Ничто поглотило все остальное, оно есть «творческое Ничто», то

«Ничто, из которого я как творец создаю все». И как такое творческое Ничто я не один среди многих, я — *единственный*, «Ничто — вот на чем я построил свое дело». После такого пролога *Макс Штирнер* кажется индийским божеством, воплощенным Брамой, или же, как буддийский миссионер, он в лице своей собственной особы представляет для нас нового далай-ламу. Но такого рода единственность была бы религиозной, и ее культ был бы чрезвычайно тягостным. *Штирнеровская* модернизованная единственность имеет девизом: нет ничего выше меня, все — подо мной. Штирнер старается обосновать психологически и исторически эту обособленность и противопоставить ее современному сознанию как высший результат, достигнутый человечеством.

После этого обоснования приходится ли считать действительно серьезным отсутствие мыслей и предпосылок у Единственного, действительно ли *Штирнер* и его Единственный представляют несокрушимого господина всякой естественной и духовной силы, и действительно ли каждая мысль, каждая догма поглощается «творческим Ничто», из которого они произошли, как обманчивые мыльные пузыри? Я не хочу проследить это обоснование в деталях; разъяснением некоторых «эгоистических мыслей», которые отражают штирнеровскую единственность и принадлежат мозгам Единственного, можно было бы поколебать точку зрения последнего, но *Штирнер* движется среди других противоречий, очень опасных для его точки зрения. Он дает точке зрения эгоизма психологическое и историческое обоснование. Жизнь индивида и жизнь человечества — история, сливаются в нем: это движение абсолютного отрицания, в котором природа и дух друг друга отрицают, и оба возвращаются в безразличное «я» и в его «творческое Ничто». В силу этого процесса эгоистическая единственность поставлена в решительно *объективное* отношение к индивиду в роду; она сделалась *объективной необходимостью* для обоих, она — утренний крик, обладающий *магической* способностью спугнуть грезы и рассеять привидения. Надо сознаться, что мысль есть сила, которая, если бы даже и поглощалась единичной личностью, ни в коем случае не может подпасть под ее произвол; сила, которая выражает зрелость индивида, которая в состоянии пробудить человечество от всех его иллюзий и мира

грез, есть энергия, от власти которой единичной личности не ускользнуть; она бессознательно поддается ее влиянию, если не ставит себя сознательно в зависимость от нее. Эгоизм Единственного не есть любая произвольная мысль; напротив, — он объективен, он производит догматическое насилие, он — «помешательство», «призрак», иерархическая мысль, а *Макс Штирнер* является его жрецом. *Макс Штирнер* — пиетист эгоизма; он проповедует эгоизм как оправдание единичной личности в силу его понятия. Когда же его серьезно спрашивают: почему ты эгоист, и если он не нуждается в «героической храбрости лжи», то он ответит: «Я стою здесь, не могу иначе!», то есть «мудрым изречением всех одержимых!» *Макс Штирнер* фанатически одержим мыслью об эгоизме, он мог бы ради этой мысли опуститься на колени и воскликнуть вместо «свобода мысли!» — «Единственный и его собственность!» *Штирнер* — догматик эгоизма, эта догма восторженно им овладевает, воодушевляет его на преступления эгоизма, исполняет его пророческим инстинктом будущего. И он восклицает: «Издавна эгоист утвердил себя в преступлении и издевался над святым — *крушение святого может сделаться всеобщим* — не революция возвратится, но могучее, беспощадное, бессовестное, гордое преступление. *Разве ты его еще не слышишь в раскатах отдаленных громов, и разве ты не видишь, как небо, полное предчувствия, молчит и хмурится?* Разве это не глас вопиющего в пустыне? И на чем же основан этот жуткий пророческий страх Кассандры! Она видит «привидения» — и это судьба *Штирнера*! Повсюду он наталкивается на бледные маски Прозерпины<sup>98</sup>, всюду видит духов, он бежит призраков, но они цепляются за его пятки, они преследуют его до тех пор, пока он, мертвый от усталости, достигает своего жилища, где он думает уничтожить привидения волшебным словом своей единственности; но это волшебное слово было *мыслью, догмой*, и в силу этого пробил час привидения и для Единственного. Бедный мальчик! Привидения задорны, коринфская невеста соблазнила и тебя. — «Ты ей дал прядь твоих кудрей, эту прядь она уносит с собой, присмотришься к ней хорошо, завтра она будет седой и только черною она там появляется опять!» В объективности, которую *Штирнер* придает абсолютному эгоизму, этот последний сделался продуктом мысли, догмой, и *Штирнер* должен

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

Эгоистическое «я», как разрушитель, противопоставляет себя свободе, содержанием которой является дух, или, точнее, сущность человека, это «потустороннее в нас» представляет последнее небо, подлежащее сокрушению, если мы желаем окончательно освободиться от богочеловека. Свобода уничтожается в *своеобразии*; последнее восклицает: «Будь самим собой», в то время как первое есть не что иное как «романтический вопль». В свободе все принимают участие, она поэтому «дарованная свобода», недействительная, бессильная сущность. Свобода своеобразия есть *мощь*, «действительная свобода — это та, которую себе завоевывают, и в этом заключается различие между самоосвобождением и эмансипациями». Итак, своеобразие является неограниченным господством над естественными и духовными силами. «Лишь тогда *принадлежу я себе самому*, когда мною владеет не чувственность, не мысль, а я

лич». В этом отношении к себе я собственник. Но я приобретаю своеобразие не в понятии человечности, так как оно не выходит за пределы религиозной трансцендентности; «человеческая религия есть последняя метаморфоза христианской религии». Фейербах сам представляет лишь шаг вперед в специально христианской области, но не отклоняется от нее ни на йоту — один шаг за ее пределы ведет к *невыразимому*. «Моя сила — не человек, а я сам».

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

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

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

Здесь смелый эгоизм *Штирнера* превращается в кроткую иронию...

Вообще мировое общение эгоиста представляет опасное странствование; открытому, мужественному, преступному эгоизму слишком часто приходится играть роль Тартюфа и, надев волшебную шапку-невидимку, якобы уступать дорогу государству. Открытый эгоизм есть покорение государства, преступ-



ное, насильственное уничтожение законов, открытая война всех против всех. Эгоист не относится с почтением к имуществу человека, он *овладевает* им и насильно вырывает у государства, которое разделяет его феодально между единичными личностями. Только благодаря насилию неимущая масса прекратит свое плачевное существование. Ей может помочь лишь эгоизм. Действительно ли является эгоизмом и *этот* эгоизм? Надо бы попробовать! Пусть эгоизм вызывает к толпе: добудьте себе собственность насилием, убейте имущих и с кинжалом в руке вырвите у фабрикантов их сокровища! Эгоизм должен быть последователен, он должен признать и за фабрикантом эгоистическое право, он должен написать эгоистическое, державное письмо своей самооценки под следующим мотто<sup>99</sup>: сдирайте с пролетариев кожу, используйте их как механическое средство вашей самооценки, старайтесь вытянуть у них последнюю копейку, а когда они, голодные, обратятся к вам, то скажите им то, что сказал ткачам ваш славный силезийский прототип: там в поле есть трава! Что выйдет из всего этого? Без сомнения, сначала «война всех против всех!» Но результатом этого воскресенья будет похмелье в понедельник, будет самое солидное общество трезвости, мастерская, в которой один будет мастером, а все остальные живыми сапожничьими стульями, нищета собственности, где один — господин, а остальные связаны цепями. Политика *Макиавелли*<sup>100</sup> и государство *Гоббса*<sup>101</sup>, — всепоглощающий Левиафан, — все они имеют своей предпосылкой войну всех против всех и являются неизбежным последствием таковой. Этот процесс свершается сам собой, история доказала его как в великом, так и в малом тысячу раз, и не приходится гадать по звездам о судьбе эгоистических, враждебных атомов. Эгоистически раздроблять людей на грубые атомы, это, право, не что иное как *искать для них овчарку*, а тот, кто начинает драку, вероятно, знает, что *жандарм не далек*. *Штирнеровская* единственность, взятая в миниатюре, не выходит за пределы овчарки и полицейского служителя, он несомненно проповедует, имея жандарма в душе. *Штирнеровский* эгоизм — это могучий толчок, который, встречаясь с другим таким же ответным толчком, в тот же момент сам себя уничтожает — поистине детский маневр. Необходимым следствием Единственного является самая ленивая неизменя-

мость — и это единственное следствие! И цензура, хоть сколько-нибудь боящаяся существования этой книги, не видит дальше своего носа. Уничтожающий государство эгоизм Единственного есть в действительности основание самого бесстыдного деспотизма, и в отдаленных раскатах грома, на которые указывает *Штирнер*, я слышу лишь собачий лай и лязг сабли.

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

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

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

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

... Таким образом, в *Единственном собственник* возвращается к своему творческому Ничто, из которого он вышел. Вот песнь Единственного, с которой он вступил в свет и затем

---

\* Макс Штирнер и Мария Денгардт (жена Штирнера, которой посвящена книга).

возвращается к себе: «Ничто — вот на чем я построил свое дело!»

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

Это отвлеченное отождествление *абсолютной неопределенности* с *определенной единичностью* является по отношению к последней *некритическим*, а по отношению к первой *софистическим*. Претворение всякой границы в неопределенное Ничто, очевидно, не может быть связано с ограниченной определенностью; если это все-таки происходит, то эта единственность может быть лишь *кажущейся*, а ее процесс лишь *ироническим*. *Штирнер* выражает эту единственность *догматически*. Единственный представляет *догматический, возведенный в принцип произвол, мономанию, опирающуюся на веру в призраки*. Как мистики видят все в Боге, а мадам Сталь<sup>102</sup> в Неккере<sup>103</sup>, так *Макс Штирнер* всюду видит призраки — и восклицает: спасайся, кто может! — всюду, где проглядывают мысль или идейная сила, где индивидуальность проникнута единством мысли, будь то религиозно, нравственно или научно. И, как суеверное дитя, перепрыгивающее через палку Рупрехта, чтобы спастись от призрака, так и *Штирнер* разрушает призрачные силы и считает себя в безопасности в пристани своей «единственности». «Под маской бьется единственное, чувствующее сердце!» Поистине это счастливый самообман! Объявляя эгоистическую войну всем внешним силам, *Макс Штирнер* путается в забавном противоречии, так как восстает против сил, которые он сам считает воображаемыми, недействительными. Борьбу с ветряными мельницами можно понять только при наличии рыцарской фантазии Дон-Кихота, в лучшем случае иллюзиями играют и в удобный момент, повинаясь иро-

ническому инстинкту, к ним с достоинством поворачиваются спиной, но с ними не борются; диалектика этой борьбы, очевидно, заключается в том, что Единственный в ней сам делается призраком. Эгоизм, который в сознании своей принципиальной ценности уничтожает также и все остальное и расширяется до безграничного произвола, уничтожает таким образом свою ограниченную единичность: *рыцарь эгоизма является призрачным рыцарем!* Тоска по своей тени, исчезнувшей из-под его рук, заставляет Единственного наконец «бросить с улыбкой свой щит на труп своих мыслей» и образовать «союз эгоистов». Этим заканчивается жизненный путь Единственного: он мечтал об эгоизме и мирно скончался среди своей многочисленной семьи в надежде на лучшее будущее. Мир праху его! Мы напишем на его памятнике: он жил, как Дон-Кихот, и умер, как Санчо Пансо!»

Э. Бернштейн

## СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА АНАРХИЗМА<sup>104</sup>

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

свободен или может быть свободным. Стремление к «единственности» точно так же лишь религиозная сумасбродность и экзальтация, «единственное я» не рациональнее, чем «абсолютная свобода», «абсолютное равенство», абсолютный человек или какая бы там ни была абсолютная идея, и оно есть «сновидение, призрак».

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

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

... Эгоизм, далекий от того, чтобы быть пороком, в буржуазном обществе есть высшая добродетель. В зависимости от их точки зрения, с большими или меньшими оговорками, высказывали это все буржуазные философы; напомним только о Бентаме<sup>105</sup> и его школе в Англии, о материалистах прошлого столетия во Франции и их предшественниках в других странах. Штирнер доводит только эту мысль до ее крайнего развития; если бы этим словом так часто не злоупотребляли, можно было бы сказать, что он «огегельянивает ее». Но как он ни старается довести идею «Единственного» до ее наиболее чистого выражения, все же он должен совершенно так же, как его предшественники, каждое мгновение прибегать ко всякого рода оговоркам, чтобы не прийти к полнейшему абсурду. То, что у них, например, «просвещенный эгоизм», называется у него

«корыстной любовью». Все его рассуждения на эту тему хотя и кажутся весьма логичными, но, по существу, они только рабулика\*. Понятию эгоизма или своекорыстия подсовывается другой смысл, совершенно различное соединяется с ним, и этим оно лишается всякого определенного значения. Ни одно из наших чувств — любовь, сочувствие или ненависть — не висит в воздухе; их природа не может быть чисто объективной; все они — проявления субъекта «я». Но они еще суть проявления эгоизма, причем не становятся им только потому, что мы сознаем их субъективный характер...

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

Остается пролетарская практика. По Штирнеру, эгоизм есть то, что освободит рабочих из их рабства, и «станьте эгоистами!» — повторяет за ним Маккай. Но уже на примере, который дает Штирнер, можно понять ошибочность его теории — стоит только исследовать ее в применении к практике.

---

\* Крючкотворство.— *Ред.*

Если он заставляет «батраков» объявить хозяевам, что они отныне не будут более наниматься «ниже цены» — мы не касаемся весьма неясного экономического способа выражений, — то он уже предполагает единодушие *всех* батраков, не эгоизм «единственного», а множественность, *класс*. Но этот эгоизм выглядит совершенно иначе, чем эгоизм первого рода. Пока дойдет до того, что батраки выступают как класс с общими требованиями и будут достаточно сильны, чтобы их провести, они должны в значительном большинстве своем перестать себя чувствовать «единичными», тем более «единственными», «единными «я». Необходима долгая борьба, борьба с временными неудачами и частичными победами, а бороться — значит приносить жертвы. *Классовый* интерес не совпадает в каждый момент с *личным* интересом, интересом *отдельного лица*. Что решает в подобном конфликте теория эгоизма? Должен ли «я» отказаться от «моего» теплого местечка из-за стачки, которая, быть может, будет проиграна? «Единственный», для которого «ничто не выше меня», который объявляет «одержимостью» становление какой-нибудь идеи или какого-либо дела выше своего «своеобразия», как только шансы стачечников будут сомнительны, должен укрыться в защищенном месте. Эгоизм повелевает это...

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

тайные типографии и т. д. Если и другие будут поступать подобно ему, то оно рухнет само собою.

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

Г. В. Плеханов

## АНАРХИЗМ И СОЦИАЛИЗМ<sup>106</sup>

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

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

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

\* \* \*

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

... Для того, чтобы избежать господства «призрака» над нами, чтобы наконец стать на реальную почву, мы обладаем



лишь одним средством: *взять за исходный пункт* единственное реальное существо — наше собственное «я»...

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

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

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

Остановимся немного на этом месте.

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

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

Добрые граждане, слух которых столь же стыдлив и

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

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

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

В своей критике религии Фейербах лишь наполовину *материалист*. Поклоняясь Богу, человек поклоняется лишь

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

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

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

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

Номиналист Штирнер витает именно в этом тумане.

*Я есть я*, вот — исходный пункт;

*Не-я есть не-Я* — это его результат;

*Я+Я+Я+ и т. д.* — это его социальная утопия.

Это чистый и простой субъективный идеализм, применен-

ный к социальной и политической критике. Это — *самоубийство идеалистически-спекулятивной школы*.

Но уже в том же (1845) году, когда появился «*Единственный*» Штирнера, вышла во Франкфурте-на-Майне книга Маркса и Энгельса: «*Святое семейство, или критика критической критики, против Бруно Бауэра и компании*». В ней идеалистическая спекуляция подверглась нападению *диалектического материализма*, теоретической основы современного социализма, и была разбита. «Единственный» пришел слишком поздно.

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

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

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

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

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

Устами Штирнера говорит *душа производителя товаров*. Если он *выступает против государства*, то это потому, что ему кажется — *государство недостаточно чтит «собственность» производителя*. Он хочет *свою* собственность, *всю* свою собственность. Государство заставляет его платить налоги, государство позволяет себе экспроприировать его во имя общественного блага. Он хочет *jus utendi et abutendi\**, государство говорит «согласно», но, прибавляет оно, есть злоупотребления и злоупотребления. На что Штирнер восклицает: «Караул, грабят!»... Итак, *долгой государством, да здравствует* простая и *совершенная собственность* единичного индивидуума!

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

Еще одна, третья заслуга принадлежит Штирнеру. Именно: он имеет свое собственное мнение и доводит свою теорию

---

\* Право пользования и использования (лат.) — термин из римского права.—  
*Ред.*

индивидуализма до крайнего предела. Он самый неустрашимый, самый последовательный из анархистов. Рядом с ним Прудон, которого Кропоткин, как и все анархисты, считает отцом анархии,— лишь самый чопорный филистер.

И. Крейбиг

## ИСТОРИЯ И КРИТИКА ЭТИЧЕСКОГО СКЕПТИЦИЗМА<sup>111</sup>

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

\* \* \*

Книга Штирнера «Единственный и его собственность» ставит себе целью показать, что мораль есть призрак, который одурманивает одержимых, и заодно с нею он хочет уничтожить навсегда все научные, религиозные и политические идеалы. Для

того, чтобы понять эту точку зрения, необходимо знать направления и стремления его современников, и прежде всего эволюцию Фейербаха.

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

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

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

Первое положение родилось из учения Фихте, которое, со своей стороны, — дитя кантовской критики разума. Кант<sup>112</sup> учил, что данное содержание явления получает форму благодаря интеллекту, «я». Фихте, однако, говорил, что не только форма, но и материя, не «я», исходит из «я». Наконец, Штирнер на место фихтевского творческого абсолютного «я» ставит индивидуальное «я», творящее и разрушающее. Творчество надо понимать в смысле Фихте: так как причинность есть форма интеллекта и не может быть приложима к вещи в себе, то вся множественность опыта, мир феноменов не могут быть объяснимы как действие вещи в себе, а должны быть проявлением интеллекта. Посему «я» есть творец феноменов, мира и т. д. У Штирнера оно — индивидуум, единичное «я». И именно единичное «я» есть творец, ибо только оно познается нами как действительно существующее, а абсолютное «я» есть только один из продуктов нашей мысли, образование нашего интеллекта (воображение, призрак).

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

Соответственно этому объясняется и второй основной тезис Штирнера: единичное «я» создает ценности. «Я», которое знает лишь самого себя и свои продукты, замкнуто в себе

самом и изолировано еще более, чем лейбницевская<sup>113</sup> монада. Оценка может иметь место лишь по отношению к «я»; ценности, как таковые, т. е. самостоятельные, не мыслимы. Они — призраки, привидения. Сущность эгоизма состоит в отрицании существования абсолютных ценностей.

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

Быть может, наше толкование трудности не будет найдено вполне удовлетворительным, но оно кажется нам единственно



возможным, если не выйти из затруднения (что, собственно, не является выходом), приняв мысль о самоуничтожении за нелепость, не понятую Штирнером.

\* \* \*

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

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

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

1. Наслаждение от представляемого (ожидаемого) наслаждения и боль от представляемой (ожидаемой) боли, причиненной непосредственно данной личности.

2. Наслаждение от представляемого наслаждения других — сорадость — и боль от представляемой боли другого — сострадание.

3. Наслаждение от представляемой боли других — жестокость — и боль от представляемого наслаждения других — зависть.

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

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

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

До сих пор мы нарочно ни слова не говорили ни об эгоизме, ни об альтруизме. Но теперь надо рассмотреть второй вопрос: разве всякий, кто следует только *собственным* чувствам и собственным мыслям, есть эгоист, а его убеждение — безусловно эгоизм? Штирнер отвечает утвердительно на этот вопрос, без всяких ограничений. Мы отвечаем отрицательно, и не без основания. Название «эгоизм» имеет у Штирнера (и у Кропоткина) двоякое значение: употребленное во зло — широкое, и правильное — узкое. Что каждый субъект может иметь только собственные представления и чувствовать только собственные чувства и не переживает эти феномены в душе другого, — это психологический неоспоримый факт; но этот общий основной факт не должен быть назван *эгоизмом*, как делают это Штирнер и другие. Подобное определение при сравнительном исследовании тотчас же будет найдено неосновательно широким, столь широким, что оно никогда так не понималось ни строго взвешивавшими термины этиками, ни в обыденном словоупотреблении. Для того факта, что можно переживать лишь собственные психические феномены, мы предложим дать название: «границы я» (*Ichgrenze*); *эгоизмом* же в узком, правильном объеме понятия мы назовем то состояние, при котором наслаж-

дение или боль от собственного чувства развивает непомерную двигательную силу по сравнению с соперничающими наслаждением и болью других при подобных же чувствах, значит, эгоизм предполагает *борьбу* мотивов к различным действиям. Если, например, сытый ожидает наслаждения от какого-нибудь блюда и оставляет его себе, не отдавая этого блюда голодному и представляя себе при этом интенсивное наслаждение последнего от насыщения, то это состояние, из которого вытекает такой образ действий, мы назовем *эгоизмом*...

Само собой разумеется, что все поступки, вытекающие из сочувствия, должны быть при более узком определении характеризованы как неэгоистические. Но если Штирнер возражает, что, принося жертву любимому человеку, индивид думает не о наслаждении этого любимого человека, а о своем собственном, то это специальный случай, не уничтожающий этический критерий. Штирнер говорит, например: так как я не переносу вида горя, вида морщин на любимом челе, то поэтому я ради себя сглаживаю их поцелуем. Я хочу прогнать свое горе. Это же положение, более точно психологически, может быть выражено следующим образом: так как я чувствую страдание при взгляде на морщины на любимом челе, то я сглаживаю их поцелуем, чтобы устранить мою боль, мое страдание. Проанализируем этот случай. Конечно, *моя боль* руководит мною как непосредственный импульс к действию, а не боль другого, представление о которой есть причина моего страдания. *Моя боль* (сострадания) уничтожается посредством уничтожения боли другого, причем поцелуй служит средством к цели. Благодаря оттенку, который дается здесь словам «я» и «мне», кажется, будто здесь имеет место эгоистический образ действий. Но, как уже объяснено выше, то обстоятельство, что непосредственный импульс к действию есть собственное чувство, не должно называть эгоизмом. Эгоизма в узком смысле нет в данном примере. Здесь ведь нет никакой *борьбы* между болью от собственной боли и болью от боли другого. Подобная борьба была бы только тогда, когда боль от собственной боли и боль от боли другого побуждали бы к *различным* действиям. Но здесь одно чувство не должно преодолевать другое, а потому не может быть и речи об эгоизме.

Иначе обстоит дело с тем, «хороший» ли поступок тот

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

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

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

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

Гораздо сложнее обстоит дело со вторым вопросом основания этики: почему нужно предпочитать доброе злему — если

мы хотим найти ответ на него у Штирнера. Основой штирнеровской положительной философии является, как уже сказано, следующее положение: «Эгоистично — это значит ни одному делу не приписывать собственной или абсолютной ценности, а искать его ценность в себе самом». Индивидуальное «я» создает не только мир, но также и ценности. В создании ценностей лежит другая — практическая сторона мировоззрения эгоизма в распространенном (употребленном во зло) толковании его у Штирнера.

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

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

Не трудно найти центральное слабое место в учении Штирнера: это — наивный индетерминизм. Он распространил

понятие свободной воли — в противоположность Ницше — даже на область логики. Истина есть для него создание «я». Ее можно признать, ее можно и отвергнуть — в зависимости от собственной выгоды. «Я» стоит выше законов мышления, выше очевидности, ибо ничто не выше «я».

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

\* \* \*

Но что остается после всего этого от тезиса об эгоизме?

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

Ф. Меринг

## ИСТОРИЯ ГЕРМАНСКОЙ СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИИ<sup>114</sup>

### МАКС ШТИРНЕР

Много смелее и оригинальнее Гесса или Грюна<sup>115</sup> были старания берлинского педагога Каспара Шмидта, желавшего придать реальную действительность абсолютной идее Гегеля, самосознанию Бауэра, гуманизму Фейербаха и анархии Прудона. Философские размышления о «Единственном и его собственности», опубликованные им под псевдонимом Макса Штирнера, обозначают собою границы идеалистической философии по одну сторону, тогда как проявившееся одновременно с ними «Святое семейство» Маркса и Энгельса начертали эти границы по другую сторону. Подобно «Святому семейству»

«Единственный и его собственность» полемически примыкает к Всеобщей литературной газете Бауэра.

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

По своей натуре Штирнер был философ и революционная натура. Есть титаническая сила в его страстном стремлении низвести на землю витающего в облаках феербаховского человека. Частью это ему удастся, частью же нет. Единственный, которому Штирнер дает жизнь, есть не человек вообще, а человек определенный, принадлежащий к тому передовому разряду людей, в которых умирающий с голоду педагог Каспар Шмидт узнает берлинского буржуа с его собственностью, его капиталом, — буржуа, не желающего больше находиться под опекой деспотизма и набравшегося достаточно сил для того, чтобы, пользуясь неограниченной конкуренцией, предаться чистому наслаждению жизнью. Штирнер по своей природе был слишком большой философ и слишком большой революционер, чтобы не почувствовать резкого противоречия, существующего между созданным им из грязи и огня уродом и его философским идеалом человека; это чувство породило молнии отчаянного юмора, дающего возможность так неправильно судить о его книге.

Но чему Штирнер не смог дать реального значения — это своему философскому идеалу: отвлеченному «человеку», этому «я», которое ставит себя выше всего, которое в защиту своего своеобразия сбрасывает с себя все путы, наложенные на него совестью, правом, нравами, законом, семьей, обществом и государством. Это «я» было таким же отвлеченным понятием, как феербаховский человек, и эта отвлеченность стала еще более явной вследствие его попыток доказать ее жизненность. Человек есть существо общественное; по-чело-



вечески он может жить лишь в человеческом обществе и с его помощью; живя одиноким «я», он одичает, как зверь. Это было столь же ясно и Штирнеру, и он старался отделаться от этого неоспоримого факта с помощью «Союза эгоистов», свободного союза, в который каждое «я» вступает, когда того требуют его эгоистические интересы, и в котором он остается лишь до тех пор, пока таковые не осуществлены. Противоречие этих союзов лежит в самой их сути, ибо всякий союз основан на предположении, что его члены жертвуют личными интересами постольку, поскольку того требуют общие интересы.

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

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

Но в истории идей отражается лишь история действитель-

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

\* \* \*

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

Р. Штайнер

### МАКС ШТИРНЕР<sup>116</sup>

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

Вот почему они наизмышляли себе других существ, более достойных являться носителями этой идеи. *Штирнер* призывает людей, каждое единичное лицо, оглянуться на себя, чтобы увидеть, что сущность лежит в них самих и что они лишь

обманываются, полагая ее вне нас. «Если Бог, если человечество, как вы уверлете, имеет достаточно содержания в себе, чтобы быть всем во всем, то и я чувствую, что *мне* еще менее будет не доставать содержания, что мне не придется жаловаться на «пустоту». Я — ничто не в смысле пустоты: я — творческое Ничто, то, из которого я сам, как творец, все создам». Штирнер хочет, чтобы люди познали следующее: то, чему они поклоняются, есть их собственное содержание, их жизненное положение...

Д. Маккай

## МАКС ШТИРНЕР, ЕГО ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

### ГЛАВА V

Прежде же всего нам следует подробнее заняться самим сочинением.

Что оно собою представляет? Что оно дает? В чем заключается его величие, его значение, его право на бессмертие? Одним словом, в чем заключается его могучая власть над нами?

Правильный ответ на эти вопросы может, конечно, дать только само сочинение. Только основательное и постоянное его изучение может приблизить нас к нему. Ничто не может заменить этой работы и этого наслаждения.

Перед неистощимым богатством идей «Единственного» бессильно всякое описание. Точно так же и систематическое изложение его содержания невозможно уже и потому, что Штирнер, несмотря на строгую планомерность своего труда в целом, постоянно сам прерывает ход своих мыслей, то забегая вперед, то отступая назад, чтобы представить предмет своих рассуждений в новом освещении.

Он и сам это сознает и чувствует. Он уже в самом начале заявляет, что «не намерен идти по шнурочку».

В своем коротком введении он смело бросает в лицо смущенному читателю: «Вот я!».— и уже через несколько страниц, когда автор еще всецело погружен в изучение человека древности, перед нами уже выступает эгоист во весь рост.

«Человек» еще не успел исчезнуть, как призрак прошлого, а эгоист уже заявляет о своей силе, о своей самобытности, и неопределенность облика не скрывает от нас его «единственности».

И вот опять, в то время когда «человек» представляется нам уже побежденным, а победоносное Я развертывается во всем своем могуществе и величии, Штирнер, подобно Ахиллу, все еще волочит труп побежденного по полю битвы, и только достигнув своей цели, исполненный сил триумфатор оставляет безжизненного и бестелесного врага.

Это не значит, что Штирнер повторяется. Нет, он неистощим, как сама природа, всегда разнообразная и поражающая новизною в своих кажущихся повторениях. Его владения так же велики и обширны, как и владения природы, и предел их — только в них же самих.

Тем не менее мы не можем не сделать попытки хотя бы в общих и беглых чертах наметить руководящие идеи этого сочинения. Таким образом, прежде нежели входить в подробности относительно языка, стиля и т. п. особенностей «Единственного» и пытаться дать его общую оценку, станем сообщая медленно перелистывать эту книгу, бегло останавливая свои взоры на вершинах, пока не спустимся в долины и не проникнем в глубину его обширных владений...

Излишне предупреждать, что мы по возможности будем говорить словами самого Штирнера.

---

Все должно быть моим делом, только не мое собственное дело: «Презрение эгоисту!».

Но я возьму себе за образец великих эгоистов — Бога, человечество, султана: все они не признают своим делом ничего иного, кроме себя, и я повторю вслед за ними: для меня нет ничего выше меня самого!

И я, подобно им, признаю своим делом — *ничто*.

Сочинение Штирнера делится на два больших раздела. Первый носит заглавие: «Человек», второй — «Я».

Неутомимая критика того времени извлекла «человека» из мусора минувших времен как высший и последний свой идеал. Для одного из представителей этой критики — для Фейерба-

ха — человек стал самым высшим существом, для другого — Бруно Бауэра — существом, теперь лишь открытым. «Присмотримся, однако, повнимательнее к этому высшему из существ и к этому новому откровению,— хладнокровно говорит Штирнер.— *Человек!* Чем он был и что он есть теперь? И какое мне до него дело?»

Штирнер быстро обзорекает жизнь отдельного человека от рождения до наступления полной зрелости. Он показывает нам борьбу ребенка-реалиста за самоопределение и самоутверждение,— борьбу, продолжающуюся до тех пор, пока ребенку, сначала не умеющему разобраться в явлениях внешнего мира, не удастся наконец их уразуметь; далее мы видим, как идеалист юноша борется с разумом в поисках чистой мысли; мы видим, как он мало-помалу находит самого себя — свой дух,— и постепенно им овладевает; наконец, видим победу зрелого мужа, эгоиста, победу интереса над идеалом, в этой победе человек вторично обретает себя и становится властелином мысли и окружающего мира, поставив себя самого выше всего прочего.

История жизни отдельного человека повторяется в истории «предков», являющихся перед нами в ярких образах представителями древнего и новейшего времени. Сперва идут древние люди — дети, реалисты, язычники; затем — люди нового времени — мечтатели, идеалисты, христиане; наконец — свободные люди, еще не мужи, не эгоисты, а только более новые и новейшие из новых, но все еще глубоко погруженные в предрассудки христианства.

В яркой картине жизни древних людей перед нами снова оживает их духовная сущность: мы видим достигнутую с помощью разума победу софистов над властью существующей рутины в веке Перикла, борьбу моралиста Сократа с софистами во имя воспитания сердца, оканчивающуюся только с последним днем древнего мира, житейскую мудрость стоиков и римлян, стремление эпикурейцев к наслаждению, полный разрыв скептиков с миром... Каков же результат всей этой гигантской работы древних людей?

Человек познал свою духовную сущность. С утверждением этого познания, с царством духа начинается христианство и на первый план выступают люди нового времени.

Первоначально древние были отделены от новых глубочайшею пропастью внутреннего противоречия, но затем сами перебросили мост через эту пропасть и сами обратили в ложь ту истину, которую они искали и которая была ими найдена. Язычники во всеоружии противопоставляли себя внешнему миру и стремились все больше и больше отвлекать человека от этого мирового порядка к его собственной, человеческой, сущности. В своей величайшей победе над внешним миром они были обмануты новыми людьми, так как для этих новых людей мир есть ничто, а Бог, победитель и властитель мира,— все. Древние стремились постигнуть мир; задачею дальнейших двух веков явилась борьба за постижение Бога.

Ход этой борьбы был подобен борьбе древних. В век, предшествовавший реформации, разум, освободившись из продолжительного плена, свободно предался своей игре; в период реформации он коснулся и сердца, которое с тех пор становится все менее христианским, так как оказывается в состоянии любить уже не человека, а только дух его.

«Что же такое — дух? Это — творец известного духовного мира». Возникая из ничего, он сам является первым своим созданием, подобно тому, как мыслящий человек сам создает себя вместе с первою своею мыслью, и ты ставишь этот дух в центре всего, подобно тому, как эгоист ставит в центре всего — самого себя. «Ты живешь не для себя, а для своего духа, для своих идей»... Твой дух есть твой Бог.

Но я и мой дух находимся между собою в вечном противоречии. Он пребывает по ту сторону бытия, я — на земле. Напрасны стремления переместить небесное на землю! Ведь Я — не Бог, но и не человек, не высшее существо, но и не мое существо...

После этого отступления в сторону исследования духа Штирнер в своем изображении новых людей переходит к обстоятельному рассмотрению *одержимых духом*.

Дух подобен тому привидению, которого никто не видал сам, но о котором бесчисленное множество раз повествовали достовернейшие свидетели («бабушки»). Весь окружающий тебя мир наполнен подобными призраками, созданными твоим воображением. Святость истины, освящающая тебя самого, в сущности, является для тебя чем-то чужим, тебе не принадлежа-

щим. Эта отчужденность — призрак «святости». Но для того, кто не верит ни в какое высшее существо — будь оно Богом или человеком, — атеист, преклоняющийся перед человеком, и христианин, поклоняющийся Богу, одинаково благочестивы.

Доказать действительность привидения («существование Бога» во всех его видах) — вот задача, которую ставил себе человек в течение многих тысячелетий; стремление дать имя непостижимому, во всех явлениях природы было ужаснейшею мукою Данаид. Таким образом, человек сам для себя сделался ужасным призраком: из всех углов восстают перед ним пугающими видениями — он сам и его дух, то есть создание его духа.

Но на самом-то деле привидения существуют только в твоём собственном мозгу: там засела эта *кленка*, которая тебя так мучит. Она прочно внедрилась в такое множество голов, что почти все человечество представляется огромным сумасшедшим домом, в котором безумцы ведут бешеную пляску вокруг своих навязчивых идей, а глупая толпа приветствует их своими радостными возгласами. Навязчивая идея представляется им чем-то истинно святым, и они фанатически преследуют еретиков, не верующих в их нравственные заповеди. На место Бога они поставили нравственность и законность, и вся оппозиция нового времени оказалась бесплодною, потому что не дерзнула сойти с почвы этой «мещанской морали». Либералы, осужденные на половинчатость, колеблются между своей свободной волей и обычной нравственностью.

Победа нравственности означает не что иное, как только смену господина: жизнь «святая» обратилась в жизнь, «достойную человека». Моральная любовь любит не того или иного человека ради него самого, а только человека *вообще*, ради отвлеченного понятия о человеке или ради Бога.

Самопожертвование, самоотречение, бескорыстие — все эти формальные особенности нашего безумия — ведут нас к постоянной борьбе чувств, собственно нам принадлежащих, с чувствами, нам внушенными; вместо того, чтобы «воодушевляться», мы пичкаем себя этими понятиями и в священном ужасе отступаем перед пределами нашего совершеннолетия...

Иерархия духа длится до сегодняшнего дня. «Иерархия есть господство мысли, господство духа».

Эта последняя глава в исследовании сущности духа открывается экскурсией в область антропологии. Уже описанные ранее эпохи древности с ее зависимостью от материи и христианства с его зависимостью от духа сопоставляются с эпохами негритянства и монгольства, воплощенного в китайцах. Когда же, наконец, обе эти расы будут побеждены кавказским племенем, которое завоюет небо духа и уничтожит его и тем утвердит свою самобытность?

Ибо мною, эгоистом, дух будет обращен в ничто!

Сказав затем несколько слов о святости, нравственности и о бессильном и унижительном страхе перед нею, Штирнер изображает иерархию как господство мысли и духа, являющееся в наиболее деспотических своих обнаружениях торжеством философии («высшего философия уже не может дать»). Он объясняет громадное влияние иерархии и ее попов на развитие «навязчивой идеи» филантропизма в ее многообразных и ложно понимаемых проявлениях, а также и на мораль, которая благодаря воспитанию обращается в «страх перед людьми». Следующие затем рассуждения могли бы быть озаглавлены: «Истина и сомнение в истории философии и религии», но Штирнер скоро переходит от этого предмета к разъяснению тех понятий, в которые новейшее время превращает существующие объекты, невидя на их утверждение в реальности, и таким образом приводит к свободе. Он дает характеристику протестантизма и католицизма, указывая, что сущность последнего заключается в его безответственности, а сущность первого — в духовном обновлении.

Человек является бессильным перед непобедимым препятствием, беспомощным перед своей судьбой.

Житейская мудрость древних и богословская ученость новых людей пытались ускользнуть от воли судьбы: одни стремились покорить мир, другие — победить дух...

Первое удалось осуществить, когда Я возвысилось до такой степени, что стало властелином мира; мир перестал принадлежать самому себе, и первая собственность была приобретена. Но какая долгая и бесплодная борьба ведется до сих пор за последнее завоевание!.. Правда, в течение двух тысячелетий «многое из святого было повергнуто в прах и растоптано ногами»; но противник возникает снова в иных и новых



проявлениях. «Святой дух» обращается в «абсолютную идею», и путаница понятий становится все сильнее и сильнее. «Еще один шаг — и мир святости восторжествует!»

Как же можешь ты сделать этот мир своей собственностью? Поглоти его! «Перевари причастие, и ты от него избавишься»!

Ход развития древних можно было представить в кратких и ясных чертах; зато изображение новых людей в их запутанной и полной противоречий борьбе с духом потребовало гораздо больше места.

Особый раздел книги посвящен изображению «свободных людей». Здесь Штирнер оставляет далекую от нас житейскую мудрость древних и христианский Божий мир и обращается к современной борьбе человечества.

Он называет этих людей «свободными» потому, что они сами называли себя этим именем; но в его глазах это имя есть только перевод слова «либералы». Под знаменем либерализма в ту пору соединялось все, что представлялось достижением крайних пределов в сфере радикальной мысли. Для Штирнера, видевшего со своей высоты, что и эта сфера лежит все в той же плоской низменности христианства, особенно важно было показать своим современникам, насколько еще их сковывают оковы духа, от которых, как им казалось, они уже совершенно освободились. К ним, как самым передовым критикам своего времени, он и обращается со своей критикой. Победа, которую они похваляются, является в его глазах лишь новым поражением в борьбе со старым врагом, и он продолжает эту борьбу там, где они отступают. Он начинает с того, чем кончают они.

Прогрессивное движение начала 40-х годов вылилось в трех формах либерализма — политического, общественного и гуманного. В настоящее время последователи этих течений были бы названы свободомыслящими, социалистами и моралистами. Хотя первые до сих пор ничего не приобрели в смысле уяснения своей цели и очень мало сохранили от своего бывшего мужества, вторые при необыкновенном развитии и подъеме общественного движения окаменели в форме политической партии и ищут новой пристани среди вечно бушующих волн, а третьи, выступая под разными наименованиями, безбидно плещутся в светлых водах самых несбыточных теорий, которые

должны осчастливить человечество, — но все они, в сущности, остались теми же, чем были и прежде, и критика Штирнера и теперь поражает их с тою же меткостью, как и в те времена.

Политический либерализм есть боевая арена буржуазии, развившейся в борьбе с привилегированными сословиями со времени французской революции. С пробуждением «человеческого достоинства» начинается в жизни народов политическая эпоха. Высшим идеалом становится «добрый гражданин». «Истинный человек — это нация». Свои человеческие права мы получаем от государства. Государственный интерес есть высший из всех интересов, государственная служба — высшая честь! «Общий интерес всех при общем равенстве всех» — вот первое требование, с которым все обращаются к государству. Буржуазия ищет безличного повелителя и находит его в большинстве.

Подданные только тогда стали сознавать себя собственниками, когда им пришлось проливать свою кровь: преимущества привилегированных сословий обратились в «общие права». «Буржуазия есть благородство, приобретенное заслугами»; ее почетный венец — «благонамеренность». Свободные люди в то же время — «слуги» государства; добрый гражданин получает наконец возможность наслаждаться политической свободой, которой он так долго был лишен.

Он оберегает свою индивидуальную свободу, свою независимость от личности повелителя, ибо законность является неотчуждаемою властью государства.

Ошибки данной эпохи всегда служат одним на пользу, другим во вред. В буржуазном государстве руководящее значение приобретает капиталист. Это значение доставляется ему деньгами, производительностью его капитала и трудом подчиненных ему рабочих.

Я все имею только по милости государства и ничего не получаю без его соизволения. Но какое значение имеет для меня покровительство государства, если у меня ничего нет? Оно будет только защитой привилегий, меня эксплуатирующих. Рабочий не может продавать свой труд за полную его стоимость. Отчего? Да оттого, что государство покоится на порабощении труда. «Если труд станет свободным — государство погибнет».

С этим указанием на огромную силу, находящуюся в руках рабочих, которые сами еще не сознают этого, анализ политического либерализма переходит в анализ либерализма общественного.

В либерализме политическом равными становятся только личности, но не их собственность. Как там никто не смеет повелевать, так в либерализме общественном никто не смеет «иметь». Вместо государства здесь выступает общество. Кто составляет общество? — Все. У социалистов понятие «духа» играет ту же роль, что у политиков — понятие «нации».

Общество не есть физическое лицо, тем не менее только ему принадлежит личная собственность. Перед ним, верховным собственником, мы все — нищие. Мы все существуем друг для друга, и потому должны работать все для одного и один — для всех. «В труде источник нашего достоинства и нашего равенства». Мы уже не христиане, и потому чувствуем свое жалкое положение; мы возмущаемся учением о наслаждении мирскими благами, в которых буржуазия видит свое счастье. Прочь это наслаждение, работай шесть дней в неделю, а в воскресенье станем звать друг друга братьями!

Конкуренция, азартная погоня за мирскими благами исчезает в коммунизме: здесь все работают, и все принадлежит всем. При буржуазном строе жизненные блага свободны; в коммунизме они нам насильно навязываются.

Показать, что приобретение этих благ еще не делает нас людьми, — вот задача, выпадающая на долю гуманного либерализма.

Этот либерализм следует называть «гуманным», хотя он сам себя называет «критическим». Он не идет далее основного начала либерализма — понятия о человеке — и в своей критике всегда остается либеральным. «Гуманный — значит святой».

Рабочие делают все ради собственного блага; буржуа провозгласили человека лишь «свободнорожденным». Они пользуются одни — обществом, другие — государством только ради своих эгоистических целей и ничего не делают для человечества.

Но в глазах гуманного либерала только человеческие интересы и придают мне известную ценность; только мое «полное бескорыстие» делает меня настоящим человеком.

Таким образом, отрицая государство и общество, гуманный либерал, в сущности, все-таки сохраняет и то, и другое, объединяя их в понятии «человеческого общества».

Вместо того, чтобы сказать себе: «Я — человек», он ищет «человека вообще», — живое существо ищет бесплотной идеи.

Он презирует самосознание вьючного скота, массовую работу рабочих и провозглашенную буржуазным самосознанием «независимость человека»; он признает лишь самосознание человека. Он требует всеобщего утверждения своего последнего принципа: «Человек!»

Все разногласия либералов между собою сводились до сих пор к спору о пределах свободы: одни требовали ее меньше, другие — больше, третьи хотели иметь «всю» свободу, были либералы умеренные и неумеренные, но это разномыслие никогда не обращалось в открытую войну.

Смертельным же — и единственным — врагом для всех них является человеческая личность; «Я», эгоист, «не человек». Я отрекаюсь и от буржуазного государства, и от оборванного пролетариата, и от идеального человечества гуманистов. Свобода первого — не моя свобода; благосостояние вторых — не мое благосостояние; право человека — не мое право. Из их отрицания власти, собственности и Бога возникает новый властелин в виде государства, новая собственность в виде труда и новый Бог в виде человека: новое рабство, новые заботы, новая вера! Иначе не может и быть, так как целью либерализма являются «разумный порядок», «нравственное поведение», «ограниченная свобода», а не анархия, беззаконность и самобытность.

Несмотря на это, завоевания либерализма являются также и моими завоеваниями: его критика научила меня находить удовольствие в разлагающем анализе, и то, что, по-видимому, приобрел человек, — на самом деле приобрел я.

Рассуждение Штирнера о либерализме было уже закончено, но книга еще не успела выйти в свет, когда «критика» сделала дальнейший шаг вперед и побудила его прибавить к этому рассуждению *примечание*, в котором он коснулся последних ее открытий.

Государство, даже вполне свободное, ею совершенно отвергается, так как оно не в состоянии выполнить задачу человеческого общества. Новейшим предметом «критической

критики» становится теперь «масса как духовное существо». Эта толпа, обманутая эпохой просвещения и совершенно расстроенная, не может быть приведена к умиротворению с помощью выставляемого критикой гипотетического идеала «человека». Невзирая на свой страх перед догматами, критика все-таки остается на почве догматизма — на почве идейной. Оставаясь в пределах своей задачи, она не способна уразуметь «огромное значение безыдейного ликования» и пребывает, как прежде, в мире идей — в мире религиозном.

Я же становлюсь преступником также и в мире идей: я хочу дерзко и своевольно разрушить все его формы, ниспровергнуть дерзкий произвол государства и поставить себя выше его.

Я воспользуюсь также и последним разлагающим анализом критики, благодаря которому старые предвзятые идеи минувшего времени могут только уничтожиться, если критика в самом деле сумеет обратить их в ничто, не создавая тотчас же на смену им новых предвзятых идей.

---

Вновь открытый «человек» явился новым Богом. «На рубеже нового времени стоит Богочеловек». Человек убил человека для того, чтобы стать единым Богом. «Потусторонний мир, находившийся вне нас, уничтожен; потусторонний мир, находящийся внутри нас, сделался новым небом».

Бог и человек должны умереть в Богочеловеке для того, чтобы мы могли жить.

Кто же станет теперь при выходе из этой новой эпохи? Вот вопрос настоящего времени. Ответ мы уже знаем, он гласит: «Я».

Обладая своей самобытностью, я — властелин своего могущества, всех своих отношений, своего самоуслаждения. Я обладаю своею самобытностью, если сознаю себя — *единственным*.

Что же такое — моя самобытность? Заключается ли она в свободе, в христианском учении, в той «сладостной мечте», к которой все так страстно стремятся? Нет. «Я свободен лишь от того, от чего я освободился, я обладаю лишь тем, чем я овладел». «Самобытность — это все мое существо и существование, это — я сам». Моя свобода будет полною только тогда,

когда она станет моей силой. Всякая же иная свобода может быть лишь стремлением к известной, определенной форме свободы и всегда будет заключать в себе стремление к новому владычеству. «Только полная свобода может быть свободой; кусочек свободы не есть свобода». Если вы хотите свободы, то исчерпайте все ее требования. Когда я освобожусь от всего, что не есть я, тогда останется только одно мое я. Но я не только хочу освободиться от того, что меня угнетает; я хочу еще быть властелином своей собственности. «Лишь самовластный свободен от рождения; свободный же еще только стремится к свободе». Только та свобода, которую ты сам себе возьмешь, может привести тебя к самоосвобождению. Моя личная выгода, заставляющая меня желать обладания данною вещью в силу ее соответствия моим целям, приводит меня в царство моей самобытности, которая не подчиняется какой-либо посторонней мерке, потому что она не есть идея: она есть только «описание самобытного».

Христианство дошло до последнего своего вывода: либерализм провозгласил идею истинного человека, и религия христианская обратилась в религию человеческую. Эта последняя стала религией «свободного государства», которое ею ограждается против «не-человека», — против эгоиста.

Вместо Бога, человек стал властителем, связующим началом и духом всего. От него, от человека, получаю я свое «право», он определяет границы моих отношений, от него получаю я свою ценность. «Власть принадлежит человеку; мир принадлежит человеку; я принадлежу человеку».

Но на вопрос: да кто же этот «человек»? я отвечаю: это — я сам! Государство и мое Я — враги. Я смеюсь над его требованием быть человеком в его смысле этого слова. Я, разрушающий святость, восстаю против такого человека!

Мое могущество, составляющее мою собственность, — могущество, благодаря которому я принадлежу сам себе, дает мне самобытность. Ибо я сам составляю свое могущество.

«Право есть властная воля общества». Все существующее право есть право пожалованное. Я должен уважать его во всех его формах, где бы я его ни встретил, должен ему подчиняться. Но какое мне дело до права общества, до права «всех»? Какое

мне дело до равноправия, до борьбы за право, до прирожденных прав?

Право находит себе выражение в законе. Государство держится господствующей волей, моя же собственная воля (мое «своеволие») ниспровергает его. Всякое государство есть деспотия: вся сила и все право, говорят нам, должны принадлежать всему народу в совокупности.

А я не дам себя связать, потому что я не признаю никакого долга, даже если бы государство и называло «преступлениями» такие мои деяния, совершать которые оно признает своим «правом».

Мое отношение к государству не похоже на отношение одного Я к другому Я. Это — отношение грешника к святому. Но «святость» есть предвзятая идея, порождающая преступления.

Последнее и наиболее решительное противоречие — «противоречие между единственным и единственным» — исчезает в полной обособленности, или «единичности».

Что же такое мое право? Мое право есть то, что я признаю правильным для себя самого, на что я даю себе волю. Мое право простирается так же далеко, как и моя сила.

«Право — это «клепка», порожденная призраком; сила — это я сам, потому что я могуч и обладаю силою».

Мои отношения с миром основываются на моей власти над ним.

Штирнер посвящает почти половину своей книги этой главе, в которой прежде всего рассуждает об уничтожении посторонних сил, направленных на угнетение и уничтожение личности в различных ее проявлениях, а затем рассматривает взаимные отношения между людьми, возникающие из столкновения или согласия их интересов.

Народ — человечество и семья («маленький народец среди народа») — живет мною, эгоистом. Но его свобода — не моя свобода; его «общее благо» — не мое благо. Оно может удовлетворять только человеческим требованиям, но не моим личным интересам. «Народ» для меня не есть священное понятие. «Всякая святыня есть узда и оковы». Я, единственный, помышляю лишь о том, чтобы увеличить собственную ценность. «В гибели народов и человечества я обрету свое возвышение».

Христианские народы создали два общества: государство и церковь. Они образуют общество и требуют общего участия. Но ведь участие и в семье есть не что иное, как более тесная тюрьма среди более просторной. А государство — не более как распространенная семья. «Свободным» я не становлюсь ни в каком государстве. Цель государства — вовсе не свободная деятельность отдельной личности: оно знает только машинную работу.

Поклонник государства — истинный политик; его кругозор ограничен его партией. Как «добрый гражданин», он воплощает в себе «преданность законности» и добровольно склоняется перед ее карающей десницей. Но все наказания должны исчезнуть, как исчезли уже, например, наказания церковные.

Кто не служит семье, партии, нации, тот все-таки живет для человечества и служит ему. «Народом именуется гражданин, а государством — дух той державной личности, которая с давних пор угнетает меня. Но я — властелин человечества, я сам — человечество, и я ничего не сделаю ради блага какого-то другого человечества».

Собственность человечества — моя собственность. Его собственности я не уважаю.

Бедность возникает оттого, что я не могу придать себе той ценности, какой желаю. Государство препятствует мне вступать в непосредственные сношения с другими людьми. Моя частная собственность существует лишь милостью права; я могу конкурировать с другими лишь в пределах, им предписываемых; я не смею употреблять иного средства обмена, кроме установленного государством — кроме денег. Формы государственности могут изменяться, но цель государства всегда остается одна и та же.

Но ведь моя собственность — это «все то, на что я даю себе волю». Пусть же решает сила, а я буду «ожидать всего от собственной силы».

Вы не поймаете меня на приманку любви; вы не изловите меня посулами общей собственности. Вопрос о собственности разрешится только войною всех против всех. А «что станет делать раб, когда разобьет свои оковы,— это будет видно потом!»



Как можете вы, представители буржуазии, говорить о свободе конкуренции, когда у меня нет предмета для конкуренции? Отстаньте вы от меня, благодетели народа, со своим разделом имущества! Я возьму себе то, что мне нужно, а нужно мне все то, что подвластно моей силе.

Мое слово также составляет мою собственность, и там, где мне не дают цензурного разрешения, я сам беру себе «свободу печати». Тогда печать становится моей собственностью, ибо я чувствую себя не ответственным перед теми, кто захотел бы дать мне или отнять у меня свободу печати.

Я не знаю никакой «заповеди любви». Любовь, как и всякое другое мое чувство, есть моя собственность. Я ее дарю, раздаю, расточаю, потому что она доставляет мне счастье. Приобретайте ее, если вы думаете, что имеете на нее право. Я не позволю предписывать мне меры моих чувств и ставить им какую-либо цель. Между мною и миром существует лишь одно соотношение: его пригодность для меня. «Да, я эксплуатирую мир и людей!»

Я не обману доверия, добровольно мною вызванного; но я спрошу только: дал ли я доверяющему право доверять? Если он вздумает меня связать, то узнает, что я сумею сбросить эти узы. Сама по себе присяга так же мало священна, как ложь презренна.

Общество есть наше естественное состояние. Его сущность заключается во взаимных отношениях и в союзе между людьми. Все дело в том, ограничивается ли обществом моя свобода или моя самобытность. Ограничение первой меня не особенно возмущает; но своей самобытности я у себя отнять не позволю.

Из общения между людьми возникают законы обществ. Коммунизм есть общение на основе равенства. «Но я предпочитаю зависимость от своекорыстия людей — зависимости от их милосердия»...

Я стремлюсь не к общению, а к уединенности. В союзе можно себя отстоять, в обществе же ты всегда будешь поработщен. Или ты — или общество, или собственник — или пролетарий, или эгоист — или социалист!

Над воротами нашего времени стоит надпись: «Используй себя!»

Восстань против учреждений, угрожающих твоей само-  
бытности. Не революция, а возмущение!

В отношении других людей у меня нет никаких обязаннос-  
тей, и ни перед какою властью я не унижусь.

Требования, обращаемые к миру моралистами и гуманис-  
тами, остаются лишь благочестивыми пожеланиями; мое же  
отношение к миру заключается в том, что я им пользуюсь. Я  
пользуюсь им ради своего самоуслаждения.

До сих пор мир помышлял и заботился только о жизни; мы  
же ищем наслаждения жизнью. Какая огромная разница: искать  
что-нибудь и иметь это и им наслаждаться.

Тысячелетия томлений и надежд лежат позади нас, а  
впереди — пора наслаждения.

Грубость первобытных человеческих жертвоприношений  
обратилась в самопожертвование во имя своей задачи, своего  
призвания. Таким образом, теперь наша жизнь уже нам не  
принадлежит, и самоубийство есть преступление против нрав-  
ственности. Призвание либерала — в человечности.

Но ведь у человека нет никакого призвания: у него есть  
только силы, которые и обнаруживаются, так что «он станет  
тем, чем может стать». Его силы проявляются сами собою, и  
пользование ими вовсе не есть его призвание, а «постоянное и  
действительно совершающееся» его дело.

Люди таковы, какими они должны и могут быть, мудрец же  
видит их такими, каковы они на самом деле, а не такими, какими  
должны быть.

Пока мир находится во власти попов и школьных учителей,  
до тех пор существует и предубеждение против эгоизма. «Вся  
пройденная нами до сих пор история есть история духовного  
человека». Тысячелетиями развивалась в нем способность к  
образованию. Я пользуюсь опытом тысячелетий. Но — «я хочу  
большого».

Каков человек, таково и отношение его к окружающему. Я  
или теряюсь среди созданий моей собственной воли и оказыва-  
юсь не в силах составить о них правильное суждение, или же  
являюсь творцом, постоянно создающим все новые и новые  
суждения.

Свободное мышление не есть мое мышление. Свободное  
мышление руководит мною, я же руководжу моею собственною

мыслью. Свободная чувственность изводит меня; свою же собственную чувственность я удовлетворяю, как мне угодно.

Что мне в свободе мысли? Ведь это — пустой звук. Мысли, как ваши, так и мои,— самостоятельные создания.

Язык — величайший деспот: он является вождем того полчища «навязчивых идей», которое выступает в поход против нас. И язык, так же как и мысль, должен стать твоей собственностью.

Что такое истины? Для человека верующего они являются установленными фактами. В действительности же — «истины» суть только фразы, известные обороты речи, слова; приведенные во взаимную связь, они образуют логику, науку, философию. До тех пор, пока продолжается господство идей, пока во главе движения стоит иерархия в виде всякого рода жрецов,— до тех пор люди еще веруют в принципы, еще занимаются критикой. Ибо в существе критики всегда лежит какая-нибудь «истина».

Но моя критика ничему не служит: это — критика моя собственная. Мое мышление свободно от «предвзятых» идей: «моему мышлению предшествую только я». Поэтому для своей мысли я же сам служу предпосылкой, являясь, таким образом, собственником своего мышления; моя мысль есть моя собственность.

Не человек есть мера всех вещей, а я сам. Ценность истины — не в ней самой, а во мне. Сама же по себе истина, как и мысль, не имеет цены; она — лишь мое создание. «Я люблю истины, мне подвластные, истин же, мне не подвластных, я не знаю. Истинно то, что мое; ложно то, что владеет мною». Союз истинен, а государство и общество ложны.

То же можно сказать и об идее. Ее реальность состоит прежде всего в том, что ею владею я, живой человек. Критика поражает одну идею с помощью другой. В начале, как и в конце христианства, идет борьба против эгоизма: я должен проявлять не себя, не свою личность, а лишь идею, то есть нечто общее. Эта борьба должна быть приведена к концу.

Мы все бессознательно стремимся к самобытности. Но действие бессознательное — только половина дела, и потому вы всегда попадаете, как рабы, во власть новой веры.

Я же с улыбкой смотрю на эту борьбу. Обладая всем, «я

забавляюсь игрой своего юмора с возвышенными чувствами, со священной верою».

Ибо я знаю, что мы все, в совокупности, совершенны. Земля кишит глупцами, которые воображают себя грешниками. Но грешники живут только в мечтах больного воображения, здоровый же глаз никогда не видел ни одного грешника. «Ты, воображающий, что любишь людей, бросаешь их в грязь греха».

Я же не желаю отравлять себе своего самоуслаждения. Я не служу никакому высшему существу, не служу никакому человеку, — я служу единственно самому себе. Таким образом, я «не только на деле и в бытии, но и в своем сознании — единственный».

Ибо я вовсе не есмь индивид в ряду других индивидов. Во мне все — единственно, и только в качестве такой единственной личности я осуществляю и развиваю себя и все беру в свою собственность.

Таковы мои отношения с миром.

Последние, немногие страницы книги посвящены «Единственному». Здесь еще раз обозреваются дохристианская и христианская эпохи с точки зрения их конечных целей — телесности и духовности, автор еще раз обращает внимание на непримиримое противоречие между реальным и идеальным, еще раз показывает, как и то, и другое, хотя и противоположными путями, все-таки приходят к одному — к понятию «божественного», которое при завершении цикла христианского мировоззрения получает название «человека». Христианство завершается «человеком» как всемирно-исторической личностью. Его чары разрушаются, когда проявляется разлад между бытием и призванием. Ибо отдельная личность сама в себе заключает всемирную историю; она не признает никакого призвания; она живет, не заботясь ни о благе человечества, ни об его горе.

Меня нельзя вполне определить никаким названием, нельзя вполне выразить никаким понятием; я совершенен.

«Я становлюсь властелином своей силы, сознавая себя — Единственным». Перед этим сознанием исчезает все, что выше меня, — будет ли то Бог или человек. Я утверждаю свое дело на самом себе, на Единственном, на «бренном и смертном творце самого себя, который сам же себя и пожирает...»

Так заканчивается книга Штирнера.

И еще раз, в конце, как и в начале, слышится ликующий, блаженный смех «Единственного»:

«В основу своего дела я положил — ничто!»

---

Так говорит нам Макс Штирнер.

Что же мы ответим ему?

Попытка оценить его творение едва ли может быть удачнее попытки передать его слова. Тем не менее нам следует сделать такую попытку, чтобы по крайней мере хоть намекнуть на то, почему его творение представляется столь исключительным.

Значение «Единственного» и в настоящее время, как полвека тому назад, скорее чувствуется, угадывается, чем сознается. Да и может ли быть иначе в такое время, когда все, за что мы до сих пор держались, колеблется, когда мы усердно стараемся заменять старые ценности новыми и постоянно переливаем отстоявшееся вино все в новые и новые мехи, вместо того, чтобы совсем вылить его прочь, и при этом так еще далеки от убеждения в полной негодности большей части наших ценностей!

Наше поколение живет между ночью и днем. Мы пробудились еще только наполовину и все еще протираем заспанные свои глаза, не дерзая взглянуть прямо на свет.

Мы не в состоянии расстаться со старыми убежищами своих понятий, даже если бы эти убежища и рушились над нашими головами; мы слишком трусливы, и потому не можем покинуть свою старую родину и доверчиво поплыть по морю самосознания, которое одно только и может принести нас к новым берегам; у нас еще нет настоящей веры в будущее или, может быть, наоборот, у нас ее слишком много, потому что у нас нет веры в самих себя.

Мы, разумеется, уже не верим в Бога. Мы стали атеистами, но в то же время остались «богобоязненными людьми».

Мы молимся перед идолами церкви, но преклоняем колени перед святынями своего внутреннего мира.

Мы по-прежнему опьяняем себя и испытываем прежнюю горечь пробуждения. Только пробуждаемся мы чаще, чем прежде, и наше душевное состояние похоже на колебание между упоением и сомнением; мы уже утратили святое, вечное упоение первых, «истинных» христиан.

И вот, в такую-то пору появляется среди нас этот человек.

Он является не для того, чтобы низложить жреца, так как не служит ни Богу, ни какой-либо иной идее; он не заботится ни о нашем поучении, предоставляя нам верить ему или отвергать его слова, ни о нашем исцелении, предоставляя нам жить или умирать, так как он знает, что наша болезнь существует лишь в нашем воображении. Он не является также и философом, старающимся поймать нас в сети какой-нибудь новой системы умозрения: он презирует философский язык — этот противный, темный и непонятный язык, эту привилегию, которою пользуются все те, кто желает говорить только между собой; он создает свой собственный язык, зная, что всякая мудрость может быть понятна, если только захочет быть понятной.

Он говорит не о нас; он едва ли даже говорит с нами.

Он говорит о себе и всегда — только о себе, и мы видим, как его Я постепенно сбрасывает с себя все оковы и наконец, совершенно освободившись, восстает перед нами в гордом величии, как властелин самого себя,— непобедимое на той позиции, какую оно себе наконец отвоевало.

Штирнер возвещает нам не больше не меньше как провозглашение верховной власти личности, ее несравненность и «единственность». До сих пор говорилось только о ее правах и обязанностях и о том, где они начинаются и оканчиваются; он же освобождает ее от обязанностей и делает властительницей прав. Мы должны в этом отношении на что-нибудь решиться. А так как мы не можем возвратиться назад, в область ночи, то мы должны отдаться дню. Ибо мы теперь знаем, что мы все, в совокупности,— эгоисты. Разбираясь в своих деяниях, мы видим, что одни из них завели нас гораздо дальше, чем мы сами себе в этом сознаемся, другие же запутали нас в самых неразрешимых противоречиях. Теперь же, когда мы это узнали, нам не остается ничего иного, как направлять свой путь соответственно своим поступкам.

Ожидающий нас успех покажет, чем мы будем обязаны Штирнеру,— если мы еще не убедились в этом на примере тех, кто уже прожил таким образом свою жизнь.

Это — последнее наше познание. Не будем же дольше ему противиться.

Ведь день наступает поистине совсем не скоро после этой слишком длинной ночи!

Он поднял наши поникшие головы и вложил меч в ослабевшие руки; он отнял у нас веру, но дал взамен уверенность.

Он снова напомнил нам о наших подлинных интересах, о наших повседневных, личных, собственных, отдельных интересах и показал, что именно их удовлетворение, а не преследование идеальных, священных, чужих интересов, не самопожертвование ради интересов всего человечества, снова приведет нас в жизни к тому счастью, которое мы, по-видимому, уже утратили.

Анализируя понятие политиков о государстве, социалистов — об обществе и гуманистов — о человечестве и доказывая, что этими понятиями ограничивается наша самобытность, он нанес смертельный удар авторитету; вместе с господством большинства или всенародного множества он разрушил и все его привилегии. На место гражданина, рабочего, человека он поставил свое Я, на место духовного разрушителя поставил материального творца.

Но это еще не все. Посвящая другую часть своего труда подробнейшему исследованию тех условий, при которых наше Я только и может доразвиться до «единственности»; он показывает нам это Я во всем его могуществе, в его отношениях к окружающему, в его самоуслаждении, указывает те средства, какими оно располагает, и рисует его окончательную победу.

И на смену нашему усталому, измученному, самого себя терзающему поколению выступает то гордое, свободное поколение «единственных», которому принадлежит будущее.

То, что им сделано, он сделал для себя, потому что в этом была его радость.

Он не требует никакой благодарности, и мы ему ничего не должны.

Он только напомнил нам о нашем долге в отношении самих себя.

Вот *что* он сделал. Не менее удивления заслуживает и то, *как* он это сделал.

Если самобытность и сила — признаки истинного гения, то Макс Штирнер, без сомнения, был первостепенным гением. Он смотрит на мир и на людей совершенно самостоятельно, и все

является перед ним в ярком свете действительности. Ничто не может ни смутить, ни обмануть его взора — ни ночь минувшего, ни смутный водоворот стремлений современности. Его сочинение вполне оригинально; нет другой книги, которая была бы написана с таким беспристрастием и с такою непредубежденностью, как «Единственный и его собственность». Штирнер ничего не принимает как данное и утвержденное, за исключением только собственного Я. Его никто не смущает, ничто не пугает, ничто не внушает ему безотчетного уважения. Таким образом, он является верным сыном своего критического времени, только ушедшим от него бесконечно далеко вперед, потому что он начинает с того, чем другие кончают. Это отсутствие предубеждений придает его словам ту самостоятельную уверенность, которая так смущает одних и так покоряет других.

Далее, ничто не может сравниться с логикой нашего мыслителя. Несокрушимая последовательность его выводов не останавливается ни перед какими заключениями, даже бы самыми крайними. Он не дает читателю довести свои рассуждения до конца: он делает это сам. Он разлагает одно за другим понятия, считавшиеся до сих пор неприкосновенными и неоспоримыми, и они распадаются сами собою. Он исследует значения слов, пока не отыщет подлинного их смысла, который очень часто оказывается совершенно противоположным установленному ранее. Он развенчивает дутое величие громких слов, показывает их пустоту и восстанавливает честь выражений, пренебрегаемых, подвергнутых опале в нашем обиходном языке. Таким образом, только у него мы учимся правильному употреблению слов.

До сих пор у него не удалось подметить ни одного внутреннего противоречия, что, впрочем, не имеет особенного значения. Но и на будущее не останется ничего иного, как только разрабатывать далее те положения, которые выставлены им для всех грядущих поколений. Может быть открыто много новых точек зрения, но спор уже покончен им навсегда.

Его произведение, со своей божественной беззаботностью и беспощадной логикой, является творением вполне зрелого человека. Оно создано, как выразился о своем труде один из



замечательнейших мыслителей нашего времени, «не для того, чтобы угодить другим людям, а прежде всего для того, чтобы угодить своему автору». Штирнер не мог жить так, как ему хотелось; это возбудило в нем чувство недовольства и дало повод к созданию его жизненного труда, в котором он излил всю свободу своего духа в такую пору, когда вокруг него все утомляли друг друга шумными криками и фанатическою нетерпимостью.

Недаром же спокойствие, самообладание, вдумчивость, ясность, ирония и широта взгляда всегда служат наилучшими признаками истинно свободного человека, между тем как торопливость, неуверенность, негодование, пафос, неуступчивое упрямство и мелочность являются отличительными свойствами поклонника грубой силы.

Весенняя свежесть радостной борьбы пронизывает всю книгу, с первой страницы до последней. Быть равным по силе противником своему врагу, иметь перед собою врага не отвлеченного, а живого, которому можно было бы посмотреть в глаза, которого можно было бы схватить, который «сам полон отваги и отвагою воспаляет противника», стоять с ним лицом к лицу — вот чего желает себе Штирнер.

Но даже и в том случае, когда враг трусливо убегает от него, когда вместо живого врага являются одни лишь призраки, создаваемые мечтами и воображением, одни только тени прошлого, Штирнер преследует убегающего до самых укромных уголков и не успокаивается до тех пор, пока не выведет его на дневной свет и не сорвет маски с призрака, пугающего наше робкое воображение.

Он одинаково отбрасывает в сторону как мишурные блестяшки, так и грязь. Мишура не обольщает его, грязь не внушает ему отвращения; мишура духа и грязь оборванной нищеты исчезают в сознании его «единственности».

Его мужество несравненно. Он не отступает ни перед каким врагом. Он не признает над собою никакого авторитета, потому что для него нет ничего святого. Он — более чем насмешник, более чем критик. Он — воплощение великого смеха, имя которому — освобождение.

Его мужество всегда одинаково. Он с тою же отвагою нападает на старые понятия, укоренившиеся в течение тысяче-

летий, казалось, «на всю вечность человеческого рода», и на вновь возникающие лозунги современности, в которых он видит создаваемые новой эпохой «идеалы будущего». И старые, и новые понятия, как только он их коснется, оказываются плесенью и негодной шелухой.

Все, на что он направляет свои удары, борется под одним знаменем, отличается одними и теми же признаками, имеет одну и ту же веру. Он же борется совершенно одиноко, торжествуя и падая вместе со своим Я. Вот самое блестящее доказательство истинности слов Ибсена: «Самый сильный человек — тот, кто стоит одиноко».

Но осторожность Штирнера не уступает его отваге. Он знает, что связанные руки не могут сражаться, парализованный язык не может говорить. Он не отдается добровольно в руки врагов. Ему известна неповоротливая глупость господствующей власти, которая в своем богоподобном всемогуществе охотится за мухами, мешающими ей спать своим жужжанием, и не замечает лисы, пробирающейся в ее твердыню. Штирнер знает, что ему достаточно только сказать: «Пруссия» — и труд всей его жизни будет уничтожен; он говорит: «Китай» и «Япония» — и всякий ребенок понимает, что это значит. Даже датское правительство и соседнего «самодержца всея Руси» он обозначает только точками («.....»), и только раз говорит о «некотором государстве». Конечно, все это — детская игра; но власть слепа, и он — издевается над нею. Когда же он замечает, что цепкие руки все-таки могут до него достать, тогда он бросает эту игру и прямо защищается против уголовного обвинения: он-де употребляет слово «возмущение» только в этимологическом его смысле, не касаясь того ограниченного значения, в каком оно наказуется уголовным законом...

Боевые доспехи мыслителя безупречны. Он разрешает свою задачу с научными познаниями, никогда его не покидающими. Он неутомимо выбирает из истории прошлого нужные ему примеры. Будучи, очевидно, весьма основательным знатком Библии, он постоянно черпает из нее необходимые для него доказательства. Уже одно удивительное изображение человека древнего и нового мира могло бы свидетельствовать о том, как глубоко проник Штирнер в историю человечества и в его

внутренние взаимоотношения, если бы об этом не свидетельствовала почти каждая страница его книги.

Говорят, что Штирнер, в противоположность Бруно Бауэру, читал мало. Это, однако, представляется сомнительным, если обратить внимание на то, какое сравнительно большое количество современных сочинений послужило ему материалом для критики развиваемых в них идей. Он цитирует не только важнейшие произведения своего времени — труды Фейербаха и Бауэра, не только первые сочинения Прудона, в которых он находит столько поводов для критики, но даже мимолетные явления текущей литературы, ныне совершенно забытые. И эти цитаты он приводит не на память, а всегда самым тщательным образом сохраняя подлинные выражения авторов и точно указывая источники.

Впрочем, не только историческое прошлое и настоящее, но и повседневная жизнь неоднократно дает ему повод опускаться в ее пеструю глубь, для того, чтобы доказывать безошибочность своих положений на самых заурядных, будничных и оттого еще более убедительных примерах.

Но Макс Штирнер и его творение являются единственными в своем роде не по богатству научных познаний, не по тщательности их применения, даже не по своему духу, а благодаря той неприобретаемой, одному лишь гению свойственной *интуиции*, которая сразу отличает в грандиозной картине человечества существенное от несущественного. Он умеет немногими чертами обрисовать жизнь отдельной личности, так что она встает перед нами вполне осязаемо во всем процессе ее развития, от детства до зрелости; точно так же он указывает нам в больших, разливающихся по всей земле потоках человечества ход идей на протяжении тысячелетий, и нам впервые становятся вполне понятными их развитие и движение, рост и упадок. Под его творческой рукой хаотические массы слагаются в определенные образы, и мы познаем их в их настоящем виде.

Он с одинаковою уверенностью ведет нас и сквозь туман минувшего, и сквозь пожар современности, пронизанной борьбою. Ни отдаленность, ни близость не смущают его взора; он неутомимо проводит нас через все заблуждения, пока мы не вступим на твердую почву будущего вместе с величественным и

горделивым образом того властелина, которому это будущее принадлежит.

Язык и слог книги Штирнера так же своеобразны, как и его идеи. Он сам называет эту книгу «стоившим большого труда делом лучших лет своей жизни», а в одном месте — даже «отчасти неумелым выражением того, что он хотел сказать». Далее он говорит, что ему «приходилось много бороться с языком, который, вследствие злоупотреблений со стороны приверженцев государственности, религии и вообще всяких правоверных людей, стал способен вызывать беспредельную путаницу понятий». Однако язык Штирнера обладает великим очарованием. В нем нет мягкости и гибкости, потому что он не хочет льстить и завлекать; но он не темен и не тяжел, потому что никого не хочет смущать и озадачивать. О нем можно сказать большее: в своей кристальной чистоте он правдив, полон жизни и способен передавать все оттенки мысли. Он чужд фразы, в нем нет никаких противоречий, никакой половинчатости. Он не довольствуется одними лишь намеками и во всем, что высказывает, прямо идет к цели до тех пор, пока не достигнет ее.

Говорили, что слог Штирнера утомляет повторениями. В действительности же Штирнер никогда не повторяется. Он испытующе и каждый раз с новой стороны подступает к предмету своего исследования и не покидает его до тех пор, пока не проникнет в его глубину и не рассмотрит его со всех сторон. Многосторонность, с какою неподкупный взор Штирнера оценивает вещи и людей, поистине изумительна. Не говоря уже о том, что истина не страдает от повторения, главное достоинство его книги заключается именно в том, что он предупреждает все возражения, не упускает из виду ни одного возможного нападения на верховное господство его Я. В тех случаях, когда это кажется ему нужным, он анализирует даже этимологические корни рассматриваемого понятия, например, понятия государства, общества и т. п. Он особенно любит доискиваться подлинного значения слова и часто весьма остроумно раскрывает его двусмысленность, так что перевод подобранных с этой целью предложений на чужой язык становится нередко невозможным. Далее, он любит резкое сопоставление

противоположностей, с целью доказать их полную непримиримость. Потому-то все половинчатые люди и всякие «примирители», эти злейшие враги всякого прогресса, обвиняют и будут обвинять его в «крайностях».

Не имея возможности сделать какие-либо серьезные упреки его слогу — резкому, точному и недвусмысленному, стали говорить, что он холоден. Но этот упрек падает на самих же упрекавших: это — люди, способные согреться только у искусственного огня вдохновения и не чувствительные к чистому пламени жизни, которым проникнут язык этой книги, несмотря на то, что в глубине ее кипит беспредельный гнев. Правда, речь Штирнера представляется иногда тяжеловесною и многословною, так что он не сразу преодолевает трудности излагаемого предмета; но он не виноват в том, что ему пришлось с таким трудом пробиваться сквозь чашу чужих и спутанных понятий и сухих отвлеченностей, сквозь дебри гегелевской диалектики и тогдашнего либерального жаргона. Зато как свободно чувствует себя его речь, когда она снова становится выражением собственных его мыслей, с какою легкостью она следует за этими мыслями, передавая все их оттенки, от снисходительной насмешки до язвительного издевательства, от веселой улыбки до горькой серьезности! Речь Штирнера не отягчает без надобности хода его рассуждений и лишь изредка поднимается до высокого пафоса. Там же, где она становится страстною, она с тем большею силою захватывает читателя и дает ему картины, достойные первоклассного художника. К числу подобных картин, наряду с изображением невинности, павшей жертвою неудовлетворенных стремлений, принадлежат также и те строки, которые написаны были Штирнером под звон праздничных колоколов, возвещавших «торжество тысячелетия нашей милой Германии»... И такую-то книгу упрекают в холодности? Сколько презрения слышно в осуждении Штирнером «истинных развратителей юношества» — тех, кто «покрывает плесенью юные сердца и притупляет юные головы»! А какою горечью и какою жестокою гордостью дышит его описание всемирного сумасшедшего дома и безумных выходок его обитателей, с их мстительностью и трусостью!

Язык Штирнера, одаренный особенною подвижностью и неистощимою выразительностью, отличается вместе с тем и

прозрачную ясностью. Благодаря этому чтение «Единственного» доступно каждому мыслящему человеку, и по этой же причине цеховые философы отвергают эту книгу. Но ведь это ровно ничего не значит. Когда наука станет так же свободна, как свободно теперь искусство, тогда Макс Штирнер и в ней займет подобающее место. А до тех пор его книга успеет пройти через тысячи рук и семена его мыслей разнесутся по всей земле.

Это — не такая книга, которую можно прочесть в один присест. Она не принадлежит также и к числу таких сочинений, которые достаточно перелистать. К ней приходится обращаться постоянно — и постоянно снова откладывать ее, чтобы дать успокоиться взволнованным мыслям, проясниться встревоженным чувствам. Но с каждым новым обращением к этой книге она производит все более и более прочное впечатление, ее обаяние все сильнее и сильнее действует на нас. Это впечатление будет сопровождать нас всю жизнь, и, как жизнь никогда не может быть изжита до конца, так и это произведение никогда не может быть до конца исчерпано...

Ибо эта книга — сама жизнь.

М. Кроненберг

## СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ (ПОРТРЕТЫ И ХАРАКТЕРИСТИКИ)<sup>117</sup>

Нельзя упускать из виду, что «Единственный» появился в 1844 году. Штирнер — один из буревестников революции 1848 года, быть может, самый радикальный из всех, если и не самый влиятельный, поскольку дело касается ближайших практических последствий для революционного движения. Сочинение Штирнера — крик угнетенной индивидуальности против предмартовского деспотизма, громкий протест против порабощения индивидуума, но также и протест против того либерализма, который, не имея силы сам завоевать себе свободу, несмотря на все разочарования все же ждал ее как подарка сверху... Но прежде всего Штирнер глубоко чувствовал и понимал противоречие между стремлением к свободе и существующей «свободой», между идеалом и действительностью. В течение тех десятилетий, которые предшествовали революции 1848 года,

повсюду измышляли самые красивые мечты о будущем человечества, призывали к его прирожденной свободе, к правам человека, гражданина, немца, но эти представления лелеяли или их смели лелеять только как представления, как недействительное, как продукт мысли, как теорию, над которой смеялась практика... Ибо, ничуть не заботясь об этом, полицейские «Священного Союза» делали свое дело, давили малейшее проявление свободы и наполняли тюрьмы пионерами-борцами за «человечество» и «права человека». Борцы имели за собой право в «представлении», идею, идеал; их же противники — беспощадную силу эгоизма, и успех их научил, что в действительности «право» остается за силой. Это сознание раздвоения между идеей и грубой действительностью глубоко овладело Штирнером; но вместо того, чтобы попытаться дать ему разрешение, он просто отбрасывает его от себя с иронической усмешкой, став выше его, или, скорее, он только высмеивает тогдашнее стремление к свободе, чтобы выступить как *advocatus diaboli*\* своего собственного эгоизма. В этом отношении Штирнер — настоящий представитель своей эпохи, в которой мировая скорбь овладела многими из лучших людей, та мировая скорбь, которая происходит только от глубокого потрясения при виде противоречия, которого нет сил разрешить. И книга Штирнера отмечена грустью, которая так присуща стольким носителям мировой скорби: Мюссе<sup>118</sup>, Байрону, Leopardi<sup>119</sup>. Но его психика имеет особенно интимное родство с Гейне. Гейне старается защититься от мучительного противоречия между романтикой и холодным сознанием разума, между фантазией и действительностью тем, что иронизирует над романтической тоской, к которой его так страстно влекло в глубине его души; там, где она неожиданно выступает, он старается уничтожить ее язвительной и холодной насмешкой. Это — не юмор, который, беря противоположности в их крайностях, старается нежно примирить их; это — холодная ирония, безжалостная насмешка, резкий тон которой показывает, что она исходит из расчлененной глубины, в которой еще остается противоречие. Это мы видим и у Штирнера. Страстная жажда свободы овладевает его душой, но, видя резкое противоречие между

---

\* Адвокат дьявола (лат.) — *Ред.*

стремлением, представлением и действительностью, он прибегает к иронии, он бежит от самого себя и высмеивает то, что в душе глубже всего его трогает. Идея истинной свободы низводится им до шутовского привидения, до измышления мозга, и этим самым он успокаивает свою собственную тоску по свободе; он поступает по известному мудрому правилу Гете — смиряться в *целом*, чтобы возвыситься над ним в *частности*, и он решительно становится на сторону силы, эгоизма... С другой стороны, этот последовательный эгоизм у Штирнера — нечто большее, чем только выражение преходящего или даже постоянного настроения; эгоизм расширяется у него — и благодаря этому создается непримиримое противоречие — до целой теории, до выработанного мировоззрения. Штирнер считает не только свое «я» устанавливающим нормы, а требует, чтобы и все в совокупности стали эгоистами; но этим он тотчас же вновь уничтожает свою теорию в принципе, так как он опять-таки вновь выставляет идею, мысль, а именно — эгоизм как нечто обязательное для человека. В этом отношении, как и в других, воззрения Штирнера представляют собою замечательную аналогию с воззрениями Руссо, буревестника Великой революции 1789 года. Оба они развили свои субъективные воззрения, явившиеся главным образом продуктом глубоких *чувств*, до общей теории, которая поэтому вступила в резкий конфликт с действительностью. Оба хотят возвратиться к естественному состоянию человечества, оба требуют уничтожения культуры, какую она была до сих пор: Руссо — потому, что видел ее непримиримое противоречие с желанной целью, блаженством человечества; Штирнер — потому, что был исполнен всеобщим противоречием (и противоречие Руссо лишь частный случай этого общего противоречия) между целями совокупной культурной жизни человечества и хотением единичного индивидуума, между идеей и действительностью. Но одну картину естественного состояния рисует пророк оптимистического, мечтательного XVIII столетия и иную — представитель эпохи, в которой всюду прорвалась наружу мировая скорбь и пессимизм... У Штирнера — состояние первобытной дикости, борьба всех против всех, господство силы и беспощадного эгоизма, который возвышает сильного и безжалостно давит слабого — философская предпосылка современных социальных теорий,



примыкающих к учениям Дарвина. Если сравнить Штирнера с Руссо, то кажется, будто оба жили в двух совершенно различных мирах. Для одного — естественное состояние представляется непрерывной идиллией; для другого — непрерывной трагедией; один хочет покончить с дикими, себялюбивыми стремлениями человека посредством уничтожения культурной жизни; у другого эти стремления освобождаются от всех оков и цепей, и он надеется, что этим же самым путем он сумеет обеспечить полную свободу их проявления, поскольку они еще не уничтожены общей жизнью культуры. Легко увидеть поэтому, что один думал и чувствовал, как поэт, в то время как на другого оказали большое влияние трезвые заключения современного естествознания.

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

Im Grunde hängen wir doch ab  
Von Kreaturen, die wir machten.\*

---

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

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

Будем ли мы считать вместе со Штирнером такие идеи и вообще идеи, определяющие и направляющие совокупное действие людей, обманом, ибо их содержание трудно поддается определению и еще труднее осуществляется, а следовательно, они могут приводить к злоупотреблению безрассудностью и произволом? Или, наоборот, не должны ли мы при более внимательном рассмотрении, прийти к заключению, что этот последний факт так же мало может быть устранен, как и вся человеческая культура вообще, что поэтому надо эти идеи развивать все шире и шире, глубже и правильнее, и соответственно этому вводить их в действительность? Говоря вообще: нужно ли пренебрегать общими жизненными целями и идеалами потому, что со стремлением к ним неизбежны и заблуждения? Ответ несомненен. Склонность стряхивать с себя мучение заблуждений, прибегая к парадоксам и крайностям, разрубая узел, вместо того чтобы медленно его распутать, легко понятна там, где общее основное настроение овладело умами. В самом недавнем прошлом это настроение стало господствующим, и этим объясняется тот факт, что мечтательно преподнесенные парадоксальные тезисы Штирнера или Ницше приветствуются столькими людьми, этим объясняются, конечно, и самые воззрения, провозглашенные этими современными пророками. Однако сколько бы истинного, остающегося ценным, ни заключалось в них, разум оказывается хитрым софистом, который, раз только они освободились от граней действительности, легко, слишком легко залетает ввысь и пустоту, чтобы околдовать следующих за ними ослепительным миражом. Но никогда мираж не становится более обманчивым и более опасным, чем тогда, когда показывает в сверкающем одеянии истины одно большое за-

блуждение, которое презрительно, торжествуя победу, возвышается над многочисленными отдельными ошибками, составляющими обычно предмет столь жарких споров.

Р. Реклэр

## ПРЕДИСЛОВИЕ К «ЕДИНСТВЕННОМУ И ЕГО СОБСТВЕННОСТИ»<sup>120</sup>

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

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

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

Наперекор христианскому рационализму, происхождение и развитие которого он изложил в первой части своей книги, Штирнер во второй части воздвигает индивида, телесное и *единственное* «я», которому возвращается *собственность*, бывшая до сих пор уделом Бога и человека... Я — центр мира, и мир (мир вещественный, людей и идей) есть моя собственность, находящаяся в полном подчинении у моего суверенного эгоизма... Штирнер выводит с беспощадной логикой все заключения, скрытые в посланках его предшественников... Его индивидуализм, антихристианский и антиидеалистический, по праву может считать лжеиндивидуализмом все те учения, которыми

вообще приписывают этот характер; действительно, если эти последние учения освобождают индивида от всех догм и, по-видимому, стряхивают всякий авторитет, то тем не менее они остаются слугами духа, истины и *объекта*: для Единственного же дух есть лишь мое орудие, истина — мое создание, а объект — лишь мой объект. Ни либералы, ни социалисты, ни гуманисты — все эти поклонники свободы, никогда не понимали слов: «ни Бог, ни господин»...

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

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

... Я думаю, что, подобно Самсону<sup>121</sup>, он похоронил себя под развалинами сокрушенного религиозного мира... Он не знает, что наступит после, когда умрет это усталое общество... Он мог разрушить старые ценности, но он не может создать новых: в разрушенном им храме Бога другие должны собрать разбросанные материалы, расположение которых он не знал, и вновь выстроить из обломков дом для людей.

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

Это чисто формальное понимание индивида объясняет нам

чисто отрицательный характер того, что можно было бы назвать «учением» Штирнера...

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

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

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

Д. Койген

## К ПРЕДЫСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОЦИАЛИЗМА В ГЕРМАНИИ<sup>122</sup>

### ФИЛОСОФИЯ ИНДИВИДУАЛИЗМА

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

свободную самостоятельную деятельность индивидуальности вообще..., которая принадлежит далекому будущему...

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

.....

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

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

Единственный... походит более на зверя, которому дела нет до идеологии, каковы: государство, нравственность, уголовный кодекс и т. д., на «просто живое существо», чем на своеобразного человека... Два момента принимает во внимание Штирнер: с одной стороны, «я», освобожденное от всего чуждого индивиду, от всего не вытекающего из его своеобразия, психической или идеологической природы, с другой — эгоизм этого грубого «я». Таким образом, как кажется, совершенно отвергается факт противоречивости натуры человека и выдвигается предположение, что слабость человека, то есть чувствительность к зависимости от чего-либо, может и должна быть устранена. Провозглашается суверенно господствующая, сильная личность.

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

Штирнер хотел освободить человечество от действия идеологии, но ему не доставало исторического смысла и ясного

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

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

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

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

эксплуатировать своего так называемого ближнего и искать и находить наслаждение в этой хозяйственно-правовой эксплуатации,— лишь тогда создастся место для безудержных потребностей «единственного»... Штирнер и Толстой встретятся, и оба они будут дивиться пониманию социализма, сумевшего вовремя спать в одно «эгоизм» и «братскую любовь», как этого требует научный принцип неомарксизма — эволюционизм. Все же настоящее или будущее не принадлежит капризному, метафизическому Единственному Штирнера. Но большой заслугой Штирнера останется то, что он направил наше внимание на нравственные ценности и филистерство (независимо от способа, каким это произошло), пробил путь своеобразию и что он — а это имеет специальное отношение к нашей теме — вел самую крайнюю, хотя и не особенно успешную, борьбу за реальный позитивизм.

Э. Фурньер

### ЭССЕ ОБ ИНДИВИДУАЛИЗМЕ<sup>123</sup>

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



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

До сих пор все идет еще хорошо, и мы почти согласны со Штирнером. Он дает нам в руки критическое орудие, очень острое, самое острое из всех когда-либо выкованных чисто интеллектуальным пониманием личности. Но тотчас же видно, где оно добыто им. Это — арсенал, сооруженный из прав человека в философии XVIII века. Но отточив это мирное орудие для постройки, Штирнер сделал из него разрушительное оружие, кинжал, острое которого обращается против того, кто им владеет. Мы знаем, действительно, уже целое столетие, что общество, в котором хотя бы один индивид поработен, вызывает бунт. Нам это известно, но мы поступаем так, как будто мы этого не знаем; оригинальность Макса

Штирнера состоит, во-первых, в том, что он обратил внимание нашего духа на этот основной принцип либерализма и заставил нас оценить его последствия; во-вторых, и эта черта не менее благотворна сама по себе, в том, что он напомнил нам пагубность преклонения перед идеями, обожанием созданий нашего ума, ибо они сотворены с целью служить нам. Вооруженные таким образом мы можем совершить полезную критику всех законов и всякой морали, всех институтов, всех норм и обычаев. Убеждены ли мы в том, что это несравненное революционное орудие, перед которым не могут устоять рутина, почтение и преклонение, не может тем же ударом рассеять узы солидарности, образованные нашими интересами? Лекарство было бы тогда хуже, чем болезнь, ибо оно оставило бы индивида в плачевном одиночестве, в тщеславном убеждении, что ампутированный таким образом, он — целый мир, ни в ком не нуждающийся?

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

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

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

## ИНДИВИДУАЛИЗМ ШТИРНЕРА И ТЕЧЕНИЕ АНАРХИЗМА<sup>124</sup>

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

Возможно, что за этим презрением порою скрывалось также желание господства и привилегии, тенденция противопоставить тирании государства, духовенства и буржуазии тиранию «интеллигенции». Слишком большая забота о своем «я», которому не присуще чувство солидарности, делает нас, анархистов-социалистов, являющихся массой и не желающих над собой ничьей тирании, недоверчивыми. Обоснованно или нет это наше недоверие, но пока констатируем следующее: до последнего времени штирнеровский индивидуализм игнорировался анархистами. Отсюда, между прочим, видно, насколько неосновательны бездоказательные утверждения Г. Плеханова, Э. Цокколи<sup>125</sup> и др., будто Штирнер может считаться отцом анархизма.

Постараемся теперь исследовать, каково в настоящее время влияние Штирнера в анархическом движении, влияние, приобретенное только позднее, и тогда мы также лучше сможем констатировать ошибку (произвольную или нет, не важно), в которую впали все те, которые в анархизме видят не что иное, как только триумф индивидуализма, движение, как говорит Ф. Турати<sup>126</sup>, «буржуазного индивидуализма». Мы увидим тогда также, что общего имеет штирнеровская теория с теми теориями, которые направляют анархическое движение, ибо в иных частях одна кажется подобной другой, напротив, в других —

очень и очень противоречат друг другу... Анархист — индивидуалист постольку, поскольку он заботится о своей личной индивидуальной свободе, отличной от таковой других, в которой, однако, другие видят гарантию и помощь для своей собственной свободы. И нелогичность штирнерианцев состоит в том, что они думают о собственном освобождении и в то же время не хотят думать об освобождении человечества. То человечество, которое для них вредная абстракция, есть окружающая среда, в которой они должны жить и от которой они не могут отмежеваться, так как «единственный» может быть свободным среди массы рабов только в том случае, если он — тиран. Они не могут игнорировать коллективность, которая их окружает, также и потому, что для того, чтобы разрушить ужасные учреждения, которые больше всего тормозят человеческое сознание и действия, не достаточны ни философские книги, ни возмущение индивида, а необходима большая, единая, организованная сила, подчиняющаяся большинству.

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

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

анархии, в таком строе, где индивидуальная свобода каждого будет дополняться свободой всех, так как нет большего уничтожения свободы, как изолированность.

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

.....

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

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

Штирнеровский индивидуализм в экономической практике ведет к «индивидуальной» собственности, к капиталистической привилегии, и, следовательно, путем могущества денег (которые «анархисты»-штирнерианцы не хотят уничтожить) к отрицанию той свободы, которую они отстаивают в политике, в морали и философии. Наконец, Маккай вовсе не скрывает своих идей, хотя отрицает логические следствия, которые из них вытекают; он утверждает, что в анархии свободная конкуренция интересов облегчит естественный отбор и что собственность необходима для свободы. Здесь, однако, не место указывать все ошибки, в которые впал Маккай, и опровергать его теорию.

В политике следствие штирнеровского индивидуализма есть изоляция, о которой я говорил выше, или тирания: одно невозможно, другое — жестоко и во всяком случае, — антианархично. Вне понятия о солидарности индивидум, который думает только о себе, о других только поскольку они ему полезны и необходимы, должен стоять надо всеми, должен быть

наибольшим авторитетом, который, конечно, может быть и хорошим, так как история повествует, что были некоторые добрые абсолютные монархи, но может быть также и дурным. А для анархистов вопрос не в том — иметь хорошего или дурного тирана, а в том, чтобы действительно не иметь никого над собою и не быть над другими.

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

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

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

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

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

## ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИЙ АНАРХИСТ МАКС ШТИРНЕР<sup>127</sup>

### ИССЛЕДОВАНИЕ «ЕДИНСТВЕННОГО И ЕГО СОБСТВЕННОСТИ»

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

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

Но мы не должны остановиться на этом эстетическом впечатлении. *Единственный* — нечто иное, чем поэма идей. В нем есть философия или, по крайней мере, опыт философии, и эта философия может привлечь к себе, может завоевать много утонченных умов, прежде всего художников и литераторов. Если мы припомним главные положения Штирнера, то мы не можем не поразиться неоспоримому сходству с идеями, которые проповедуют некоторые из наиболее великих умов нашей эпохи. Не Ибсен ли говорит, что каждое общество в своей интимнейшей сущности может жить только во лжи и лицемерии, что как только человек соединяется с другим человеком, то, какова бы ни была его личность, он отказывается от своей главной, от своей единственной прерогативы: от свободного распоряжения самим собой; что государство есть проклятие, тяготеющее над личностью, от которого надо освободиться! А имя Ибсена<sup>128</sup> вызывает имя причудливого датского эссеиста Серена Киркегора<sup>129</sup>, возвестившего, что каждый из нас несет в



себе «душу гиганта», что каждая индивидуальность божественного порядка и что есть лишь один абсолют — Я в его абсолютной ценности. И мы припоминаем в то же время, с каким религиозным рвением Эмерсон<sup>130</sup> и Карлейль<sup>131</sup> воодушевлялись героическим «я», с какой замечательной метафизической фантазией Ренан<sup>132</sup> защищал дело аристократического индивидуализма, какими великолепными диалектическими средствами Прудон сломил понятие государства, наконец, с каким чудесным лирическим энтузиазмом Ницше проповедовал религию «я».

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

Чтобы судить о Штирнере, нужно прежде всего как следует представить себе его в соответствующий ему исторический момент и в интеллектуальной среде, из которой он насильно вышел, но которая тем не менее оказала на него глубокое влияние. С первого взгляда, без сомнения, та отчаянная битва, которую он дает Духу, может показаться странной и почти ребяческой. Даже спрашиваешь себя, не овладела ли и им одна из тех *idées fixes*, которые он так быстро умел находить и вскрывать у других; не является ли *Единственный* даже торжеством *призрака* и *одержимости*? Но если понять Штирнера в действительности — как анти-Гегеля — то все его ожесточение против *Идеи*, против *Мысли*, против *Духа* не покажется более ни тщетным, ни безумным. Было необходимо дать эту битву. Было необходимо окончательно и решительно возмутиться против чудовища диалектики, угрожавшего поглотить всю природу, все человечество, предъявлявшего претензии построить априори все феномены жизни и все исторические явления вместо того, чтобы их изучать, приложившего все старания к тому, чтобы свести человека всецело к одной только логике, и кончившего отрицанием всякой самостоятельности человека и его

воли. Было естественно, что перед лицом абстрактной, безыменной, неответственной идеи поднялся действительный и конкретный индивидуум, выставил непреклонное «я» во всей непостижимой тайне своего единства. Без сомнения, не один только Штирнер предпринял этот бунт против гегельянства. Но из всех противников «учителя» (Гегеля) он — наиболее энергичный, наиболее ярый, его логическая острота идет дальше всех, и его психологическая дальнзоркость глубже всех.

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

### ПСИХОЛОГИЯ ШТИРНЕРА

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

«я». Фихте говорит об абсолютном «я», я же говорю о себе, о «я» преходящем».

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

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

не заключает в себе религиозной мысли, духовной деятельности, что не является удовлетворением духовных потребностей,— тот, кто убил в себе волю к жизни, к любви и кто слышит лишь далекие мистические голоса, возвещающие ему надземные радости.

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

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

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

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

Штирнер начинает с того, что показывает, как человек пытается понять окружающий мир, чтобы стать его господином, и как он с этой целью подчиняет его своему духу, получая о нем определенные представления. Это явилось, без сомнения, огромным прогрессом в эволюции человечества, однако же люди, создав идеи, позабыли, что они существуют для мира, и сделали их самостоятельными, приняли их за реальные существ-

ва, субстанциональные и абсолютно независимые, за державы, перед которыми должно склониться и пасть ниц действительное «я». Против этого раболепства выступил Штирнер: «Как я нахожу себя за вещами, а именно как дух, так же я нахожу себя затем и за *мыслями*, а именно как их *творец и собственник*». Эту формулу *Единственный* непрестанно повторяет и перефразирует. Постараемся объяснить ее. «*Я есть создатель духа*, а не его создание, и «*я есть собственник духа*, а не его собственность». И действительно, дух рождается тогда, когда человек, известным образом, разрывает свое «я», раскалывает, делит его на две части, не равные и по ценности, и по протяжению; одну из них он называет своим «настоящим я», *духом*, другую же считает незначительным элементом, который обязательно следует подчинить привилегированному «я», «я» мыслящему. Раз только это деление произведено, и мыслящее «я» родилось, то мысль, идея начинает вести продолжительную и самостоятельную жизнь, подобно тому как в мифе, в котором раз только создана первая человеческая чета, то человеческий род сам собою разрастается и размножается. Итак, необходимо объяснить разделение мыслящего «я», возникновение *первой* мысли. «Создание (мыслящего «я») должно произойти из «ничего», то есть для осуществления его дух имеет только самого себя, или наоборот, он даже не имеет еще самого себя, а должен себя лишь создать: первое его создание есть поэтому он сам — *дух...*»

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

обойтись без них для того, чтобы жить или даже глубоко размышлять.

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

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

Итак, когда Штирнер говорит о «я», то прежде всего он говорит о «я» чувствующем: так как чувство — самое индивидуальное из всех психических проявлений человека, то вполне естественно, что индивидуализм *Единственного* представил

но существеннейшей частью человека, почти всем. Конечно, Штирнер подразумевает те чувства, которые действительно исходят из основы нашего настоящего существа. Дело воспитания состоит именно в том, чтобы зародить, внушить чуждые нашей натуре чувства, «управлять» нами, создать в нас искусственную и ложную чувствительность. Но эти внушенные нам чувства не принадлежат нашему «я», и едва лишь мы будем предоставлены самим себе, как мы их отбросим. Те живущие в нас чувства, которые не могут быть уничтожены ни воспитанием, ни принуждением, образуют самостоятельное, истинное выражение «я» во всех стадиях его развития.

Воля для Штирнера, как мы уже сказали, неотделима от чувства. Всякая эмоция для него есть в то же время импульс, потому что всякое чувство наслаждения или страдания есть всегда импульс к чему-нибудь и, наоборот, всякий импульс не только сопровождается интенсивным чувством, эмоцией, но еще и вытекает всегда из эмоций, всегда служит какому-либо чувству, стремится всегда достичь или усилить наслаждение, удалить или уменьшить страдание. По основному закону нашего организма каждое чувство требует проявиться во внешности, перейти в движение, то есть действие. Примитивный душевный процесс — это эмоция, переходящая в импульс, или импульс, всегда сопровождаемый, если не предшествуемый, эмоцией. Мыслительная способность никоим образом не вступает еще в первичный и интимный механизм индивидуальной жизни. Она рождается от чувства и импульса, и она остается, она должна всегда оставаться под властью своих создателей. Штирнер, психолог по интуиции, не рассмотрел во всем ее значении и во всех подробностях проблему зарождения мысли. Он не попытался показать, каким образом чувство, соединенное с импульсом, создает мысль; как из движений, сопровождающих воспринимающее чувство, человек начинает выбирать, удерживать приятные и избегать мучительные; как благодаря этому выбору рождаются и развиваются зародыши познания: память, привычка, сравнение; как начинаем мы локализовать эти движения и как посредством этой локализации начинаем различать внешний мир от мира внутреннего, не я от я, начинаем сознать образования этого «я» и т. д. Но он имел наиболее ясное сознание широчайшей зависимости мысли от чувства и им-



пульса, зависимости, в которой она находилась первоначально и в которой должна остаться. Когда Штирнер повторяет, что «я» есть создатель и «собственник мысли», то он говорит этим, что чувство и импульс были и остаются создателями и собственниками «я». В действительности мысль, будучи однажды созданной, стремится освободиться от опеки ее создателей... Она становится между чувством и действием. С одной стороны, она есть задерживающая сила, она останавливает, мешает и парализует действие; она отклоняет его, таким образом, от его нормального пути; с другой стороны, она действует на самое чувство, уничтожая его самостоятельность, внушая ему сомнения в самом себе и ослабляя призрачной бледностью своих созданий — идей яркие краски его первоначальной деятельности, становясь, таким образом, как бы мотивом действия вместо чувства, этого глубокого и единственного источника человеческой активности.

Значит, когда Штирнер восстает против «одержимости» Идеей, то это восстание против господства интеллектуальной жизни над аффективной жизнью. Современный человек, а не только современный немец, как сказал поэт — современник Штирнера, это Гамлет; он не способен действовать, потому что он не смеет более отдаваться во власть своих импульсов, потому что он боится довериться призыву чувств. А между тем как легко возвратить себе свою первоначальную энергию. Достаточно ему восстановить действительную и законную иерархию своих способностей и признать превосходство, первичность чувства и воли по сравнению с идеями. Разве идея в действительности не есть лишь понятие объекта? Штирнер полагает вместе с наиболее глубокими мыслителями нашего времени и всех времен, вместе с Декартом и Ренувье<sup>133</sup>, что суждение — не столько интеллектуальный акт, сколько акт волевой. Он знает, что исходя из мысли невозможно прийти к чему-либо иному, кроме мысли же. Между мыслью и действием есть разрыв, связь между ними прерывается. Чтобы перейти от идеи к действию, надо в некотором роде разорвать бесконечную нить мыслей, погрузиться в другую область — туда, где зарождаются чувства и желания, где царствует бессознательное. «Я» невыразимое, невысказанное есть бессознатель-

ное, бессознательны также и чувства, и импульс, порождающие действия.

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

Быть может, возразят, что в итоге быть рабом чувства ничуть не лучше, чем рабом мысли? Штирнер ответит, что *Единственный* не раб, и никому и ничему он не подчинен. «Разве моя чувственность образует всю мою особенность?.. Следую ли я самому себе, моему *собственному* призванию, если я следую, ей? Лишь тогда принадлежу я *самому себе*, когда ни чувство, ни что-либо другое не господствуют надо мною». Вынуждены ли мы допустить в конце нашего анализа, что это «я», не будучи ни мыслью, ни чувством, абсолютно пусто, что оно — химера, призрак, фантом? Нам кажется, что подобное заключение во всяком случае было бы преувеличено. Прежде всего мы сказали, что для Штирнера «я» есть то, что представляет собой каждый из нас в любой момент своего физического, интеллектуального и нравственного развития. Мы же более не представляем собой исключительно чувственность. Цивилизованный человек имеет более богатую и сложную психическую жизнь, чем существо первобытное или ребенок. Рядом с половой жизнью и жизнью чувств существует еще интеллектуальная и волевая жизнь. Быть «я», только «я», вовсе не значит возвратиться к животному состоянию или к детству; это значит — восстановить между нашими способностями действительную иерархию, дать чувствам то, что им принадлежит, и не допустить интеллектуальной жизни пода-

вить пламенный и законный крик нашего тела. Кроме того, мы видели, что Штирнер не отделяет чувства от воли. Если чувственность есть воспринимающий элемент «я», то воля есть его активная энергия, и эти обе силы должны быть всегда согласованы. Стать рабом чувственности или сексуальности — это разрушить в пользу того или другого нормальное равновесие и гармонию «я». Если какое-нибудь существо всецело чувственно или сексуально, то надо, чтобы «я» сознало эту исключительность, чтобы оно его приняло, чтобы его не *желало*. Но в таком случае «я» не подчинено более только своим чувствам, оно не есть более их раб, а, *желая* им подчиниться и принимая на себя все последствия этого подчинения, остается господином самого себя. В одном смысле, значит «я» отлично от своих способностей и выше их. Оно прежде всего есть чувство и воля, но оно более чем это, потому что свободно располагает и тем, и другим и в последней инстанции решает, какому из чувств отдаться и как поступать. Но, с другой стороны, каковы мотивы такого решения? Действует ли «я» безмотивно, по случаю, по воле каприза, не подчиненного никаким законам и никакому предвидению? По внешней видимости так, ибо двигательные мотивы не интеллектуального порядка, ибо они редко проходят на поверхность сознания. В действительности же «я» действует постоянно так, как оно должно действовать по линии наименьшего сопротивления, соответственно данному состоянию своих физических сил или, скорее, в согласии с обычным направлением своего характера. В результате это значит, что оно идет всегда, но добровольно туда, куда влечет его чувство — импульс.

### *Религиозные воззрения Штирнера*

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

и религиозные, и нравственные воззрения и социальные теории  
*Единственного.*

И прежде всего его религиозные воззрения. *Единственный* — это длинный и пламенный иск, предъявленный к христианству. В нашем общем изложении книги мы достаточно указывали на ту беспощадную войну, которую объявил Штирнер религиозной мысли. Я хотел бы дать здесь лишь резюме его аргументации. Прежде всего Штирнер обвиняет христианство в том, что оно считалось в человеческом существе лишь с его душой и употребляло все старания на то, чтобы посредством хитрых и мудрых маневров умертвить телесную жизнь. Во-вторых, он обвиняет христианство в том, что оно было главным создателем и неутомимым распространителем ложной и лицемерной порабащавшей людей морали. Но оба этих обвинения, которые выдвигаются и развиваются Штирнером с изумительным красноречием и подкрепляются массой убийственных доказательств, указывают скорее на последствия, к которым приводит исповедание религии, чем на сущность собственно религиозного духа. Теперь, когда мы знаем настоящую природу «я», мы можем определить, в каких отношениях находится оно с религиозным идеалом. С одной стороны, каждая религия требует подчинения, преклонения, более того — уничтожения «я» перед чуждой ему силой. Ибо мы знаем, что единственный властелин, который может быть признан «я», это — оно само. С другой стороны, всякая религия, как показывает уже само слово, включает в себе оковы, связывающие миллионы и миллионы индивидуумов, становящихся перед лицом божества более или менее тождественными друг другу. А мы видели, что каждое «я» — единственно и несравнимо и что все проявления его — строго обособлены и индивидуальны. Более того, всегда и всюду религии рождались из того интеллектуализма, который, по Штирнеру, постоянно находится в основе всех заблуждений и ошибок человечества. Каким же образом, действительно, рождается религиозный дух? Началом каждого процесса является то «раздвоение», которое мы описали выше; дух разрывает самого себя на две части и делится на дух в собственном смысле, или душу, и на нечистый осадок других элементов; эти последние должны по мере прогресса человечества уничтожаться или превращаться в духовные элементы. Между

тем человек, наряду со всемогущим голосом духа, слышит в глубине своего «я» мрачно бурлящие другие голоса, более «скромные», но настойчивые голоса, зовущие его к земным радостям и наслаждениям.

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

### *Этика Штирнера*

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

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

обсуждение вопрос о самом существовании нравственности, что недостаточно довольствоваться критикой предложенных до сих пор принципов, а надо исследовать, возможно ли и желательно ли найти единый принцип действия и найти единый нравственный идеал, и в особенности, примиримо ли установление этого принципа с действительной природой «я».

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

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

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

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

Таким образом, в силу своей собственной внутренней логики мораль уничтожает самое себя. Мы приходим, значит, к тому, что принцип этики не есть ни установление божественного характера, ни императив разума, а только — гражданский долг. Достаточно сделать еще один шаг, и мы достигнем области психологической истины. Действительно, раз только познано, что закон есть абстрактная идея и что человек, согласующий



свои действия с предписаниями закона, может быть хорошим и верноподданным гражданином, но никоим образом не делается от этого нравственной личностью, то напрашивается вопрос: каким образом устанавливается закон и каково действительное происхождение нравственности. Два пути ведут к разрешению его. С одной стороны, закон создан только для того, чтобы придать силу обязательности обычаям, нравам, привычкам, соответствующим данной эпохе или нации. Без сомнения, закон и обычай не тождественны: царство обычаев и нравов больше царства закона. Но тем не менее закон есть не что иное, как кристаллизованный общественный обычай, и по происхождению своему оба эти главных фактора социальной жизни одинаковы. С другой стороны, жить нравственно — значит жить, следуя обычаям и нравам своего времени и своей страны: *Sittlichkeit* (нравственность) совпадает с *Sitte* (обычай, нравы). Нравственность, можно было бы сказать, есть не что иное, как установление в *обязательной* форме того, что в обычаях нации является главнейшим и существеннейшим во взаимоотношениях индивидуумов; установление в обязательной форме того, что считается священным во всех религиях, то есть их отношение к откровению. Итак, нравственный принцип есть не только гражданский долг, но и долг социальный: все нравственные нормы, говорит Иеринг<sup>134</sup>, суть социальные императивы. Поэтому, если концепция закона неустойчива, относительна и изменчива — в зависимости от нации и века, — то тем более это верно по отношению к нравам и обычаям. Надо ли припомнить все странные обычаи и нравы, все странные предписания, все варварские нормы, которые, однако, освящены различными народами? Сделавшись простым соответствием обычаев, очевидно, нравственность теряет все более и более свой характер единственности и непогрешимости, который всегда и всюду считался ее неотъемлемой сущностью. По этой теории нравственная жизнь — дело традиции, привычки, и автомат будет нравственной личностью *par excellence*. Не явно ли, что ничто не оправдывает этого подчинения обычаям и традициям нации, что авторитарность, заключающаяся в этом понимании нравственности, противоположна автономии, которую требуют для нее все моралисты, и что для Штирнера, наконец, то «я»,

которое подчиняется велениям обычаев, теряет всю свою самостоятельность, всю свою независимость, всю свою ценность.

Но что такое нравственная обязанность, если она ни есть ни божественное установление, ни императив разума, ни гражданский долг, ни социальный долг? Если ни Бог, ни разум, ни обычаи не имеют силы предписать человеку его образ действий, то где же ему искать движущие мотивы своих действий? А для Штирнера прежде всего нет «человека», а есть *люди* с определенным характером и темпераментом, есть только «я», различные и несравнимые, и каждое из них для самого себя свой господин, свой законодатель, свой властелин и свой собственник. Искать для этих отдельных, разделенных по существу «я» единый, равнозначный закон жизни, казалось, безумно. Ведь нет закона жизни, нет нравственных норм, нет императивов: каждое «я» в силу своей организации стремится проявить себя, то есть затратить всю свою энергию, как физическую, так и духовную, не нуждаясь при этом в установлении какой-либо иерархии. Между тем Штирнер — и он тоже — приходит к тому, что ищет и находит единую движущую силу, единый стимул для всех действий всех существующих «я» и сооружает — и он тоже — основу нравственности, основу этики. Вот как он поступает. Мы видели, что для Штирнера настоящее проявление «я» есть не мысль, а чувство и инстинкт. Чувство и инстинкт заставляют каждое «я» насколько возможно обогащать свое бытие, то есть насколько возможно увеличивать наслаждение и избегать страданий. Нормальное «я» поэтому — это то, которое, признав абстрактность идей, не соблазняется более иллюзорным «раздвоением», а располагает как суверенный властелин вещами и существами и стремится лишь к увеличению радостей и реализации наслаждения. Другими словами, «я» реальное есть абсолютный эгоист, эгоист трансцендентальный. Штирнеровский эгоизм существенно отличается от эгоизма учений Эпикура, французских сенсуалистов<sup>135</sup> и английских утилитаристов: он не подчиняет наслаждение никаким вычислениям и не вводит никакой идеи времени, количества или качества; он прославляет удовлетворение во всех его видах и формах, удовлетворение, как жаждет его каждое «я» в каждый данный момент его существования, развития. Это наслаждение не есть только чувственное или материальное. Штирнер показал,

что если «я» не есть только Дух, то оно также и не есть только материя: оно душа и тело одновременно. У одного «я» преобладают чувственные наслаждения и материальные интересы, у другого — интеллектуальные и материальные; в каждом «я» говорит то голос души, то голос тела. Нормальная жизнь состоит в том, чтобы слушать и удовлетворять требования каждого из них. Трансцендентальный эгоизм Штирнера признает, таким образом, некоторые требования традиционной этики, но он мотивирует их совершенно другим способом.

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

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

Традиционная мораль требует следующего: человек должен забыть самого себя ради своих ближних, пожертвовать собой ради них потому, что обязан их любить. Это остроумное и хитрое извращение отвергается Штирнером, как и все прочие. Так как «я» существует только посредством самого себя и для себя и с другими «я», оно имеет чисто внешние, чуждые его действительной сущности отношения, то любовь, которую оно может питать к себе подобным, не должна пониматься как императив. Это отнюдь не значит, что «я» не может совершен-

но и вполне отдаться другому «я», любить его всей душой и пожертвовать собой ради него; но это не его долг, не бескорыстный акт, а акт нашего неотъемлемого эгоизма. Если я люблю кого-нибудь, то не потому, что так велит долг, добродетель или религия, а потому, что эта любовь делает меня счастливым.

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

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

какое великолепное зрелище — вид борющихся прекрасных тел и сталкивающихся сильных умов...

Мы дошли до конечных выводов этики Штирнера. Теперь мы можем понять ее значение и найти ее происхождение. Нравственность Штирнера есть в конечном итоге эстетическая, аристократическая нравственность, даже нравственность романтизма. Понятно, что для того, чтобы объяснить нравственный анархизм Штирнера, надо обратиться к нашим философам XVIII века: действительно, утилитарный сенсуализм Гельвеция, например, напоминает трансцендентальный эгоизм Штирнера. Но если присмотреться внимательно, то окажется, что между сенсуализмом XVIII столетия и философией Штирнера есть капитальное различие. Гельвеций<sup>136</sup>, как и его учителя и ученики, остается верным основному оптимизму своей эпохи и верит в гармонию эстетических потребностей человека, верит во всеобщее счастье человечества. Добродетельный человек, заявлял он, не тот, кто жертвует всеми своими наслаждениями, своими привычками и своими самыми сильными страстями ради общественных интересов, — такой человек невозможен, а тот, чьи самые сильные страсти вполне соответствуют общим интересам; каждая настоящая добродетель всегда полезна для обществу... «Действия сами по себе безразличны; государство только определяет соответственно своим надобностям, какие достойны уважения, какие презрения», — говорит Гельвеций... Мы видим, что эти взгляды противоречат взглядам Штирнера, который со всей своей пламенной энергией борется с унижающими заботами об «общих интересах», с невыносимой тиранией «общественного блага», с религиозным оупением «всеобщего счастья», с принижающим ярмом добродетели, установленной государством, этим призраком призраков. Учителя Штирнера — с одной стороны, люди Великой французской революции и наполеоновской эпопеи, которые, требуя для личности возвращения ей ее мощи, в течение стольких веков служившей религии, королям и их креатурам, сломили старые оковы, сокрушили троны, умножили гекатомбы<sup>137</sup>, утопили Европу в потоках крови и под пурпурным небом праздновали свой триумф, — все это, чтобы утвердить свою личность. С другой же стороны, это поэты — автор «Фауста» и «Вертера», творец «Чайльда Гарольда», «Манфреда» и «Дон Жуана»,

которым дано было увековечить в незабвенных образах освобожденную личность, освобожденного Прометея, «непреклонное» «я», которое довольствуется самим собою, само — творец своего добра и своего зла, — образ Бога, страдающего и павшего, но всегда Бога, несмотря на грязь и тернии его участи. Наконец, это — теоретики романтизма: Шеллинг<sup>138</sup>, Фридрих Шлегель<sup>139</sup>, Шлейермахер<sup>140</sup>, которые показывают, что суверенное «я» не есть, как думали Кант и Фихте, «я» практического разума, рождающее мир единственно для того, чтобы сделать его полем своего непогрешимого нравственного инстинкта, а что это «я» — эстетическое, «я» художественное, суверенно распоряжающееся вещами и людьми, не поддающееся никакой мерке или контролю, «я», которые выше всякого закона и всякого канона, которое имеет право ради удовлетворения своих инстинктов пожертвовать всем тем, что составляет объект преклонения других людей и которое имеет лишь одну задачу: развернуться во всю свою неизмеримую ширь со всем тем, что трепещет, горит и рыдает в глубине его сердца. Напрасно думал Штирнер, что он изгнал призрак, вселившийся в поэта: и он также был околдован, и если снять с *Единственного* его диалектическую оболочку, в которую облек его творец, то откроется высокий лоб, мятежные глаза и демонический ореол романтических героев. И, как всегда, герой, *Единственный* — аристократ. Штирнер утверждал, что все «я» так абсолютно различны, что невозможно их сравнивать, и мерить их по общей мерке, что нет ни высших, ни низших «я». Единственный может быть судим только самим собой, он свой властелин, свой собственник. Но, с другой стороны, утверждая, что ценность человека в его мощи и объявляя, что сила есть право, Штирнер сам признал, что есть существа, которые законно возвышаются над другими, и пришел, таким образом, к своего рода аристократизму. Тот, кто сумел возвыситься над другими и сумел убедить их в том, что он рожден управлять ими, а они ему повиноваться, — тот черпает в этой энергии внушения свое право. Эгоисты, которые в окружающем их обществе рабов умеют утвердить суверенные права личности, которые противопоставляют свою волю трусости рабов долга, права и закона; энергичные натуры, которые сказали солнцу: остановись, кото-

рые срубили ствол священного дуба, свергли папу с высот его трона и положили конец поповству,— все эти мощные, непреклонные победители — настоящие аристократы.

### *Политические и социальные воззрения Штирнера*

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

Прежде всего надо заметить, что в *Единственном* нет цельного положительного политического учения. Штирнер подверг самой уничтожающей и страстной критике политический идеал, выставленный французской революцией. Он разоблачил с изумительной остротой все слабые места этого идеала. Он показал, что революция установила права и законы не для человека из плоти и крови, живущего в определенной физической, политической и социальной среде, а для абстрактного человека, человека в себе; что она считалась с человеком лишь поскольку он гражданин, а не поскольку он «я», единственное и несравнимое; что она поглотила все власти, стоявшие в старом строе между индивидуумом и центральной властью, в одну центральную власть, которая стала благодаря этому еще более могущественной, более деспотической, более невыносимой, чем она была прежде, и что если при господстве старого режима возможно было выступить против короля — воплощения центральной власти, против индивидуального права, взбунтоваться против него и даже его низвергнуть, ибо прежде всего он был ведь человек, то это стало невозможным при современном строе, где центральная власть является якобы осуществлением права всех и где конституционный король представляет собою лишь идею. Но, произведя всю эту критику, Штирнер не пытается заменить идеал революции высшим политическим идеалом. В действительности штирнеровское «я», единственное, несравнимое, суверенное, освобожденное от всех догматов и всех этических норм, не имеет никаких политических идеалов: «я» Штирнера — антиполитично, аполитично. Какова бы ни была природа оков, которыми хотят его закрепить, признать их законность нельзя, ибо по существу своему «я» отвергает всякие узы и направляет всю свою энергию на то, чтобы порвать те, которые опутывают его. Абсолютная монархия, конституционная монархия, республи-

ка — что ему до этого? В демократическом государстве личность находится под опекой точно так же, как и в государстве монархическом. Если при конституционном строе правительственное здание покоем на короле и его желании, то при демократическом оно покоем на общественном мнении, что не многим лучше.

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

Итак, следуя Штирнеру, индивидуум не только антиполитичен и аполитичен, но и антисоциален и асоциален. Среди социальных теоретиков одни понимали общество как простое скопление семей и индивидов, соединенных между собой узами, добровольными или принудительными, наложенными силой и обстоятельствами; другие — как организм, который живет одной и той же общей жизнью и приводится в движение одной и той же волей. Но все они признавали законность и необходимость этих оков, добровольных или принудительных, механических или органических, политических или социальных. Против этого и восстает Штирнер со всей своей страстностью и силой убеждения. «Я», сознавшее самое себя, разрывает все оковы, срывает все цепи. «Я» — не органы одного организма, не части одного механизма. Они вовсе не чувствуют себя солидарными друг с другом. Как монады Лейбница, они не имеют окон. Никто не может в них проникнуть, никто не может с ними сравняться, никто и ничто не могут связать их вечными узами. Последняя причина этой основной неспособности к какой-либо продолжительной связи — это единственность «я», та единственность, которая создает из них существа навеки



различные и несравнимые. Все социальные теоретики признают равенство личностей, если не фактическое, то по крайней мере теоретическое, равенство в праве; даже самые горячие приверженцы абсолютной монархии признают равенство всех... перед Богом. Все они как бы различают в природе человека две области: одну, составляющую собственность каждого индивидуума, — эта область не может быть умерщвлена обществом; другую, посредством которой человек входит в общение с себе подобными, на нее общество налагает свои права, но признает по отношению к ней и известные обязанности. Этой последней «сферой», и только ею, занимались все теоретики, будь то либералы, социалисты или гуманисты. Она придает священный характер человечеству, и общество должно его оберегать. Ради нее делались революции, ради нее умирали мученики свободной мысли. Но мы знаем, что Штирнер неуклонно боролся с этим дуализмом. Ведь в итоге он сводится к тому «раздвоению», которое изобрели психологи и моралисты, но которое не соответствует действительности. С одной стороны, устанавливается «несоциальная натура человека», то есть темная и мрачная область, где таинственно вырабатывается движущее вещество нашей впечатлительности, где беспрестанно бродят силы нашей физической натуры, где готовятся внезапные взрывы наших страстей, где — единое — царствует «я» во всей грозной и одинокой мощи своего эгоизма; с другой — «социальная натура человека», то есть призрачная сфера, где наши впечатления опутываются посредством длинной серии тонких операций абстрактными и общими идеями, где наши желания и наши страсти очищаются от всего вредного и превращаются в сознательную волю благодаря помощи разума, который не довольствуется только освещением наших действий своим светом, но сам становится двигательной силой. «Социальная натура человека» есть в результате безличный разум, источник всеобщности, законности, тождественности, единства, социальной способности *par excellence*, высшее воплощение которой, как провозгласил Гегель, есть государство. Штирнер показал, что это «раздвоение» — иллюзия. В нас нет двух натур, а есть только одна. Каждое «я» есть комплекс многочисленных и различных способностей, и среди них самым основным, настоящим источником и ключом жизни, глубоким и

твердым устоем нашей личности является не универсальный и социальный разум, а чувство и инстинкт — то, что в нас скрыто во мраке и тьме, но зато мощно, истинно, единственно. Настоящая натура, значит, есть не «социальная натура человека», а «несоциальная» — та, которая любит, ненавидит, трепещет от сладострастия, содрогается от ужаса и плачет от скорби, она есть сердце «я», и служению ей посвящено все «я». Будучи далеким от того, чтобы скрепить социальные оковы, «я» неуклонно стремится, в силу самой глубокой потребности своего существа, разорвать эти оковы. Так долой же всякие институты, долой всякие цепи, всякое принуждение, всякое заточение! «Пока будет существовать хотя бы один институт, который не мог бы сокрушить индивидуум, до тех пор еще далеко будет мне до единственности и собственности».

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

Как только личность ушла от своей семьи, она попадает в хитросплетенные сети других уз, совокупность которых зовется государством. Государство — это союз солидарности против эгоизма; оно требует стадной жизни, руководимой пастухом, и свободной бродяжнической жизни личности не терпит. Неисчислимы причины, по которым Штирнер выступает против государства, против этого природного врага «я». Каждое «я»

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

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

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

Но хотел ли Штирнер, действительно, изолировать личность от всех других «я» и, предоставляя каждому заботиться о себе, запретить ей всякое общение с себе подобными? Это утверждалось, и не раз, да и он сам будто бы говорил в этом роде. Но в конце концов он это оспаривает, он против этого: «Не изолированность или одиночество — первоначальное со-

стояние человека, а общество... Общество — наша *естественная среда*», то есть Штирнер заканчивает тем, что признает общество, образующее нашу естественную среду. Только он далек от того, чтобы считать это естественное тяготение самым благородным свойством человека, и полагает, что прогресс состоит в том, чтобы бороться с этим тяготением, которое, достигнув своей цели, привязало бы личность к обществу, как пчелу к сотам, муравья к муравейнику, орган к организму. *Прогресс состоит поэтому, по мнению Штирнера, в замене общества ассоциацией.* Ассоциация есть разложение общества; если и она также создает род общества, то такое общество глубоко отлично от современного общества. Как только союз кристаллизуется в общество, он перестает быть союзом. Без сомнения, Штирнер, как и Прудон, не считает ассоциацию панацеей. Он знает, что всякая ассоциация требует в известной степени жертв, требует в известной степени пожертвования свободой своих членов. Но между ассоциацией и государством — пропасть: если первая и связывает в известном смысле своих членов, то во всяком случае она обеспечивает им их единственность, в то время как государство отрицает и уничтожает ее. Огромное преимущество ассоциации перед государством в том и состоит, что государство становится над личностью посредством гнета и насилия, в то время как ассоциация — свободна: я не могу вырваться из тисков государства, не подвергаясь карающей мести его законов, в то время как я всегда могу свободно выйти из ассоциации, к которой я принадлежу, раз только она перестала мне нравиться, и могу основать новую. Ассоциация служит каждой личности для умножения ее сил и богатств, и благодаря ей каждый человек может развернуть все свое «я» по всем направлениям, во всех отношениях.

Итак, социальный идеал Штирнера — это свободная ассоциация, бесконечно пластичная и эластичная, приспособляющаяся ко всем потребностям личности и изменяющаяся, следуя его свободным желаниям, его воле; и каждый всегда может вступить в нее, а также и уйти из нее для вступления в новую ассоциацию, более соответствующую его настоящим стремлениям. Единственная цель, которую преследует ассоциация, — это рост личности, развитие ее сил и удовлетворение ее

потребностей. Личности не имеют по отношению к ней никаких обязанностей, она — никаких прав. Штирнер, однако, не задается вопросом, каким образом могут быть осуществлены эти ассоциации, как сумеют они функционировать и жить, как может быть создан урегулированный и правильный социальный строй из этих мгновенных, непрерывно изменяющихся образований. Решение социального вопроса, предложенное им, произойдет не посредством революции, а посредством восстания, то есть разрушения всех организованных учреждений. Последнее слово социального учения Штирнера — это восстание против всего социального организма, против всех институтов, каковы бы они ни были, без малейшего намерения вновь восстановить, организовать, построить их, с единственной целью: дать возможность каждому эгоистическому «я» полностью насладиться собой и миром.

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

крупными, и сделала необходимым переход мелких собственников в ряды пролетариата; что пролетариат находится в ужасных условиях, осужден на самый тяжелый, самый притупляющий труд, оторван от всякого благородного удовольствия и более несчастен, чем были рабы в древности и кнехты в средние века. С другой стороны, Штирнер выставил и против социализма очень крупные аргументы: уничтожая частную собственность и ставя на ее место собственность коллективную, социализм, по его мнению, не разрешает социального вопроса. Кто бы ни был собственником — государство или коммуна, опасность одна и та же. Подразумевая необходимость труда и представляя его как единственную функцию человека, социализм налагает на личность невыносимый гнет и принижает «я». Всех людей он рассматривает как тружеников и награждает их всех одинаково, совершенно не считаясь с мощью Единственного, имеющего право на преимущество. Словом, ставя всех людей на одну плоскость, социализм грешит против единственности так же преступно, как и либерализм, разделяющий людей на два класса — класс имущий и неимущий, собственников и пролетариев, — и, делая из государства всеобщего собственника, он прибавляет к той невыносимой власти, которой уже обладает государство, новую грозную власть, порабощающую личность.

Эти возражения против экономических принципов либерализма и социализма, без сомнения, имеют большую силу. Но что предлагает Штирнер взамен этих принципов? Очень мало и то довольно неясно. Он восхваляет ассоциации, союз Единственных, предназначенный хранить богатства, которые они произвели. Он советует Единственным вступить в соглашение с целью совместного производства насущных предметов потребления и предвидеть великое будущее кооперации. Но и это все — паллиативы. Чтобы разрешить экономический, и не отделимый от него социальный вопрос, необходимо восстание, не организованная революция, а разрушительное восстание. «Вопрос о собственности не может разрешиться так мирно, как мечтают об этом социалисты, даже коммунисты. Он будет решен лишь в войне всех против всех. Бедняки только тогда станут свободными и собственниками, когда они восстанут, возмутятся, взбунтуются». Штирнер предвидит момент,

когда рабочие, которым надоест позволять своим эксплуататорам жить их кровью и потом, надоест видеть, как эти эксплуататоры набивают свои желудки устрицами, в то время как они осуждены питаться только одним картофелем, надоест получать за свой труд — самый тяжелый труд — несколько грошей, в то время, как их хозяева присваивают себе заработок во сто крат больший за несколько часов развлекающей работы, надоест, наконец, давать подачки «паразитам общества», — когда эти рабочие организуются, откажутся от дальнейшей работы и силой возьмут то, в чем отказывают им, долготерпеливым, теперь.

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

## ШТИРНЕР И НИЦШЕ<sup>141</sup>

Мы не имеем документальных данных, которые позволили бы утверждать, что Штирнер оказал влияние на Ницше. Ницше никогда не упоминает в своих произведениях имени Штирнера, точно так же этого имени не находишь в корреспонденции Ницше. Только из свидетельства одного или двух лиц, знавших Штирнера в Базеле, явствует, что философ говорил о Штирнере приблизительно в 1874 году. Ницше, без сомнения, был поражен, как и Маккай, кратким анализом Ланге<sup>142</sup> в его «Истории материализма». Ланге, действительно, представляет в нем систему Штирнера как род введения в метафизику Шопенгауэра<sup>143</sup>. Ницше же в первый период был страстным поклонником этой метафизики.

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

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



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

а) в то время, как Штирнер хочет противопоставить бессознательному эгоизму религии эгоизм сознательный, Ницше намеревается просто изучать эгоистический характер и чувства как ученый и психолог. В то время, как Штирнер хочет противопоставить личный интерес всякому интересу, Ницше признает существование гармонии между личными и общими интересами и не перестает ни на мгновение заниматься прогрессом человечества. В то время, как Штирнер требует от творческого «я» не попадать в рабство к своим созданиям, Ницше верен своему творению, как мать верна своему ребенку.

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

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

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

е) Ницше признает, как Штирнер, что государство есть

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

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

Штирнер хочет освободить «я» от всякой иерархии; Ницше оставляет аристократии привилегию на оригинальность, эгоизм и свободу. В то время, как Штирнер представляет себе союз, который будет основан лишь на договоре эгоистов и который не наложит никаких уз на «я», Ницше грезит об организации, в которой благородство высшего класса оправдывало бы существование массы рабов. В то время, как Штирнер хочет укрепить дух оппозиции, Ницше хочет создать суровую дисциплину, чтобы создать прекрасную расу. В то время, как Штирнер не признает никакой индивидуальной миссии и не беспокоится о человечестве, Ницше требует, чтобы каждый индивид поставил себе определенную задачу, а человечество — выработало бы определенный идеал. В то время, как Штирнер провозглашает, что «я» и теперь уже существо сверхчеловеческое, Заратустра только возвещает будущий приход сверхчеловека. В то время, как Штирнер уверяет, что совершенное и невыразимое «я» должно себя только расточать, Ницше констатирует, что воля к власти заставляет всякую жизнь преодолеть самое себя. Штирнер преклоняется перед бунтом духа против природы и общества, имевшего место в христианстве, но он проклинает рабство, в котором христианская церковь держала индивидов; Ницше, напротив, проклинает дух бунта во имя равенства, привитого еврейским христианством массам, но он преклоняется перед усилиями, сделанными аскетами, чтобы понудить людей служить идеалу и дать смысл Земле.

## МАКС ШТИРНЕР И ИОЗЕФ ДИТЦГЕН<sup>144</sup>

... Сочинение Штирнера «Единственный и его собственность» напоминает в своих основных положениях и откровенной защите принципа личности «Книгу о Государе» Макиавелли. Штирнер — самый последовательный современный поборник индивидуалистически-анархического или буржуазного образа мышления, чтящий такие литературные величины, как Шопенгауэр, Гартман<sup>145</sup>, Ницше<sup>146</sup>, Гауптман, Ибсен, Ломброзо<sup>147</sup>, Д'Аннунцио<sup>148</sup>, Толстой, Метерлинк<sup>149</sup>.

.....

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

Так как ни христианство, ни либерализм, ни утопический коммунизм не могли постигнуть иллюзорности чистого духа и его понятий о Боге, свободе, нравственности, законе, государстве, обществе, авторитете и т. д., а пользовались им и его созданиями в качестве желанных соратников для принижения и порабощения индивидуума, то Штирнер объявляет войну этому призраку и его представителям. Однако Штирнер не знает того победоносного метода борьбы, при помощи которого Марксу и Энгельсу удается сбросить тяжесть априористических представлений. Он не знает метода исторических доказательств, выяснения тех общественных условий, вместе с которыми исчезают и порожденные ими представления. Также не пришло ему в голову выковать могущественное оружие против пережитых воззрений, подобно Дитцгену, углубившему исторический материализм тем, что постиг гносеологический дух как в его

общественно зависимом характере, так и в его космической связи с природой... Штирнер всего этого не делает, а просто-напросто показывает вред чистых понятий для легковверного индивида, не имея представления об общественном и космическом происхождении этих понятий. Вот почему он всегда остается в том же призрачном круге мыслей, что и его буржуазные враги. Соответственно этому проповедует он в качестве панацеи — и с тех пор ему следуют все анархисты — посадить на трон мира сознательно эгоистическое, стоящее над обществом *само*, то есть Единственного и его психофизическую силу, как силу индивидуальную, как своеобразие. С высот этого трона этот автократ и сверхчеловек должен будет пользоваться только индивидуальными правами над природой и обществом, не имея никаких обязанностей.

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

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

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

Тщетно ищет читатель в этой песне песней эгоизма какую-нибудь положительную точку опоры. Здесь нет ни почвы, ни границ. Штирнера не удовлетворяет эгоизм как

незаменимое и здоровое орудие против лицемерного, сентиментального и рабского самоотречения, проповедуемого попами всякого рода,— нет, эгоизм понимается Штирнером столь преувеличенно-фантастически, что теряет у него все контуры и делается точно таким же призраком, как и поповско-либеральная свобода, законность, человечность, авторитет и т. д.

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

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

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

В своем отсутствии критического анализа Штирнер приходит к бесплодному отрицанию. Но ему ничего не помогает: он не может освободиться от веры и прийти к знанию. Ибо для него остались загадкой космически и общественно зависимая природа индивида, как и тех абстрактных понятий. И, таким образом, беспомощно барахтается он в своих собственных силках. Ввиду того, рассуждает Штирнер, что при помощи тех ни либералами, ни им самим не переваренных понятий одурачивают индивида, эти понятия вообще не имеют права на существование и уничтожаются просто всемогущим закланием Самого, Единственного. И подобная одержимость принимается всерьез анархистами и Ницше и его последователями!

Книга Штирнера сводится, таким образом, к причислению

и лику святых чистого Само. Это — *idée fixe* «Единственного» и его незавидной «собственности».

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

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

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

## ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ<sup>150</sup>

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

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

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

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

Философия анархии, как мы ее понимаем — это философия Штирнера, которая утверждает, что «для меня нет ничего выше меня». Личность должна быть свободна от всякой обязанности по отношению к обществу, следовательно, она должна быть свободна прежде всего с точки зрения экономической. Но свобода личности, полная и совершенная, включает в себя свободу всех индивидов. Если я свободен от всякой обязанности по отношению к тебе, то также и ты свободен от

и никакой обязанности по отношению ко мне. Предпосылкой к этой философии служит следующее положение: если я совершенно свободен, то ты не можешь стеснить мою свободу, в ответ я не должен стеснить тебя в твоей свободе. Личность, провозглашая свою абсолютную свободу, признает право всяких индивидов, всех себе подобных, развивать волю своей абсолютной свободы. Каждое существо должно себе сказать: «Для меня нет ничего выше меня», потому что «я — единственный». И тогда каждое существо, будучи сам себе господином и не признавая никакого внешнего авторитета, будет свободным и сумеет развиваться соответственно своим способностям... Для меня нет ничего выше меня. Моя цель есть мое самонаслаждение. Я ищу мое счастье. Я ищу полное и совершенное осуществление жизни. Делая это, я повинуюсь закону природы, который приказывает каждому живому существу искать счастья и бежать страданий. Я есмь идеал, который находится в моих психических свойствах. Мои психические свойства принадлежат мне. Никто решительно не имеет совершенно таких же психических свойств, как мои; никто, следовательно, не имеет такого же идеала наслаждения, как я. Никто, таким образом, не имеет права вмешаться в мои дела. Я имею Мой идеал, он Мой. Если вы имеете ваш (почему здесь «ваш» не с большой буквы?) — то следуйте ему.

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



одновременно есть Мое наслаждение. Я ничего не требую, кроме свободы — полной, все сторонней свободы. Мой объект не есть Твой. Мой объект не есть Добро, Зло, Любовь, или Ненависть: Мой объект есть Мой — и больше ничего. Он Единственный, как Я — Единственный.

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

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

## МАКС ШТИРНЕР И СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИАЛИЗМ<sup>151</sup>

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

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

Но если Штирнер пошел несравненно дальше Фейербаха, распространив критику его на всю область идеологического сознания, то пределы ее исторического значения указывались уже самым способом, каким он вел эту критику: ее субъективностью. Она привела к тому, что он — весь под влиянием

познанной им идеологической иллюзорности в общественных отношениях людей — видел свою задачу не столько в критике идеологических форм, сколько — и это главным образом — в поистине сизифовом труде разрушения, уничтожения идеологического *сознания*. При этом, конечно, совершенно не могло возникнуть вопроса о том, какие реальные причины могли вызвать эту иллюзию, эту видимость. Он исходил из той основной идеи, что действительная критика идеологии может быть совершена только посредством *революционизирования индивидуального сознания*, — это являлось единственной высшей точкой созерцания. Однако так как Штирнер не представлял себе ясно взаимоотношений отдельных индивидуальностей, единичных субъектов сознания (мы увидим ниже, что вместе с тем он эти взаимоотношения признавал), а потому и феномен общества отступал для него на второй план перед составляющими общество отдельными личностями, — то он не мог достичь той вершины созерцания, с которой идеология не представляется пустой иллюзией, вместо которой появляется телесное, освобожденное от иллюзий «я».

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

Но Макс Штирнер был таким предшественником, что значительно более приближается к мышлению и миропониманию современного социализма, чем к какому-либо другому революционному направлению, в частности к анархизму, к

которому его так часто, но ошибочно причисляют. Доказать все это, если это окажется верным, было бы лучшим способом восстановить память о нем среди нас. Нужно показать тесную связь между ним и пролетариатом, всемирно-исторической борьбе которого была посвящена книга Штирнера, а это показывает каждая страница книги, которая «написана кровью своего творца» (Меринг).

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

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

Но, что для Штирнера осталось лишь движением в сфере мышления, двигательный импульс к которому в конце концов мог быть найден только в воле «Единственного», то познается здесь в его исторической необходимости, а этим познаются и условия его возникновения и роста... Революционизирование сознания у Штирнера есть еще только требование, у Маркса же оно становится познанной в ее причинности исторической

необходимостью. На место «я», в котором происходит этот процесс, выступает уже исторический процесс, вызывающий его, и то, что у Штирнера было только характером революционного «я», познается теперь как характер того класса, в жизненных интересах которого необходимо это революционизирование. Движение «Единственного» в сфере его мышления непосредственно превращается в движение масс, реализующих этого «Единственного» в каждом из составляющих ее индивидов.

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

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

Только возврат к нашей «самости» выведет нас из этого призрачного мира идеологических сил в реальную жизнь. Перед мощью и интересами телесного индивидуума рассеиваются сразу всякие привидения, даже если бы он сначала открыл во всех их явлениях только *себя*. Как только за всеми «священными» представлениями о праве и морали будут открыты голые интересы силы и снята личина с эгоистических людей, облачившихся в пышные одежды духа, для того чтобы иметь вид высших людей, — тогда будет свергнута власть духа. Тогда только станут друг против друга собственные интересы, одинаково «мирские», но и одинаково значительные. Старая вера в то, что нравственные и правовые понятия имеют якобы не зависимое от подобных интересов и ценное в себе существование, познается как «призрак», «привидение», которое довольно уже дурачило людей, как «одержимость», от которой наконец выздоравливаешь. Право, которому так долго позволяли предписывать нормы собственного бытия, обнаруживается теперь как сила, могущая утверждать себя. Сколько я имею силы, столько же и права. Кто просит, тот, значит, не имеет силы, а потому не имеет и права. Право не может быть даровано, оно должно быть взято. «Чернь», привыкшая подчиняться, должна наконец сама раздобыть себе то, что ей надо. Только тогда перестанет она быть «чернью», когда начнет дело захвата. Следовательно, не мечтания под обессиливающим влиянием идеологических представлений ведут к цели, а *единственно борьба*. Пусть каждый употребит силу против того, кто ее хочет у него ограничить; кому это не нравится — пусть защищается. Я уступаю только более сильной мощи, которая может меня подчинить себе, не подчиняя духовно.

Таким образом, благодаря энергичному повороту сознания внезапно выступает полный сил индивидуум, до сих пор блуждавший в абстрактности идей. Этим добыто первое определение для понимания «Единственного». Его нельзя понимать ни как уединенного, изолированного, ни как единственного в своем роде, в смысле сверхчеловека. Его единственность есть единственность центра по отношению к точкам периферии; воля, чувство и мышление, обременявшие в идее «я» как еще нечто чуждое, принимаются в его индивидуальную единственность, чтобы быть признанными как часть ее. «Единственный»,

следовательно, даже не является необходимым противником всеобщности — он только не хочет более быть ее жертвой. Как господин и собственник своих идей, он хочет распоряжаться ими так, чтобы они не искажали более его жизнь.

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

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

Этот эгоизм Штирнера — самое большое препятствие на пути к уразумению его, и большинство, сталкиваясь с ним, спотыкалось и переставало идти вперед по этому столь кремнистому пути. Одни на все лады возмущаются «аморальностью» Штирнера, проповедовавшего самый грубый эгоизм. Любуясь своей собственной нравственной чистотой, они преподносят столь закосневшему Штирнеру ряд трогательных примеров самопожертвования и возмущенно спрашивают, забыл ли он о бескорыстии любви. Другие «научно» устанавливают, что выводы из штирнеровского эгоизма сами себя уничтожают, так как безудержное самоутверждение разрушает всякое общество, и т. д.

Но что такое в действительности штирнеровский эгоизм, если не принимают на веру банальностей, подобно вышеупомянутым? С самого начала надо заметить, что понимание эгоизма как своекорыстия, будучи вполне мещанским, ниже уровня штирнеровского рассмотрения. Пока не поймут, что как раз

самое оригинальное в его точке зрения и есть то, что благороднейшие поступки любви к ближнему так же входят в его понятие эгоизма, как и самые узкосердечные поступки ничтожнейшего себялюбия, до тех пор не сумеют понять и его разрушение морали священного. В том-то и заключается критическая работа его *психологической* точки зрения, что все действия и поступки делаются одинаково ценными или одинаково неценными перед «я», ибо их нужно понимать как средства достижения его целей, в то время как эти последние опять-таки отражают их творца. Низкий, мелкий эгоизм подразумевает низкие цели. Чем шире кругозор эгоиста, тем крупнее и его цели. Полагают ли в действительности, спрашивает Штирнер, что эгоист не может чувствовать горячего участия к своему ближнему? Но ведь тогда он был бы *одним интересом беднее*. Только проникнутый старыми представлениями не видит, что и бескорыстие, и самопожертвование — только два вида самодовлечения.

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



сознание о действии, о его эгоистической природе. Сознание самого действующего лица не должно быть непременно тоже возбуждено, пока оно не дает себе отчета о самом себе.

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

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

Перед этим понятием своеобразия исчезает и толкование «Единственного» как солипсизма<sup>152</sup>. Но сам Штирнер всюду в своей книге так ясно выразил, что «Единственный» есть требование, обращенное *ко всякому и каждому*, что следует удивляться, как этого не понимали и как хотели в нем видеть предшественника аристократического сверхчеловека Ницше. Его учение насквозь демократично, и вся его страсть на стороне пролетариата, так что опять-таки поразительно, как некоторые

критики, введенные в заблуждение индивидуалистическими понятиями, хотели сделать из него апологета буржуазной конкуренции. В подобной классификации по чисто внешнему признаку Штирнер невыносимо опошлен. Вся его книга наполнена пламенными обращениями к современникам, в особенности к рабочим, призывами к революционизированию сознания. «Будьте эгоистами», — так гласит категорический императив Штирнера. Он соответствовал бы собственному смыслу произведения, и сколько недоразумений предотвратил бы он, если бы назвал его так: «Миллионы единственных и их собственность».

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

Вот, значит, какой союз по сердцу Штирнеру! Но еще раньше именно последовательность его эгоистов требовала того, чтобы они соединялись там, где у них общие интересы. С их стороны было бы противоречием поступать иначе. Теперь ясно, что понятия Штирнера действительно приводят к тому образу мыслей, который стал духовным достоянием современного пролетариата со времен учения Карла Маркса? Понятия классового сознания и классовой борьбы нигде не выражены в

книге Штирнера, что объясняется индивидуалистической формой, обращением его к сознанию. Но на всех страницах его книги эти понятия ждут только слов для выражения, слов, которые нашел лишь Маркс; и ведь его понятие эгоизма, с вытекающим из него сведением идеологии к действующим в ней интересам, есть основное понятие материалистического объяснения истории. Союз Штирнера, задуманный в маленьких размерах, осуществлен в партии сознательного пролетариата; наконец, он означает после уничтожения классовых различий самое свободное общество...

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

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

---

\* Соответствующее другому; равное чему-нибудь (фр.) — *Ред.*

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

Если Штирнер остановился на полпути, уничтожил идеологию, но не познал ее реальное основание в жизненных общественных отношениях, то виною этому не только его односторонний интерес к одной лишь области сознания. Причина лежит глубже — в характере всего его основного взгляда на идеологию. Штирнер является представителем известного рода *практического* позитивизма. Уже его понимание истории, которое позволяет ему видеть в духовном развитии три стадии: ребенка, юноши и взрослого, напоминает контовский закон о трех эпохах развития: от фетишизма — через метафизику — к позитивизму. К нему стремится и Штирнер, но требование позитивного понимания, которое применялось Контом<sup>13</sup> лишь к теоретической области, у Штирнера получает значение и для области практической. И его постигает та же судьба, что и теоретический позитивизм... Штирнер думал, что посредством критики идеологических форм правовых и моральных понятий он уничтожает сами понятия и вытраивает их из наших практических воззрений. Как и теоретический позитивист, Штирнер не понял, что в содержании практических понятий проявляется наша *социальная* природа. Социальное... не есть для него проблема, а лишь «призрак», метафизика. В этом — слабая сторона «Единственного»... Но это ничуть не уменьшает исторического величия его попытки духовного освобождения и ее непреходящего значения, ибо мы еще не так свободны, чтобы работы мышления не ставили более перед нами выдвинутых им задач. И пролетариат по самому своему *историческому* положению призван их разрешить.

## МАКС ШТИРНЕР, ЕГО ЖИЗНЬ И ЕГО ДЕЛО<sup>14</sup>

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

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

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

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

*дарства*, коммунистического общества, так как он смертельный враг *всякого* государства, *всякого* общества. Ибо всякое государство — автократическое, аристократическое или демократическое — есть деспотия, *должно* быть деспотией, порабоощающей индивида и лишаящей его права на своеобразие и самоопределение. Индивидуалистический анархист Штирнер находится со своим отрицающим государство индивидуализмом в лучшем современном обществе.

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

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

Штирнер ведет исполинскую борьбу за освобождение человеческого «я» от всякого и каждого авторитета, выступающего абсолютно и священно с претензией быть обязательным для каждого. Вместе со святым падает и грех, с сознанием святости — сознание греховности. Практические последствия, разумеется, огромные. Штирнер... отрицает всякую власть — божескую и человеческую, государственную, правовую, моральную, религиозную, даже власть разума и истины. Он

предпринимает этим самую крайнюю революцию, какая вообще только возможна... Все святое, то есть абсолютное, установившее свою суверенность относительно «я», как скала, для него не что иное, как призрак, привидение, существующее лишь для тех, кто верит в привидения...

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

... На... превозношении единственности, глубоком отличии по существу, покоится штирнеровское отрицание морали. Это не нигилизм, не незаконный производ, а *субъективизм*.

.....

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

.....

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

После уяснения себе произведения Штирнера можно по-

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

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

.....

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

Я. Менил

## ШТИРНЕР, НИЦШЕ И АНАРХИЗМ<sup>155</sup>

... Оба они (Штирнер и Ницше) были немецкие философы, люди не соприкасавшиеся непосредственно с практической жизнью, вся деятельность которых проявлялась в сфере идей; в идейную форму преобразовывались в их уме движения социальной жизни; идеи они анализировали, перерабатывали, вырабатывали; они двигались в этом мире мыслей, где нельзя быть застрахованным от ошибок посредством столкновения с материальными препятствиями, и логические дедукции могли



вырастать друг на друге, далеко уходя от действительности. Таким образом, надо остерегаться делать опрометчиво практические выводы из заключений, к которым они пришли в моменты лиризма, самоопьяненные свободой мысли...

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

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

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

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

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

П. А. Кропоткин

## СОВРЕМЕННАЯ НАУКА И АНАРХИЯ<sup>156</sup>

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

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

Ясно, однако, как на это уже указывали писатели-анархисты и еще недавно французский профессор В. Баш (Basch) в

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

Действительно, допустив даже, что подобная монополия желательна, что было бы совершенно нелепо, она не могла бы существовать без покровительства подобающего законодательства, без власти, организованной в государстве. Таким образом, требования индивидуалистов вроде Штирнера обязательно приводят их обратно к идее государства и власти, которую они сами так хорошо критикуют. Их положение, подобно положению Спенсера<sup>157</sup> или школы буржуазных экономистов, известной под именем манчестерской, которые также начинают с суровой критики государства, но кончают признанием его отправлений для поддержания монополии собственности лучшим покровителем которой всегда было государство. Без государства монополия личной собственности и всяких Я, воображающих себя «сверхчеловеками», невозможна...

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

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

развития личности. В этом одинаково заинтересованы и коммунист-анархист, и индивидуалист вообще.

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

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

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

С. А. Франк

## ЭТИКА НИГИЛИЗМА<sup>158</sup>

Нравственность, нравственные оценки и нравственные мотивы занимают в душе русского интеллигента совершенно исключительное место. Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, его нужно было бы назвать *морализмом*. Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев,

никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые. У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или по крайней мере мыслимы еще иные ценности и мерила, кроме нравственных,— что, наряду с добром, душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги. Ценности теоретические, эстетические, религиозные не имеют власти над сердцем русского интеллигента, ощущаются им смутно и неинтенсивно и во всяком случае всегда приносятся в жертву моральным ценностям. Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания, бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет. Начиная с восторженного поклонения естествознанию в 60-х годах и кончая самоновейшими научными увлечениями вроде эмпириокритицизма, наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции. Именно эту психологическую черту русской интеллигенции Михайловский<sup>159</sup> пытался обосновать и узаконить в своем пресловутом учении о «субъективном методе». Эта характерная особенность русского интеллигентского мышления — неразвитость в нем того, что Ницше называл интеллектуальной совестью,— настолько общеизвестна и очевидна, что разногласия может вызывать, собственно, не ее констатирование, а лишь ее оценка. Еще слабее, пожалуй, еще более робко, заглушенно и неуверенно звучит в душе русского интеллигента голос совести эстетической. В этом отношении Писарев, с его мальчишеским развенчанием величайшего национального художника, и вся писаревщина, это буйное восстание против эстетики, были не просто единичным эпизодом нашего духовного развития, а скорее лишь выпуклым стеклом, которое собрало в одну яркую точку лучи варварского иконоборства, неизменно горящие в интеллигентском сознании. Эстетика есть

ненужная и опасная роскошь, искусство допустимо лишь как внешняя форма для нравственной проповеди, то есть допустимо именно не чистое искусство, а его тенденциозное искажение, — таково верование, которым в течение долгих десятилетий было преисполнено наше прогрессивное общественное мнение и которое еще теперь, когда уже стало зазорным открытое его исповедание, омрачает своей тенью всю нашу духовную жизнь. Что касается ценностей религиозных, то в последнее время принято утверждать, что русская интеллигенция глубоко религиозна и лишь по недоразумению сама того не замечает; однако этот взгляд целиком покоится на неправильном словоупотреблении. Спорить о словах — бесполезно и скучно. Если под религиозностью разуместь *фанатизм*, страстную преданность излюбленной идее, граничащую с *idée fixe* и доводящую человека, с одной стороны, до самопожертвования и величайших подвигов и, с другой стороны — до уродливого искажения всей жизненной перспективы и нетерпимого истребления всего несогласного с данной идеей, — то, конечно, русская интеллигенция религиозна в высочайшей степени. Но ведь понятие религии имеет более определенное значение, которого не может вытеснить это — часто, впрочем, неизбежное и полезное — вольное метафорическое словоупотребление. При всем разнообразии религиозных воззрений, религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов. И если интеллигентское непонимание чуждо и враждебно теоретическим и эстетическим мотивам, то еще сильнее оно отталкивает от себя и изгоняет мотивы и ценности религиозного порядка. Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу и осуждают за забвение насущных нужд ради призрачных интересов и забав роскоши; но кто любит Бога, того считают прямым врагом народа. И тут — не простое недоразумение, не одно лишь безмыслие и близору-

кость, в силу которых укрепился исторически и теоретически несостоятельный догмат о вечной, имманентной «реакционности» всякой религии. Напротив, тут обнаруживается внутренне неизбежное, метафизическое отталкивание двух мирозерцаний и мироощущений — исконная и непримиримая борьба между религиозным настроением, пытающимся сблизить человеческую жизнь с сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору, — и настроением *нигилистическим*, стремящимся увековечить и абсолютизировать одно лишь «человеческое, слишком человеческое». Пусть догмат о неизбежной связи между религией и реакцией есть лишь наивное заблуждение, основанное на предвзятости мысли и историческом невежестве. Однако в суждении, что любовь к «небу» заставляет человека совершенно иначе относиться к «земле» и земным делам, содержится бесспорная и глубоко важная правда. Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с *нигилистическим* и *утилитаристическим* поклонением внешним жизненным благам. И здесь мы подошли к самому глубокому и центральному мотиву интеллигентского жизнепонимания.

*Морализм* русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее *нигилизма*. Правда, рассуждая строго логически, из *нигилизма* можно и должно вывести и в области морали только *нигилизм* же, то есть *аморализм*, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам. Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности, и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитростное и естественное «*saure diem*»? Наш Базаров также, конечно, был неопровержимо логичен, когда отказывался служить интересам мужика и высказывал полнейшее равнодушие к тому человеческому благополучию, которое должно наступить, когда из него, Базарова, «будет лопух расти». Ниже мы увидим, что это противоречие весьма ощутимо сказывается в реальных плодах

---

\* Пользуясь моментом (лат.) — *Ред.*

интеллигентского мировоззрения. Однако если мы сделаем в этом пункте логический скачок, если от эгоизма мы как-нибудь доберемся психологически до альтруизма и от заботы о моем собственном «я» — до заботы о насущном хлебе для всех или большинства — или, говоря иначе, если здесь мы заменим рациональное доказательство иррациональным инстинктом родовой или общественной солидарности, то весь остальной характер мировоззрения русской интеллигенции может быть выведен с совершенной отчетливостью из ее *нигилизма*.

Поскольку вообще с нигилизмом соединима *общеобязательная и обязывающая вера*, этой верой может быть только морализм.

С. А. Франк

### КРУШЕНИЕ КУМИРОВ<sup>160</sup>

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

И действительно, там, где над нами властвуют эти отвлеченные, общеобязательные, холодно-разумные нравственные



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

И невольно вспоминаются дерзновенные протесты, новые и старые, против ига морали. Вспоминается Штирнер с его анархическим культом самодержавного «я», вспоминается глумление Ницше над «моралью рабов» и его аристократический идеал внутренне благородной, духовно свободной личности, которая знает свою высшую ценность и имеет право на все, не признавая над собою ничьего суда и закона. Вспоминается еще древнее, приводимое Платоном, рассуждение свободомыслящего грека (Калликла в диалоге «Горгий»), что человек рождается с львиной природой, но попадает в руки воспитателей, которые из корыстной и трусливой потребности своего самосохранения прививают ему идеи и чувства овцы, кротость, покорность и миролюбие; но когда такой дрессированный львенок подрастет, он рано или поздно разорвет связи-

вающие его пути и явится во всем своем грозном природном величии, во всей силе своей первобытной свободы; или аналогичное, тоже сохраненное Платоном рассуждение (ритора Тразимаха в первой книге «Государства»), что мораль, идея служения ближним есть сказка старых нянек, с помощью которых умные властители усыпляют и одурачивают ребячливых людей, чтобы тем свободнее властвовать над ними в своих интересах. Пусть такой аморализм не во всем прав, пусть он увлекает нас на опасные и гибельные пути, пусть он искусственно упрощает сложность человеческой природы и слишком грубо отождествляет драгоценный духовный дар человеческой свободы с простой звериной разнузданностью, с одним лишь безмерным простором страстей и вожделений; все же, перед лицом холодной, тиранической и внутренне непонятной нам морали долга он содержит для нас какую-то неизъяснимую, соблазняющую правду, какой-то прельщающий нас призыв к духовной свободе...

С. А. Франк

## СВЕТ ВО ТЬМЕ. ОПЫТ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ И СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>161</sup>

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

Происхождение этой веры в человека связано с одним глубоким недоразумением, которое определило характер ее типического обоснования и оказало роковое влияние на ее судьбу. Не подлежит ни малейшему сомнению, что, по существу, эта вера — христианского происхождения. В христианском откровении ветхозаветное представление о человеке как «образе и подобии Божиим», как о существе привилегированном, состоящем под особым покровительством Бога и призванном властвовать над всем остальным творением, было заострено в идее *богосыновства человека*, в понятии о человеке как носите-

ле духа и в этом смысле существе, рожденном «свыше», «от Бога». Однако, по странному недоразумению, о смысле и причинах которых нам придется подробнее говорить ниже, в другой связи, этот источник веры в человека остался неосознанным, и «гуманизм» нового времени возник в *прямой оппозиции* к христианскому мировоззрению, и именно в такой форме он определил характер веры в человека вплоть до нашей эпохи. Чувство веры в самого себя и в свое великое назначение на земле, охватившее человека с начала эпохи, которую принято называть «новым временем», испытывалось им как некое совершенно новое сознание, как некая духовная революция против освященного церковью общего стиля средневекового жизнепонимания. Это рождение гуманизма нового времени носило характер некоего гордого восстания человека против сил, его порабощавших и унижавших. Один из первых и самых влиятельных его провозвестников, Джордано Бруно, определил пафос этого нового самосознания человека как «героическую ярость» (*heroïce furore*). Вначале эта вера в человека, несмотря на свою резкую оппозицию к средневеково-христианскому мировоззрению, была все же обвеяна некоей общей религиозной атмосферой. В эпоху Ренессанса гуманизм стоит в связи с пантеистическими тенденциями, с опровержением принципиального различия между земным, «подлунным» и небесным миром, или с платонической идеей небесной родины человеческой души. Точно так же Декартова вера в человеческий разум была верой в «*lumière naturelle*»\*: верховенство и непогрешимость человеческого разума основывались на том, что в своем разумном познании, в своих «ясных и очевидных идеях» человек является носителем «*lumière naturelle*» — по существу, божественного «*света*»; и последователь Декарта Мальбранш мог даже еще сочетать это воззрение с благочестивой мистикой августинизма. Известно также, что пуританские переселенцы в Америку, впервые провозгласившие «вечные права человека и гражданина», обосновывали эти права святостью личного отношения человека к Богу. И эта связь веры в человека с верой в Бога в форме «естественной религии» звучит еще у Руссо. Но в общем именно в XVIII веке, в эпоху французского Просвеще-

---

\* «Естественный свет» (фр.) — *Ред.*

ния, совершается окончательный разрыв между этими двумя иерами: вера в человека в эту эпоху вступила в характерную для гуманизма нового времени оппозицию ко всякой религиозной иере вообще; она сочеталась с религиозным неверием, с натуралистическим и материалистическим мировоззрением. В этом сочетании и заключается существо того воззрения, которое властвовало над человеческой мыслью в течение последних двух веков и которое можно назвать «профанным гуманизмом».

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

определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью.

Эти разрушительные удары по всем представлениям, на которых могла бы объективно опираться вера в высокое достоинство и назначение человека (удары, в сущности, неизбежные в силу основной натуралистической установки, с которой был связан профанный гуманизм), в течение долгого времени (а для эпигонов этого воззрения даже доселе) непонятным образом не уничтожали чисто иррациональную власть над сердцами этой веры в человека. Другими словами, профанный гуманизм с течением времени все больше становился, вопреки своему сознательному умыслу, слепой псевдорелигиозной верой.

Так постепенно складывалось парадоксальное, тягостное и чреватое опасностями положение. Профанный гуманизм (по своим первоначальным практическим плодам воззрение не только необычайно влиятельное и могущественное, но и глубоко благотворное) — предмет самоотверженной восторженной веры лучших людей XVIII и XIX веков, учение, которому европейское человечество обязано лучшими своими достижениями — отменой рабства, политической свободой и гарантиями неприкосновенности личности, социальными и гуманитарными реформами, в своей традиционной форме оказывался явно противоречивым, несостоятельным. Это настолько теперь очевидно, что мы не можем без некоторого чувства недоумения и вместе с тем скорбного умиления вспоминать о легковерии человеческого сердца, которое могло им увлекаться и в него веровать. Один из самых тонких и передовых умов XIX века, мыслитель, далеко опередивший свою эпоху и, может быть, первый остро переживший кризис профанного гуманизма, русский писатель Александр Герцен писал в своей исповеди «С того берега» (под непосредственным впечатлением крушения идеалов движения 48-го года): «Объясните мне, наконец, почему нельзя верить в Бога — и нужно верить в человека? Почему глупо верить в царство Божие на небесах, и не глупо — в царство Божие на земле?» А в конце XIX века русский же мыслитель Владимир Соловьев резюмировал мировоззрение натуралистического гуманизма — мирозерцание, по которому человек, будучи продуктом слепых животных сил природы,

вместе с тем призван осуществить на земле царство добра, разума и справедливости,— в убийственно иронической формуле: «Человек есть обезьяна и *потому* должен полагать душу свою за ближнего». И если такой полуобразованный эпигон профанного гуманизма, как Максим Горький, мог еще недавно написать хвалебный гимн человеку и наивно восклицать: «Человек — это звучит гордо!», то человеку мыслящему и образованному естественно противопоставить этому недоумение: почему именно должно «звучать гордо» имя существа, принципиально не отличающегося от обезьяны, существа, которое есть не что иное, как продукт и орудие слепых сил природы?

Как бы упорно ни продолжала европейская мысль слепо утверждать веру, все объективные основания которой уже были разрушены, это противоречивое духовное состояние не могло быть прочным и длиться неопределенно долго; противоречие должно было в конце концов изнутри взорвать и разрушить само мирозерцание гуманизма. Еще в 40-е годы XIX века, в эпоху наиболее страстного напряжения веры профанного гуманизма, одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал естественное право человека в согласии с его подлинной природой отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззастенчивым эгоистом (Макс Штирнер). Этим был сделан единственный логический вывод из гуманистического учения Фейербаха, провозгласившего человека самодовлеющим абсолютom и признавшего, что в религии, в идее Бога человек только иллюзорно отчуждает от себя и гипостазиирует свою веру в себя самого, в свое абсолютное верховенство. Нигилистическая теория Штирнера была, однако, только первой, практически еще безрезультатной атакой на твердыню гуманистической веры. Но другой ученик Фейербаха вскоре после этого пришел к учению, которому суждено было не только внести в мир величайшие потрясения, но и сокрушить самые основы гуманистической веры. Знаменательное совпадение: в год появления «Происхождения видов» Дарвина (1859) появилась также книга Карла Маркса «Критика политической экономии», в предисловии к которой было впервые систематизировано роковое для судьбы профанного гуманизма учение «экономического материализма». В качестве веры в близкое и предопределенное осуществление социализма как абсолютного торжества разума

и добра в человеческой жизни (веры, которая здесь даже принимает облик точного научного предсказания), марксизм продолжает традицию оптимистической веры в прогресс — этого основного мотива профанного гуманизма. Но природа человека здесь уже прямо определяется не как добрая и разумная, а как злая и корыстная: основным фактором истории оказывается *корысть*, борьба классов за обладание земными благами, ненависть между богатыми и бедными. И величайшим характерным парадоксом марксизма, обнаруживающим уже очевидное разложение гуманизма, является учение, что единственный путь, приводящий к царству социализма, к царству добра и разума, есть разнуздание классовой борьбы — разнуздание злых инстинктов человека. В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в *творческую силу зла*. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека как индивидуальной личности культом «класса» или «коллектива». Ибо, если все высшее, благое, духовное осуществляется в облике человека как индивидуальной личности (так как именно личность есть образ Божий в человеке), то стихийная сила зла воплощается более адекватно в человеке как безличной частице толпы, массы, коллектива. Естественно поэтому, что марксизм есть уже нечто иное, чем профанный, а религиозный гуманизм: он есть «гуманизм» сознательно *антирелигиозный и антиморальный*. Вера в человека противопоставляется здесь не только вере в Бога, но и *вере в добро*. В марксизме гуманизм задуман уже как *титанизм*, как вера в торжество *бунтовщического* начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла. Противоречие между представлением о назначении и будущем человека и представлением о его подлинной природе или между *целью* человеческого прогресса и *средствами* его осуществления достигает здесь уже такого напряжения, что можно говорить уже о внутреннем разложении в марксизме гуманистической идеи.

Конец XIX века принес еще другое многозначительное явление разложения профанного гуманизма. Оно выражено в идеях Ницше. Величайшая заслуга Ницше заключается в том, что в его лице человеческая мысль пришла к отчетливому сознанию несовместимости обмирщенного понятия человека с гуманистическим культом человека. Несмотря на весь антире-

лигиозный и антихристианский пафос Ницше, его отказ от поклонения человеку в его эмпирическом, ординарном, природном — или, как он сам выражается, «человеческом, слишком человеческом» — существе обнаруживает некоторое подлинно религиозное устремление его духа и содержит напоминание о некой фундаментальной, забытой правде. В его лапидарной формуле: *«человек есть нечто, что должно быть преодолено»* подведен итог внутреннему крушению профанного гуманизма и произнесен ему смертный приговор. В этой жуткой формуле содержится смутное прозрение, что человек в его чисто природном существе есть уклонение от некой высшей *идеи* человека, что истинно человеческо в человеке его высшее, «сверхчеловеческое», именно *богочеловеческое* существо и что в этом смысле природночеловеческое начало действительно должно быть преодолено и просветлено. Но эта забытая спасительная истина только смутно преподносится Ницше и подвергается в его мысли страшному и жуткому искажению. Требование «преодоления человека» означает здесь одновременно низвержение самой *идеи* человека. Та реальность, которая издавна и в течение веков — все равно, правильно или ложно понятая — всегда воспринималась как воплощение на земле высшего, осмысляющего жизнь божественного начала, *реальность* человека в его отличии от всех остальных, чисто природных существ — низвергнута здесь в бездну.

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



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

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

П.И. Новгородцев

## ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ<sup>162</sup>

Все мыслители, которые подобно Фейербаху, Марксу и Контю, полагают, что общественное начало имеет для личности абсолютное значение, вместе с тем допускают, что между личностью и обществом может установиться полное совпадение и единство, что в совершенном обществе личность находит свою собственную сущность в ее подлинном, неискаженном

иде. Задачи человека исчерпываются общением с себе подобными, и в осуществлении общественного идеала он находит свое истинное призвание — так утверждает коллективизм. Это воззрение логически включает в себя и другую предпосылку, что отдельные лица в своей разумной сущности однородны и тождественны друг другу: как единицы арифметического ряда, равные и неразличимые одна с другой, слагаются они в стройные итоги. Без противоречий и затруднений создается совершенное общество из отдельных лиц, если только они уразумеют свою истинную сущность\*. Не чем иным, как именно этими предположениями следует объяснить энергические заявления Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться с обществом и что только таким образом она получит истинную свободу. Но в этих представлениях забыта та сторона личности, которая обнаруживается не в общественном ее проявлении, а в ее индивидуальном стремлении, в глубине ее собственного сознания, в ее моральных и религиозных потребностях, в ее притязании на свободное самоопределение и творчество. Личность, бесспорно, находит свое счастье и в служении обществу; но это не может заглушить в ней более глубокого стремления — следовать голосу своей совести, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти от близких и окружающих на высоту собственного идеала. Какое общество, даже и самое совершенное, заменит человеку величайшее духовное благо — быть самим собою? И перед этим неутолимим индивидуалистическим стремлением абсолютный коллективизм блекнет и замирает, как блекнет он и перед неустранимой силой философских сомнений.

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

---

\* См. об этом подробнее в моем сочинении «Кризис современного правосознания».

полемике со Штирнером знаменитый ревнитель культа человека обнаружил полную растерянность: ответить ему было нечего. За абсолютным коллективизмом как его прямое порождение и как самое решительное его опровержение следует абсолютный индивидуализм.

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

Для характеристики абсолютного индивидуализма будет правильнее остановиться на учении Ницше. Если надо взять такую доктрину, которая с особенной яркостью обнаруживает не только отрицательные, но и положительные стороны крайнего индивидуализма, то, конечно, следует обратиться к знаменитой морали сверхчеловека. Борьба за индивидуализм и за полную свободу личности может принимать весьма разнообразные формы, и здесь прежде всего вспоминаются многочисленные теории анархизма. Но не этим теориям принадлежит последнее слово в развитии индивидуалистического начала. Анархизм не есть принципиальное отрицание общества, это только отрицание власти и принуждения. У анархизма есть свой общественный идеал, свое представление о совершенном и свободном обществе, в котором и человек становится добрым и совершенным существом. В этом смысле и Штирнер, как один из теоретиков анархизма, не доходит до конца, у него есть демократическая тенденция, есть представление об идеальном «союзе эгоистов». Для того, чтобы дойти до абсолютного индивидуализма в его наиболее законченной форме, надо взять именно Ницше, надо взять систему сверхчеловеческого аристо-

критизма, в котором сама идея общения отрицается: место ее занимает представление о самодовлеющем и всеблагом сверхчеловеке, которому ничего не нужно, потому что он все имеет в себе. Не только общественная проблема здесь отрицается, но и отрицается и проблема религиозная, проблема связи человека с миром и Богом, и это второе отрицание усугубляет и подчеркивает то первое: личность тут ничего вне себя не ищет, поэтому нет для нее необходимости искать и совершенного общества. Но именно это сплошное отрицание всяких связей и норм, стоящих над личностью, тем яснее подчеркивает веру Ницше в личность. Все святыни отвергаются, но личность остается во всеоружии своих индивидуалистических стремлений. Его индивидуализм есть несомненно творческий и верующий, тогда как индивидуализм Штирнера прежде всего разрушительный и нигилистический.

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

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

Когда анархизм в наиболее чистом и последовательном выражении своем у Штирнера отвергает право и государство, он совершает акт этого отвержения в форме безусловной и окончательной. Штирнер отрицает не только власть и принуждение, но также и норму, и регулирование, и рационализацию жизни во имя эгоизма отдельного конкретного человека. Он отрицает государство и право, потому что в каждой норме, в каждой связи, в каждом общем отвлеченном положении видит насилие над естественными индивидуальными притязаниями, над живыми конкретными людьми. Восстание Маркса против права и государства проистекает из оснований прямо противоположных: он отвергает их, потому что они, как он думает, не могут создать норм достаточно твердых и непререкаемых, связей безусловных и всеобщих, положений, отвлекающихся от

всего индивидуального и частного. Право и государство должны исчезнуть в совершенном строе, потому что они освящают эгоизм, освящают индивидуальные притязания и индивидуальную свободу. Они не могут остановить безудержного движения эгоизма, потому что сами проистекают из наличия эгоизма и индивидуальных притязаний и покоятся на их признании. Маркс восстает не против регулирующего и упорядочивающего значения права и государства, а против недостаточности и несовершенства создаваемого ими регулирования и упорядочения. Людям надо дойти до более крепкой связи, надо достигнуть наивысшего устроения и наивысшей рационализации общественной жизни, для того чтобы внешние нормы права и принудительное регулирование государства стали излишними. Эта незыблемая связь и это безусловное устроение жизни явятся тогда, когда эгоизм будет исторгнут из человеческого общества, когда в обществе не будет более места индивидуальным притязаниям, когда общественные отношения проникнутся безусловной рациональностью. Если безгосударственное состояние Штирнера являет собою образ подлинной анархии, полного отсутствия общего плана, общей связи и каких бы то ни было правил, безгосударственное состояние Маркса представляет картину наивысшей упорядоченности и планомерности; оно утверждается на некоторой всепоглощающей и потому самой прочной связи лиц, на некотором образцовом и потому незыблемом порядке отношений. Право и государство как органы упорядочения и надзора становятся здесь излишними в том смысле, что норма и порядок входят в плоть и кровь человека, становятся его второй натурой, внутренним законом его существования. Индивидуальная жизнь человека, его личность, его свобода покрываются здесь его общественным призванием.

### КРИЗИС АНАРХИЗМА<sup>163</sup>

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

... Известный исследователь анархизма Эльцбахер на ос-

новании чрезвычайно тщательного и в высшей степени осторожного анализа некоторых крупнейших учений этого направления пришел к выводу, что общим в них является их отношение к государству, в остальном же они представляют самые существенные различия. И действительно, если сравнить учения Штирнера и Прудона, Теккера<sup>164</sup> и Кропоткина, трудно признать в них носителей одной и той же доктрины, если не обратить внимания на их отрицательное отношение к государству. В этом действительно все анархисты сходятся. Начиная от первого из великих анархистов XIX века Прудона и кончая нашим современником Себастианом Фором, все они убеждены, что государственная власть есть величайшее зло, что от нее происходят все общественные бедствия.

Однако справедливое указание Эльцбахера должно быть углублено и продолжено. Отрицание государства и государственного принуждения есть действительно то общее, что объединяет все отдельные анархические учения. Но если вспомнить, что и социализм Маркса завершается утопией безгосударственного состояния и что Маркс и Энгельс также предсказывают в будущем исчезновение государства, то придется признать, что определение Эльцбахера нуждается в некоторых дальнейших пояснениях. Могут, конечно, сказать, что анархизм Маркса и Энгельса является недоразумением, что провести свое отрицание государства без противоречий им не удалось. Но о ком из анархистов можно было бы утверждать, что он дал убедительное построение безгосударственного состояния и сумел доказать, что не только в идеальном замысле, но и в практической действительности можно обойтись без государства? Если судить с точки зрения практической законченности, то отрицание государства является столь же несостоятельным у Прудона и Бакунина<sup>165</sup>, как и у Маркса и Энгельса. Но есть другая точка зрения, с помощью которой между теми и другими учениями можно провести ясную разграничительную черту: для того, чтобы получить эту возможность, надо войти к более глубоким основаниям социализма и анархизма. Тогда будет ясно, что отрицание государства у социалистов имеет совершенно иной смысл, чем у анархистов.

Уже из того простого обстоятельства, что все без исключения анархисты отрицают государство, тогда как среди социа-

листов к этому склоняются лишь некоторые, следует заключить, что в самом существе анархизма содержится какое-то начало, которое несовместимо с идеей государства и которого нет в социализме. Очевидно, для анархизма отрицание государства является необходимым положением, тогда как для социализма оно представляется лишь одним из возможных последствий. И действительно, в анархизме вражда к идее государства вытекает из его страстной преданности началу свободы, взятому в качестве верховного и безусловного закона общественной жизни. Государственная власть и государственное принуждение несовместимы с таким пониманием свободы, и потому анархизм отвергает их как стоящие в коренном противоречии с предполагаемым им основным законом общения. В крайнем своем выражении это восстание против государства принимает характер стихийного разрушительного бунта, в котором личность, отвергая все стоящие над ней связи, выступает со всей обнаженностью своего эгоизма. В социализме исходным началом является понятие общности, и счастье личности полагается в слиянии с обществом. Господство общества над личностью здесь не только не отрицается, как в анархизме, а, напротив, естественно связывается с самым существом социалистического устройства. И поскольку государство является одной из форм организованного господства общественного начала над личным, оно вполне совместимо с социализмом. К отвержению государства, к анархическому бунту против власти социализм влечется не созидательными, а разрушительными своими стремлениями, своим революционным отрицанием исторических форм, нетерпимостью и исключительностью своего эгоистического классового обособления. Так появляются те анархо-социалистические течения, которые с такой силой обнаруживаются во французском синдикализме и зарождение которых с ясностью можно указать у Маркса и Энгельса. В этом тяготении к разрушительной стихии эгоистического самоутверждения социализм приходит в невольную и роковую для него связь с анархизмом. Но как только социализм утрачивает свой революционный характер, он становится в ряд с другими прогрессивными историческими силами и ведет свою работу в рамках существующего государства. Для анархизма этот переход к мирной государственной работе немыслим: бунт против госу-

дарства составляет его существо и именно потому, что его исходное начало — безусловный закон свободы — не допускает примирения с государством. Анархизм по природе своей всегда является учением революционным, не в том смысле, чтобы все анархисты требовали немедленной революции и верили в нее, а в том, что лишь в ниспровержении государства они видят осуществление своих целей и что лишь при этом условии они ожидают действительных улучшений. Таковы все анархические учения. Все они отвергают государство, потому что исходят из безусловного начала свободы. Коммунист Кропоткин не менее индивидуалиста Теккера верит в исключительное жиздательное действие индивидуальной свободы, и различие между ними, как и между теоретиками анархизма, не в основном начале общественной жизни, а в способах его выражения и в средствах осуществления. Следует даже сказать более и сильнее: анархизм лишь до тех пор остается анархизмом, пока он сохраняет свое индивидуалистическое начало в его исключительности и безусловности и пока в силу этого он отрицательно относится к идее власти. Утрачивая эту исключительность своей индивидуалистической веры, он или склоняется к социализму и сливается с ним до неразличимости, или путем последовательных уступок и самоограничений приближается к демократическому либерализму. Настоящий и подлинный анархизм не знает этих уступок и самоограничений: его верховным принципом остается начало свободы в ее исключительности и безусловности.

Поскольку анархизм берет начало личной свободы во всем его абсолютном значении, как это имеет место у Штирнера, он представляет собою не только восстание против государства и власти, но и против всякого авторитета, против всякой нормы, против всякой обязанности. Все связи, стоящие над личностью, здесь отвергаются. И этот анархический бунт не ограничивается одними человеческими установлениями: личность, жаждущая полной свободы и безусловной независимости, с логической последовательностью приходит и к бунту против закона Божеского, против идеи Бога. Абсолютный анархизм так же, как и абсолютный социализм, принципиально атеистичен, безбожие есть лишь обратная сторона его абсолютных притязаний. Но и более умеренные анархисты обычно увлекаются на этот путь своим общим революционным духом. Таким образом, все



основоположники анархизма в XIX столетии, не только Штирнер и Бакунин, но также и Прудон, вступают в борьбу и с идеей государства, и с идеей Бога. Полнота обетований анархического идеала в их глазах устраняет потребность религии. Подобно вождям социализма Марксу и Энгельсу, они идут с религией на смертный бой: тут нет возможности полупризнаний и компромиссов. Если религия объявляется силой, враждебной делу прогресса и свободы, если в ней видят источник рабства и внешнего, и внутреннего, как это особенно резко и настойчиво подчеркивается Штирнером и Бакуниным, то отношение к ней может быть только резко отрицательное и враждебное. В анархизме, согласно его радикально-индивидуалистическому существу, это отрицание религии приобретает особенно воинствующий характер. Его непримиримая вражда к власти земной переносится и на власть небесную. Идея Бога как мироправительного разума представляется ему неразрывно связанной с почитанием земных правлений и царств, и потому подлежащей искоренению. Этот ход мысли является настолько характерным для анархизма, что он встречается даже у самых умеренных представителей этого течения, таких как Теккер. «Бог для того, чтобы быть Богом,— пишет Теккер,— должен быть правящею силою. Его правление не может быть осуществлено непосредственно индивидом, для индивида и через посредство индивида; если бы оно могло быть осуществлено таким образом, то оно сразу и совершенно уничтожило бы индивидуальность. Отсюда ясно, что правление Бога, раз только оно существует, должно осуществляться через посредство его заместителей на земле, сановников церкви и государства»\*.

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

---

\* Теккер Б. Вместо книги. М., 1908, с. 587. (Пользуюсь русским переводом с небольшими стилистическими исправлениями).

стоящих над нею, и потому столь неизбежной и логически, и психологически является здесь борьба с религией.

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

Этот нигилистический характер анархизма придает ему значение самой радикальной из утопий. Общественная проблема обнажается здесь до самых своих корней. Все внешние споры общения, как и все внутренние нормы личности, откидываются. На чистой свободе, на естественности, стихийном стремлении человека предполагается создать гармоническую жизнь. Все связывающее и обуздывающее естественную свободу объясняется ненужным и вредным усложнением человеческих отношений. В этом выражении своем анархизм является последним прибежищем, последней надеждой утопизма, ищущего общественного идеала в плоскости гармонического единства. После того как мысль исследует все формы идеального устройства власти и все их найдет недостаточными, она, естественно, обращается к анархизму, к мысли об устройении общественной

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

Анархизм есть последняя надежда рационалистического утопизма и вместе с тем его последняя вера. И подобно всякой утопической вере, он так же, как и социализм, представляет собою смешение космологической проблемы с социологической. Мировая проблема зла и страдания и здесь разрешается мыслью о счастливом устройении общественной жизни. Начиная от крупнейшего из философов анархизма Макса Штирнера и кончая Себастьяном Фором, анархисты одинаково утверждают, что причина бедствий, удручающих людей, есть неправильное общественное устройство. Свобода, настоящая и полная свобода, исцелит человечество от его страданий. Но в данном случае несоответствие между проблемой и ее разрешением еще более бросается в глаза, чем в социализме. Ведь анархизм освобождает понятие человеческого страдания от его узкого экономического и классового истолкования. У Штирнера, как и у Фора, речь идет о страдании человека вообще, а не только рабочего и пролетария. И если у первого из них, как и вообще в более раннем анархизме, есть еще известная связь с классом обездоленных и трудящихся, то у второго, согласно новейшему уклону анархической идеи, эта связь сознательно и намеренно оставляется. Самая проблема получает тут общеполитическое обозначение: она называется проблемой мировой скорби. «*La douleur universelle*» — таково заглавие основного труда Фора по философии анархизма. Это скорбь, которой подвержены одинаково богатые и бедные, которая дает себя знать и во внешнем экономическом обороте, и в политической жизни, и в интимных отношениях семейного очага. И для всего этого

единственное и последнее средство исцеления есть свобода. Но как и в социализме, эта мысль о всеисцеляющих средствах от общественных бедствий есть чистая утопия, не имеющая под собою никаких философских опор. Все связи отвергнуты и разрушены, свобода объявляется единственным двигателем, но это как раз и должно породить, согласно этой системе воззрений, величайшую гармонию общения. Что с философской точки зрения между этими предпосылками и вытекающим из них результатом нет ясной связи, это очевидно само собою, и в этом мы наглядно убедимся при рассмотрении отдельных анархических учений.

Радикальный характер анархизма ставит его в положение полной непримиримости с существующими условиями: современный строй держится на принципе власти, и потому у анархизма не может быть с ним никаких соглашений, никаких сделок. Если и социализм в силу своих революционно-анархических заключений также становится иногда в резко отрицательное отношение к действительности, то в нем есть и другая сторона, реалистическая, государственная, вследствие чего для него есть возможность войти в прямой союз с существующим государством и действовать в его пределах наряду с другими историческими силами. Для анархизма эта возможность закрыта: если он остается верен своему исходному началу, принципиальному отрицанию государства, то деятельность в государстве теряет для него всякий смысл. Есть, конечно, возможность и здесь стать на точку зрения эволюции и, признавая анархизм конечной целью, утверждать вместе с тем, что в настоящее время он неосуществим и что пока надо жить и действовать в рамках существующего устройства. Но в таком случае практически руководствуются уже не анархизмом и отводят этому последнему значение чистой теории, не имеющей в данный момент никакой связи с действительностью.

Революционная сущность анархизма всегда создавала для него изолированное положение, ставила его в стороне от путей текущей политики. Социализм мог стать основой для широкого и могущественного политического движения в рамках легальной борьбы, отрекшись практически от своих революционных задач и поставив себя в связь с историческими путями правового государства. Анархизм, поскольку он хотел быть действенной

практической силой, собирал под свои знамена лишь небольшие группы особенно радикальных членов общества, объявлявших себя непримиримыми врагами существующего. Но эта позиция вечного отрицания не может создать влиятельной политической организации, действующей на протяжении долгого времени. Судьба всех направлений такого рода заключается в том, что, будучи неспособны к непосредственному практическому действию, они растрачивают постепенно и свой революционный энтузиазм.

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

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

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

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

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

вление его при помощи государственной власти. Тут анархизм приходит, в сущности, к самоотрицанию, и борьба его с государством превращается в борьбу с современными формами государственной жизни.

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

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

Противоборство утопизма и реализма одинаково свойственно и социализму, и анархизму, но соответственно существо каждого из этих учений оно проявляется в них различным образом. Социализм, исходящий из принципа обобществления жизни, достигает вершины своего утопизма в идее совершенного регулирования, а следовательно, и абсолютной реализации общественных отношений. Анархизм, ставящий во главу угла принцип освобождения личности, наоборот, в высшем своем выражении стремится к отвержению всякого регулирования

жизни, а вместе с тем и к социальному иррационализму. И если социализм игнорирует иррациональные основы жизни и верит в безусловное торжество социального разума над стихией общественных отношений, то анархизм склоняется к отрицанию самой идеи рациональных норм и принципов, связывающих лиц между собою, и приходит к вере в иррациональную стихию. Но как социализм не может обойтись без признания стихийной сложности жизни, так и анархизм вынужден допустить необходимость рациональных принципов общения. В том и в другом случае уступка в пользу отрицаемых начал вызывается тяготением к действительности, к ее конкретной сложности и глубине. Рациональная норма и иррациональная стихия при конкретном построении общественного идеала должны быть одинаково приняты во внимание; необходимость этого тотчас же сказывается, как только переходят к более подробным построениям, имеющим в виду не только теорию, но и практику жизни.

В анархических учениях с таким противоречием рационального и иррационального моментов мы встречаемся еще у первых его провозвестников в XIX веке. У Штирнера мы видим, как анархизм, поскольку он хочет освободить личность от всяких связей и провести начало абсолютной свободы, приходит к социальному иррационализму. Но это удастся лишь постольку, поскольку мысль остается на высоте отвлеченных рассуждений. Как только она соприкасается с миром конкретных практических отношений, тотчас же обнаруживается необходимость отступления от исключительности такого воззрения. Это мы находим у Прудона. Хотя он и вдохновляется началом безусловной свободы, но именно потому, что он вступает на почву практического разрешения поставленной им задачи, он не может завершить здание общественной философии, не прибегая к началам высшего нравственного воздействия и внешнего государственного регулирования. Под новыми обозначениями здесь воспроизводятся старые понятия, и вместо подлинного анархизма, каким он является у Штирнера, мы встречаем у Прудона даже не тень, а только одно имя этой доктрины. У Штирнера мы находим бесконечно большую смелость мысли и силу дерзания, он несравненно глубже и последовательнее Прудона, он истинный и бесстрашный анархист. Но это именно



и приводит его к такому иррационализму, при котором не только подробности общественного идеала становятся неясными, но и сама проблема общественной философии ставится под сомнение. Общественная философия представляет собой приложение начал разума к исследованию общественных явлений, и, если Штирнер во имя безусловной свободы личности отвергает всякие рациональные построения, всякие предустановленные идеалы и принципы, он отводит философской мысли скорее отрицательное, чем положительное значение. На место положительных философских определений он ставит творчество жизни, освобожденное от всяких стеснений и уз и из глубины своей свободы рождающее высшую гармонию. Понятие нормы, принципа, идеала, долга заменяются здесь понятиями жизни, деятельности, силы, свободы. Не от мысли надо идти к жизни, а от жизни к мысли. Надо снять с общественной жизни все связи, все пути, и тогда в неиссякаемой ее глубине засияет полнота ее творчества, скрытое богатство ее сил.

Социальный иррационализм этого рода является вместе с тем и самым крайним социальным оптимизмом, доводящим утопическую мечту до высшего ее напряжения. Безусловная свобода признается здесь началом всемогущим и всеисцеляющим: от нее одной ожидается гармоническое устройство жизни. Но таким образом предполагается, что в основе стихийного движения свободы скрыта всемогущая устрояющая сила, сила разума и порядка, сила стройности и гармонии. Очевидно, подобный иррационализм, вместо того чтобы являться признанием сложности и полноты жизни, на самом деле представляет собою лишь опыт отвлеченного упрощения ее задач и путей. Будучи иррационалистической по своим социальным перспективам, философия анархизма в то же время сочетается с самым решительным рационалистическим оптимизмом, с самой безусловной верой в спасительную силу отвлеченных догматов и односторонних начал. Так и здесь, как в социализме, крайний иррационализм переплетается с крайним рационализмом. Но в том способе сочетания, которое эти направления находят в анархизме, заключается источник величайшей слабости анархизма как социально-философской системы. Ведь здесь предполагается, что разрушение всех существ-

вующих устоев уступит место свободному разливу стихийных сил. Но кто поручится, что это свободное творчество жизни не повторит известных нам опытов прошлого? Безусловная свобода личности включает в себя всякие возможности, в том числе и отрицание свободы. Полный простор жизненных сил может принести расцвет одним и рабство другим. Если все освобождено, то почему окажется связанным зло? Если нет никаких норм и преград, как ждать, что отсюда произойдет именно наилучшая гармония, а не злейшая вражда? Социальный иррационализм анархистов ничего не может противопоставить этим сомнениям и вопросам, кроме голой веры в зиждительное действие свободы. Провозглашая неверие, он сам оказывается в плену у веры. Но откуда взять ему священного огня, чтобы напитать эту веру, чтобы сделать ее прочной и непоколебимой? Здесь повторяется судьба всех утопий, пытающихся утвердить здание человеческого счастья над бездной отрицания и неверия.

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

Эти два направления вступают между собой в борьбу и отрицают друг друга. И если индивидуалистический анархизм склоняется к абсолютному индивидуализму, то анархизм коммунистический последовательно должен прийти к социализму и к отрицанию своего исходного индивидуалистического начала. Тот и другой путь одинаково ведут к разложению анархизма.

П. И. Новгородцев

### О ПУТЯХ И ЗАДАЧАХ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ<sup>166</sup>

... Идейные источники утопического сознания русской интеллигенции лежат за пределами русской действительности. Отыскать их не представляет труда: они восходят, несомненно, к тем социалистическим и анархическим учениям, которые в европейской мысли XIX века представляют собою самый яркий пример рационалистического утопизма и безрелигиозного отщепенства. В свою очередь, и утопические учения социализма и анархизма имеют свои прообразы в утопизме французской революционной доктрины XVIII века, с ее верой во всемогущее значение учреждений, в чудесную силу человеческого разума, в близость земного рая. Отсюда можно провести длинную цепь преемственности идей с еще более старыми учениями рационализма и утопизма. Столь же древние корни имеет и то другое течение русской интеллигенции, которое ведет свою генеалогию от Чаадаева, Достоевского и В. Соловьева. Нетрудно было бы отыскать его прообразы в древнерусской письменности, и несомненно, что в поисках первоисточников мы должны будем прийти к христианской религии и греческой философии. Величайшее несчастье русского народа заключается в том, что это последнее течение русской интеллигенции, связанное глубокими корнями со всем ходом русской истории, не имело у нас руководящего значения и что господствующим направлением интеллигентской мысли оказалось то, которое должно было привести к неминуемому крушению. Несчастье заключается в том, что яд социалистических и анархических учений отравил

собой не только социалистическое и народническое сознание в подлинном смысле этого слова, но и глубоко проник во все мирозерцание русского просвещенного общества. Как часто и те, кто по своим воззрениям и по своей тактике стояли вне социалистических и народнических партий, все же находили возможным сохранять какую-то связь своих воззрений с социализмом, с народничеством, а иногда и с анархизмом. Как настойчиво сказывалось стремление поддерживать союз и дружбу с так называемыми левыми течениями интеллигентской мысли. «Я ведь тоже немножко социалист», «для будущего я, конечно, признаю социализм», «в идеале я допускаю анархизм», — все эти и тому подобные ходячие обороты интеллигентской мысли с полной ясностью обнаруживают, что в нашей несоциалистической интеллигенции не было ясного представления ни об анархизме, ни о социализме. Не было представления о том, что эти учения хотят, выражаясь языком Штирнера, построить жизнь «ни на чем», что они совершают свои построения вне основ культуры, на той высоте отвлеченного рационализма, где отрицаются все органические связи жизни, где подрываются все корни истории. Социализм и анархизм в своем чистом и безусловном выражении атеистичны, космополитичны и безгосударственны, и в этом смысле они ничего не могут построить, не отрекаясь от своей сущности: их основное стремление может быть только разрушительным.

Западноевропейская либеральная мысль, выкованная долгим опытом ответственной государственной работы, нашла в себе достаточно силы и широты, чтобы преодолеть социализм, чтобы отделить нравственные предпосылки социализма от ядовитых последствий его революционного утопизма и включить эти предпосылки в свое собственное учение о государственности и свободе. В России несоциалистическая мысль не могла достигнуть этой степени зрелости: она блуждала в потемках и смутно тянулась к социализму, не подозревая, что нравственная основа социализма — уважение к человеческой личности — есть начало либеральное, а не социалистическое, и что в учениях социализма эта основа не развивается, а затемняется\*.

---

\* Свои взгляды на социализм и анархизм я подробно обосновываю в своем исследовании «Об общественном идеале».

## ЗАКАТ ЕВРОПЫ<sup>167</sup>

... Строгая морфология всех моралей есть задача будущего. Ницше и здесь попал в точку, сделав первый, решающий, для новой перспективы шаг. Но своего требования к мыслителю — стать по ту сторону добра и зла — он не выполнил сам. Он хотел быть одновременно скептиком и пророком, критиком морали и провозвестником морали. Это несовместимо. Нельзя быть психологом первого ранга, оставаясь романтиком. И оттого здесь, как и во всех своих решающих интуициях, он доходит до врат, но останавливается у порога. Однако никто еще не сделал этого лучше. Мы были до сих пор слепы также и к несметному богатству языка моральных форм. Мы не увидели его во всем объеме и не постигли. Даже скептик не понимал своей задачи: в конце концов он возводил в норму лишь собственную, обусловленную личными задатками и личным вкусом формулировку морали и мерил ее меркою других. Самые модернистские революционеры — Штирнер, Ибсен, Стриндберг<sup>168</sup>, Шоу — не делали ничего иного. Им удавалось лишь скрывать этот факт даже от самих себя за новыми формулами и лозунгами.

Но мораль, подобно музыке, пластике или живописи, есть некий замкнутый в себе мир форм, который выражает определенное жизнечувствование, мир, попросту данный, неизменный в глубине, исполненный внутренней необходимости. Внутри своего исторического круга она всегда истинна, вне его — всегда ложна. Было уже показано, что, как у некоторых поэтов, художников, музыкантов, их отдельные произведения составляют эпоху и занимают место больших жизненных символов, так это происходит и в случае индивидуумов культур с видами искусства как органическими единствами — всей масляной живописью, всей пластикой обнаженной фигуры, контрапунктической музыкой, рифмованной лирикой. В обоих случаях, как в истории культуры, так и в личном существовании, речь идет об осуществлении возможного. Внутренне душевный элемент становится *стилем данного мира*. Рядом с этими большими единствами форм, становление, совершенствование и завершение которых охватывает целый predetermined ряд челове-

ческих поколений и которые по истечении немногих столетий непреложно оказываются добычей смерти, стоит группа фаустовских, сумма аполлонических моралей, равным образом воспринимаемых как единства высшего порядка. Их наличие есть *судьба*, которую следует принять; и только сознательная их формулировка представляет собой результат откровения или научного осмысления.

... Строгая метафизика исчерпала свои возможности. Мировой город окончательно победил деревню, и его дух составляет себе нынче собственную, неизбежно направленную вовне, механистическую, бездушную теорию. С полным основанием говорят теперь о мозге вместо души. И поскольку в западноевропейском «мозгу» воля к власти, тираническое направление к будущему, к организации целого жаждет практического осуществления, то этика, по мере того как она упускает из виду свое метафизическое прошлое, принимает *социал-этический* и *политико-экономический* характер. Идущая от Гегеля и Шопенгауэра философия современности, поскольку она выражает дух времени — чего не делают, например, Лютце и Гербарт<sup>169</sup>, — есть *критика общества*.

Внимание, которое стоик уделяет собственному телу, западный мыслитель посвящает телу общественному. Не случайно, что из школы Гегеля вышли социализм (Маркс, Энгельс), анархизм (Штирнер) и проблематика социальной драмы (Гёббель<sup>170</sup>). Социализм есть превращенная в этическое, да к тому же в *императивное*, политическая экономия. Пока, вплоть до Канта, существовала метафизика большого стиля, политическая экономия оставалась *наукой*. Как только «философия» совпала с практической этикой, эта последняя выступила вместо математики в качестве *основания мирового мышления*.

Б.П. Вышеславцев

## ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА<sup>171</sup>

Антиномия должностования, установленная Гартманом, есть ценное открытие с точки зрения этики сублимации: она дает возможность глубже понять феномен *автономного противоборства*.

Кантовская антиномия причинности и свободы и ее решение показывают, что свобода не связана казуальными целями: она *витает над ними*, пользуется ими как средствами, нигде их не нарушая. Но если свобода поднимается над детерминацией казуальной, то это не значит, как мы видели при решении антиномии, что она сразу попадает под власть другой детерминации, исходящей от ценностей. Для свободы прежде всего характерна эта неподвластность, автономия, суверенность. Она может витать в абсолютной произвольности между той и другой детерминацией. Чистое самовластие автономного я — вот первая форма свободы, поднявшейся над природной необходимостью. Над этой автономией я возвышается другая автономия, другая высшая детерминация, которая требует подчинения от самовластного я, которая звучит как долг, императив.

Здесь именно и возникает феномен *автономного противоборства*: не так-то легко подняться на ступень высшей детерминации, не так легко ей подчиниться. Самовластная детерминация я как бы представляется самодостаточной. Самовластная личность, конечно, принимает решения и ставит себе цели, но все цели ей *подчинены*, она сама не хочет быть средством, не хочет служить каким-либо высшим целям, хочет быть только самоцелью. Типы Калликла и Тразимаха у Платона<sup>172</sup>, тип Штирнера, сверхчеловек Ницше — вот образы, выражающие эту ступень свободы.

Переход с первой ступени свободы на вторую сопровождается бунтом, восстанием, ибо здесь как будто теряется та несомненная ценность, которая приобретена на первой ступени: право *быть самоцелью*. Личности предлагается быть средством для каких-то высших целей. Сопротивление тем сильнее, что оно обосновано на действительном праве быть самоцелью (Кант).

Восстание произвола как *автономное противоборство* есть реальное изживание той дйалектики, которая заложена в антиномии долженствования, как в антиномии двух автономий: автономия личности утверждает себя, отрицая автономию принципа (то есть отрицая систему ценностей); и это не теоретическое отрицание, а практическое, жизненное: в дерз-

ком нарушении она отбрасывает всякий принцип, всякое должествование *«единственно для того, чтобы по своей глупой воле пожить!»* (Достоевский).

## ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВА

Человек приписывает себе преимущественное достоинство и честь во всем ему известном, сотворенном мире. Это есть самоочевидное суждение оценки: человеческая личность ценнее животных, растений, минералов, элементов. Почему не поставить человеческую личность на вершине всей иерархии ценностей? Почему не признать ее высшей святыней, раз она может обладать святостью? Почему не признать человека единственным известным нам *Богом*, раз он обладает полноценным свойством быть живой конкретной личностью? Такая мысль возникает с диалектической необходимостью и приводит к *«религии человечества»*, к единственной возможной форме атеистической этики, иначе говоря, атеистической иерархии ценностей. Она мыслима в двоякой форме: или единственная ценность и святыня для меня есть мое живое конкретное «я» — все остальное ниже его и ему подчинено (Макс Штирнер); или единственная ценность и святыня есть «человечество»; коллектив; «пролетариат» (Фейербах, Маркс). Изживание этой диалектики в грандиозных размерах показано Достоевским, и она продолжает изживаться современным человечеством...

## ДИАЛЕКТИКА ЗАВИСИМОСТИ И НЕЗАВИСИМОСТИ Я

Чтобы понять эту особую, единственную в своем роде *зависимость Я*, составляющую предмет религии, мистики и метафизики, необходимо прежде всего, как это делает Декарт и позже Фихте, показать мистическую и метафизическую *независимость Я*, независимость от природы, от универсума, «неотмирность» Я. Эта «независимость» сама по себе столь же изумительна, как и высшая, последняя зависимость. Колебание между ними разворачивает диалектику *человекобожества* и *богочеловечества*, идущую через всю историю философии до наших дней. Момент «атеизма» есть в ней необходимый диалектический момент. *Независимость*, суверенность, вершинность Я усматривается раньше и легче, нежели *зависи-*



*мость* от более высоко и предельно высоко стоящего Абсолютного («Всевышний» в христианстве; «Возвышенный» в индуизме). *Интуиция самого себя* легче, нежели *интуиция Абсолютного*; Декарт на нее указал, но не раскрыл, да ее и нельзя раскрыть до конца. Может остаться впечатление, что самоочевидность Я Декарт «доказал» и показал, но самоочевидность Абсолютного еще не доказал и не показал. Действительно ли *его зависит* от чего-то Высшего? И действительно — чувствуется, переживается, мыслится и желается *нечто Высшее* надо мною?

*Аксиома зависимости* теряет всякий религиозный смысл, если ее истолковать как зависимость от Вселенной, истолковать в духе *пантеистического натурализма* и универсализма. Превращаясь в трюизм эмпирической, причинной зависимости от окружающих вещей, которую поспешит признать каждый скептик, она делает человека «вещью между вещами» и ведет к безрелигиозному мирозерцанию. В религиозной философии Шлейермахера есть неопределенный спинозизм, который в конце концов приводит к натуралистическому атеизму. К нему склоняется безрелигиозное мирозерцание XIX века.

Но последовательный атеизм невозможен: человек не может обойтись без высшей ценности и высшей святыни. Так рождается «безрелигиозная религия» *человекобожества*. Поразительна диалектическая необходимость ее появления: атеистический натурализм, казалось бы, бесконечно умаляет человека, делает его бесконечно малым модусом Вселенной, «вещью между вещами», простым потомком обезьяны! И вместе с тем это же мирозерцание делает человека своим единственным кумиром, своей святыней, рассуждая так: человек произошел от обезьяны, а потому будем любить человека (острота Соловьева). Можно сказать и сильнее: человек произошел от обезьяны, а потому человек есть Бог! Откуда такая логика? Ее сущность состоит в следующем: произведена феноменологическая редукция, признано, что мы познаем *только явления* (О. Конт), только «железную необходимость» (Маркс), но никогда, в сущности, не допущено признать человека только явлением, только звеном необходимости. Не допущено потому — что феноменологическая редукция поднимает *его* над всю сферу

явлений, *над всею Вселенною*. Это поднятие бессознательно ощущают и выражают и Фейербах, и Конт, и Маркс, и Штирнер, не понимая его истинного смысла как диалектического момента самосознания. *Чувство зависимости* от сил природы, от Вселенной, к которому материализм, позитивизм и натурализм сводит всякую религию, переходит в *чувство независимости*, в чувство исключительности и абсолютности *Я* (которое истолковывается как независимость от всяких богов, от всякой религии); и эта независимость есть *утверждение зависимости* Вселенной от меня, от человечества, от пролетариата, от коллектива. Отсюда своеобразный пафос технического и организационного всемогущества коллектива, свойственный Марксу и всей религии прогресса.

Диалектика зависимости и независимости *Я* приводит нас к тому же самому результату, к которому нас привела иерархия ценностей: к обожествлению человека. Диалектически необходимо пройти через такое *самообожествление*, через своеобразный *гносеологический солипсизм* (Декарт и Фихте) и через *этический солипсизм* (Макс Штирнер). Человек неизбежно переживает свою «единственность», переживает, что все есть *Я*, все объемлется мною (моим сознанием), все — для меня, *Я* есть «единственный» и все есть «его собственность». *Ego* есть самодостаточный микрокосмос и микротеос, малый бог: «будьте как боги!» Этот соблазн необходим, ибо он близок к истине: «вы боги!» Достоевский всего полнее развернул эту диалектику. Все диалектические моменты имеют ценность, даже низшие и преодолеваемые. Диалектический момент атеизма ценен как уничтожение ложных богов (идолов) и ложной зависимости, ценен как момент апофатический. Диалектический момент самообожествления — ценен как открытие духовности *Я* и его самоценности, как открытие «единственности» и иерархического преимущества *ego*. Но все диалектические моменты ценны только в движении, остановка есть смерть и падение.

И прежде всего это относится к диалектическому моменту *самообожествления*. Если на нем остановиться, тогда гибель и падение, «тогда шабаш!» — как восклицает Иван Карамазов. «Вы боги» — это истинно и спасительно, но только тогда, когда дана вторая часть изречения: «вы боги — и сыны Всевыш-

него все». «Вы боги» — в этом выражается великая богоподобная свобода человека, великая ценность личности, великая *независимость* от всего иерархически подчиненного; но она сохраняется только тогда, когда признана *зависимость* от иерархически высшего, стоящего надо мною, от «Всевышнего», от Отца. Эта зависимость совсем новая, не похожая ни на какую зависимость от мира, от Вселенной, от астрономической бесконечности, от ценностей, от закона, от государства, от власти.

Э. Фромм

### ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ<sup>173</sup>

... Несмотря на то что Кант демонстрирует намного больше уважения к целостности индивида, чем это делает Кальвин<sup>174</sup> или Лютер, он отказывает индивиду в праве на протест даже против самого тиранического правления; мятежник должен быть наказан не иначе как смертью, если он угрожает правителю. Кант делает акцент на врожденной наклонности человека ко злу, для подавления которой необходим моральный закон, категорический императив, чтобы человек не стал скотом и человеческое общество не превратилось в дикую анархию.

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

(iustitia) — это тоже феномен любви; любовь знает только жертву и требует самоотречения.

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

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

Существует несколько причин, почему Ницше выразил себя так, а не иначе. Прежде всего, как и у Штирнера, его философия была реакцией — протестом — против философской традиции подчинения эмпирического индивида силам и принципам, существующим вне его. Склонность Ницше к преувеличениям указывает на это реактивное качество. Во-вторых, в личности Ницше наличествовали чувства неуверенности и

тревожности, которые заставляли его уделять особенное внимание «сильному человеку», как реактивному образованию. Наконец, Ницше находился под впечатлением теории эволюции с ее акцентом на «выживание сильнейшего». Такая интерпретация не отменяет того факта, что Ницше считал, будто существует противоречие между любовью к другим и любовью к себе; и все же в его идеях есть ядро, благодаря которому эта ложная дихотомия может быть преодолена. «Любовь», на которую он обрушивается, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель, но я насквозь вижу ваше бескорыстие». Он прямо заявляет: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите». По Ницше, индивид имеет «невероятно огромное значение». «Сильный» индивид тот, кто обладает «истинной добротой, благородством, величием духа, кто дает не для того, чтобы брать, кто не хочет выделяться своей добротой, — «расточительство» как вид истинной доброты, богатство человека как предпосылка». Ту же мысль он выражает и в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что ищет себя, а другой — потому что хотел бы потерять себя».

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

Учение, что себялюбие — высшее зло и любовь к себе исключает любовь к другим, ни в коей мере не ограничивается теологией и философией. Оно стало одной из избитых идей, пропагандируемых в семье, в школе, кино, книгах; да вдобавок еще всеми инструментами социального внушения. «Не будь себялюбом» — вот сентенция, внедрявшаяся в сознание миллионов детей поколение за поколением. Смысл ее смутен.

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

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

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

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

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Фейербах Л. (1804 — 1872), немецкий философ-материалист и атеист; первоначально последователь Гегеля.
- <sup>2</sup> Бауэр Б. (1809 — 1882), немецкий философ-младогегельянец, критик христианства и достоверности Евангелий.
- <sup>3</sup> Эвмениды, в греческой мифологии богини мщения.
- <sup>4</sup> Софокл (ок. 496 — 406 до н. э.), древнегреческий поэт-драматург, один из трех великих представителей античной трагедии.
- <sup>5</sup> Перикл (ок. 470 — 429 до н. э.), афинский стратег (главнокомандующий).
- <sup>6</sup> Сократ (ок. 470 — 399 до н. э.), древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов.
- <sup>7</sup> Декарт Р. (1596 — 1650), французский философ, физик, математик.
- <sup>8</sup> Диоген Синопский (ок. 400 — ок. 325 до н. э.), древнегреческий философ, практиковал крайний аскетизм, по преданию, жил в бочке.
- <sup>9</sup> Аристипп (умер после 366 до н. э.), древнегреческий философ, ученик Сократа.
- <sup>10</sup> Эвдемонизм, этическое направление, считающее счастье, блаженство высшей целью человеческой жизни.
- <sup>11</sup> Демокрит (ок. 470 или 460 до н. э. — умер в глубокой старости), древнегреческий философ-материалист, один из основоположников античной атомистики.
- <sup>12</sup> Тимон Силлограф (ок. 320 — 230 до н. э.), древнегреческий философ школы Пиррона.
- <sup>13</sup> Понтий Пилат, римский наместник Иудеи, отличавшийся крайней жестокостью (приговоривший к распятию Христа).
- <sup>14</sup> Пиррон из Элиды (365 — 275 до н. э.), древнегреческий философ, основатель скептицизма (пирронизма).
- <sup>15</sup> В переносном значении — бесконечный, бесполезный труд.



Данаиды — в греческой мифологии пятьдесят дочерей царя Дана, по повелению отца убившие в брачную ночь своих мужей. В наказание они должны были в подземном царстве вечно наполнять водой бездонную бочку.

- <sup>16</sup> Шлоссер Ф. (1776 — 1861), немецкий историк.
- <sup>17</sup> Гольбах П.-А. (1723 — 1769), французский философ-материалист, атеист, историк.
- <sup>18</sup> Прудон П.-Ж. (1809 — 1865), французский мелкобуржуазный социалист, теоретик анархизма.
- <sup>19</sup> Реймарус Г. (1694 — 1768), немецкий ученый, философ и историк.
- <sup>20</sup> Коцебу А. (1761 — 1819), немецкий писатель, советник по делам культуры Александра I; агент русского правительства в Германии, убит студентом К. Зандом.
- <sup>21</sup> Криспин, придворный римского императора Домициана.
- <sup>22</sup> Гверильясы, партизаны партизанской войны (Гверильи) в Испании в 1808 — 1813 гг. против французских завоевателей.
- <sup>23</sup> Нерон (37 — 68), римский император из династии Юлиев-Клавдиев. Согласно источникам, жестокий, самовлюбленный, развратный. Репрессиями и конфискациями восстановил против себя разные слои римского общества.
- <sup>24</sup> Эмилия Галотти, героиня одноименной драмы Г. Э. Лессинга (1729 — 1781), немецкого драматурга, теоретика искусства и литературного критика, основоположника немецкой классической литературы.
- <sup>25</sup> Мамон (Мамона), у некоторых древних народов — божество богатства и наживы, в христианских церковных текстах — символ стяжательства, жадности, чревоугодия, то есть пороков по христианскому вероучению.
- <sup>26</sup> Франке (мастер Франке), немецкий живописец XV века.
- <sup>27</sup> О'Коннел Д. (1775 — 1847), лидер либерального крыла ирландского национального движения.
- <sup>28</sup> Робеспьер М. (1758 — 1794), деятель Французской революции, один из руководителей якобинцев.
- <sup>29</sup> Кернер Т. (1791 — 1813), немецкий поэт, участник освободительной войны 1813 г. против Наполеона.

- <sup>10</sup> Клепшток Ф.-Г. (1724 — 1803), немецкий поэт Просвещения.
- <sup>11</sup> Погудка (разг.), напев, присказка; старая погудка — в переносном значении: поговорка о чем-то повторяющемся.
- <sup>12</sup> Имеется в виду работа Б. Бауэра «Государство, религия и партия», вышедшая анонимно в 1865 г. в Лейпциге.
- <sup>13</sup> Сен-Жюст Л. (1767 — 1794), один из организаторов побед революционной армии в период якобинской диктатуры, сторонник Робеспьера.
- <sup>14</sup> Манлий Капитолийский, римский полководец, консул (392 до н. э.), согласно преданиям, спас Капитолий от галлов.
- <sup>15</sup> Регул (умер ок. 248 до н. э.), римский полководец, одержал победу над карфагенянами.
- <sup>16</sup> Марат Ж.-П. (1743 — 1793), один из вождей якобинцев в период Французской революции.
- <sup>17</sup> Пантеон, усыпальница великих людей.
- <sup>18</sup> Беккер А. (1814 — 1871), немецкий публицист.
- <sup>19</sup> Лютер М. (1483 — 1546), деятель Реформации в Германии, основатель лютеранства, одного из направлений протестантизма.
- <sup>20</sup> Астарта, в древнефиникийской мифологии богиня плодородия, материнства и любви; астральное божество, олицетворение планеты Венеры.
- <sup>21</sup> Бэкон Ф. (1561 — 1626), английский философ, родоначальник английского материализма, автор утопии «Новая Атлантида».
- <sup>22</sup> Юм Д. (1711 — 1776), английский философ, историк и экономист; сформулировал основные принципы агностицизма.
- <sup>23</sup> Балли (Байи) Ж. (1817 — 1895), французский астроном и политический деятель.
- <sup>24</sup> Мирабо О. (1749 — 1791), граф, деятель Французской революции.
- <sup>25</sup> Блан Л. (1811 — 1882), французский социалист и историк.
- <sup>26</sup> Гутенберг И. (1406 — 1468), немецкий изобретатель книгопечатания.
- <sup>27</sup> Густав IV Адольф (1778 — 1837), король Швеции.

- <sup>48</sup> Авраам, мифический родоначальник евреев. По велению Яхве Авраам должен был принести сына в жертву Богу, но в момент жертвоприношения был остановлен ангелом.
- <sup>49</sup> Меттерних К. (1773 — 1859), австрийский государственный деятель и дипломат.
- <sup>50</sup> Один из титулов Людовика XVIII.
- <sup>51</sup> Аполлон (Феб), в греческой мифологии и религии сын Зевса, бог-целитель и прорицатель, покровитель искусств.
- <sup>52</sup> Минерва, в римской мифологии богиня, покровительница ремесел и искусств, позднее почиталась также как богиня войны и государственной мудрости.
- <sup>53</sup> Велькер К.-Т. (1790 — 1869), немецкий публицист, профессор права. Имеется в виду судебный процесс по поводу издания им своих сочинений; суд оправдал его.
- <sup>54</sup> Гесс М. (1812 — 1875), немецкий публицист, социалист.
- <sup>55</sup> Фихте И.-Г. (1762 — 1817), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма.
- <sup>56</sup> Лен, наследственное земельное владение в эпоху феодализма, предоставляемое вассалу при условии несения им военной службы или выполнения других повинностей.
- <sup>57</sup> Берлинская королевская привилегированная газета по вопросам политики и науки.
- <sup>58</sup> Вейтлинг В. (1808 — 1871), немецкий рабочий, член «Союза справедливых», пропагандировал идеи так называемого уравнительного коммунизма.
- <sup>59</sup> Бабеф Г. (1760 — 1797), французский коммунист-утопист.
- <sup>60</sup> Шамиссо А. (1781 — 1838), немецкий писатель и историк-естествоиспытатель.
- <sup>61</sup> Еврипид (Эврипид; ок. 480 — 406 до н. э.), древнегреческий поэт-драматург, младший из трех великих афинских трагиков.
- <sup>62</sup> Арним Беттина (1785 — 1859), немецкая писательница.
- <sup>63</sup> Дантон Ж.-Ж. (1759 — 1794), деятель Французской революции, один из вождей якобинцев.
- <sup>64</sup> Алкивиад (ок. 450 — 404 до н. э.), афинский стратег в период

- Пелопонесской войны. Позднее перешел на сторону Спарты, предложив план ведения войны против Афин.
- <sup>65</sup> Эсхил (ок. 525 — 456 до н. э.), древнегреческий поэт-драматург, «отец трагедии».
  - <sup>66</sup> Геродот (между 490 и 480 — ок. 425 до н. э.), древнегреческий историк, прозванный «отцом истории».
  - <sup>67</sup> Имеется в виду драма В. Шекспира «Ромео и Джульетта».
  - <sup>68</sup> Валибальд А. (1798 — 1871), немецкий писатель; «Кабанис» — его роман.
  - <sup>69</sup> Дюпен Ш. (1784 — 1873), французский математик и экономист.
  - <sup>70</sup> Бауэр Э. (1820 — 1886), немецкий публицист. Имеется в виду его работа «Либеральные стремления», опубликованная в сборнике «Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики» (Цюрих, 1843).
  - <sup>71</sup> Каррьер М. (1817 — 1895), немецкий философ.
  - <sup>72</sup> Мирабо В. (1715 — 1789), французский экономист.
  - <sup>73</sup> Науверк К. (1810 — 1891), немецкий публицист.
  - <sup>74</sup> Гвельфы и гиббеллины, политические направления в Италии в 12 — 15 вв., возникшие в связи с борьбой за господство в Италии между «Священной Римской империей» и папством; гвельфы поддерживали римского папу.
  - <sup>75</sup> Сервитут (от латинского *servitus* — рабство, подчиненность), ограниченное право пользования чужим имуществом.
  - <sup>76</sup> Фиск (лат. *fiscus*), государственная казна.
  - <sup>77</sup> Кайзер Ф. (1814 — 1874), австрийский драматург и писатель.
  - <sup>78</sup> Теренций П. (ок. 195 — 159 до н. э.), римский комедиограф.
  - <sup>79</sup> Имеются в виду изданные в 1835 году французским правительством реакционные законы, которые ограничивали деятельность суда присяжных и вводили суровые меры против печати.
  - <sup>80</sup> Зандер Э., немецкий журналист 40-х годов XIX века.
  - <sup>81</sup> Сю Э. (1804 — 1857), французский писатель, автор социальных романов «Парижские тайны» и «Вечный жид».
  - <sup>82</sup> Сигизмунд I (1368 — 1437), император «Священной Римской империи» с 1410 г. В 1414 г. дал слово Я. Гусу, что на папском

соборе возьмет его под свою защиту, но... слово, данное еретику, можно нарушить, и судьба Гуса была решена — его сожгли.

- <sup>63</sup> Франциск I (1494 — 1547), французский король с 1515 г. В 1525 г. (Итальянские войны) был разбит королем «Священной Римской империи» Карлом V, взят в плен и увезен в Мадрид. Отказался от притязаний на Италию, однако, вернувшись из плена, объявил договор недействительным и возобновил военные действия.
- <sup>64</sup> Имеются в виду Польское восстание 1794 г. под руководством Т. Костюшко и российский император Павел I, который освободил участников восстания из Петропавловской крепости.
- <sup>65</sup> Лары, в римской мифологии божества — покровители семьи и дома.
- <sup>66</sup> Пенаты, у римлян боги-хранители, покровители домашнего очага, семьи, затем всего римского народа.
- <sup>67</sup> Фаланстер, название большого здания, дворца, в котором, по утопическому проекту Фурье, жили члены производственно-потребительской ассоциации.
- <sup>68</sup> Лафатер И.-К. (1741 — 1801), швейцарский писатель.
- <sup>69</sup> Гизе Ф. (1787 — 1874), французский историк и государственный деятель.
- <sup>70</sup> Руге А. (1802 — 1880), немецкий публицист.
- <sup>71</sup> Блюнчли Ж.-К. (1808 — 1881), швейцарский юрист и политический деятель.
- <sup>72</sup> Святой Бонифаций (680 — 755), святой, названный апостолом в Германии, известен своей деятельностью по распространению христианства в Германии (собственноручно срубил священное дерево язычников, чтобы обратить их в христианство).
- <sup>73</sup> Валгалла (Вальхалла), чертог мертвых, в скандинавской мифологии дворец Одина, куда попадают после смерти павшие воины и где они продолжают вести героическую жизнь.
- <sup>74</sup> Ленау Н. (1802 — 1850), австрийский поэт.
- <sup>75</sup> Ответ Фейербаха на критику Штирнером его работы «Сущность христианства» вошел в первый том собрания сочинений Л. Фейербаха (изд. О. Виганда, Лейпциг, 1846). Философский анализ полемики Фейербаха и Штирнера дан в работе С. Н. Булгакова «Религия человекобожия и Л. Фейербах».

- <sup>96</sup> Бейль П. (1647 — 1706), французский философ-скептик.
- <sup>97</sup> Фишер К. (1824 — 1907), немецкий историк философии. Статья опубликована в сборнике «Эпигоны» (изд. О. Виганда, Лейпциг, 1848).
- <sup>98</sup> Прозерпина, в римской мифологии богиня плодородия и подземного царства.
- <sup>99</sup> Мотто, остроумное изречение, краткий эпиграф.
- <sup>100</sup> Макиавелли Н. (1469 — 1527), итальянский политический мыслитель. Ради упрочения государства считал допустимым любые средства.
- <sup>101</sup> Гоббс Т. (1588 — 1679), английский философ, создатель первой законченной системы механистического материализма. Уподоблял государство мифическому библейскому чудовищу Левиафану.
- <sup>102</sup> Сталь А.-Л.-Ж. (1766 — 1817), французская писательница.
- <sup>103</sup> Неккер Ж. (1732 — 1804), французский министр финансов, частичными реформами пытался спасти государство от финансового краха.
- <sup>104</sup> Бернштейн Э. (1850 — 1932), немецкий социал-демократ, лидер II Интернационала (статья напечатана в журнале «Новое время», 1891, № 14).
- <sup>105</sup> Бентам И. (1748 — 1832), английский философ, социолог, юрист; родоначальник философии утилитаризма.
- <sup>106</sup> Брошюра Г. В. Плеханова (1856 — 1918), посвященная критике анархизма, вышла в Берлине в 1894 г.
- <sup>107</sup> Гримм Я. (1785 — 1863), немецкий филолог-германист, один из братьев Гримм.
- <sup>108</sup> Тайандье С. Р., французский историк, современник М. Штирнера.
- <sup>109</sup> Сей-Ж.-Б. (1767 — 1832), французский экономист, один из основоположников вульгарной политической экономии.
- <sup>110</sup> Смит А. (1723 — 1790), шотландский экономист и философ, один из крупнейших представителей классической политэкономии.
- <sup>111</sup> Крейбиг И., австрийский философ и ученый; работа опубликована в 1896 г. в Вене.

- <sup>112</sup> Кант И. (1724 — 1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии.
- <sup>113</sup> Лейбниц Г.-В. (1646 — 1716), немецкий философ-идеалист, математик, физик и языковед.
- <sup>114</sup> Меринг Ф. (1846 — 1919), один из руководителей левого революционного крыла немецкой социал-демократии и основатель Компартии Германии, философ, историк, литературный критик. Статья о Штирнере вошла в первый том его четырехтомной «Истории германской социал-демократии», (Штутгарт, 1897).
- <sup>115</sup> Грюн К. (1817 — 1887), немецкий публицист.
- <sup>116</sup> Штайнер Р. (1861 — 1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии; статья о Штирнере напечатана в 1898 г. в «Журнале литературы», № 26.
- <sup>117</sup> Работа немецкого профессора философии М. Кроненберга опубликована в 1899 г. В Мюнхене.
- <sup>118</sup> Мюссе А. (1818 — 1857), французский поэт-романтик.
- <sup>119</sup> Лепарди Д. (1798 — 1837), итальянский поэт-романтик.
- <sup>120</sup> Статья напечатана в анархическом издании «Stock» (Париж, 1900). Имя Реклера неизвестно.
- <sup>121</sup> Самсон, в библейской мифологии древнееврейский богатырь, обладавший необыкновенной физической силой, таившейся в его длинных волосах. Его возлюбленная Далила остригла у спящего Самсона волосы, и филистимляне ослепили его и заковали в цепи. В плену волосы у Самсона отросли, и, почувствовав былую силу, он разрушил храм, под руинами которого погибли и враги, и он сам.
- <sup>122</sup> Работа философа-неокантианца Д. Койгена вышла в Берне в 1901 г., разбору философии Штирнера посвящены с. 119 — 146.
- <sup>123</sup> Книга французского социалиста Э. Фурньера (1857 — 1914) опубликована в 1901 г. в Париже; критика книги Штирнера содержится на с. 75 — 79.
- <sup>124</sup> Статья итальянского анархиста Л. Фаббри напечатана в римском журнале «Il Pensiero» (1903, № 7 — 9).
- <sup>125</sup> Цокколи Э., итальянский анархист.
- <sup>126</sup> Турати Ф. (1857 — 1932), один из основателей Итальянской социалистической партии.

- <sup>127</sup> Объемистая книга французского философа В. Баша вышла в Париже в 1904 г., здесь приводятся некоторые ее главы.
- <sup>128</sup> Ибсен Г. (1828 — 1906), норвежский драматург.
- <sup>129</sup> Кьеркегор (Киркегор) С. (1813 — 1855), датский теолог, философ-иррационалист, писатель.
- <sup>130</sup> Эмерсон Р.-У. (1803 — 1882), американский философ и писатель.
- <sup>131</sup> Карлейль Т. (1795 — 1881), английский писатель, историк, философ.
- <sup>132</sup> Ренан Ж.-Э. (1823 — 1892), французский писатель. В «Истории происхождения христианства» пытался осмыслить евангельские легенды, устраняя из них все сверхъестественное.
- <sup>133</sup> Ренувье Ш. (1815 — 1903), французский философ-неокантианец.
- <sup>134</sup> Иеринг Р. (1818 — 1892), немецкий юрист.
- <sup>135</sup> Сенсуализм, направление в теории познания, согласно которому чувственность — основа достоверного познания; основной его принцип: «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах».
- <sup>136</sup> Гельвеций (1715 — 1771), французский философ-материалист, идеолог революционной буржуазии; считал сознание и страсти человека главной движущей силой общественного развития.
- <sup>137</sup> Гекатомба, в Древней Греции жертвоприношение, первоначально состоявшее из ста быков. В переносном значении: огромные жертвы войны, террора, эпидемии и т. д.
- <sup>138</sup> Шеллинг Ф.-В. (1775 — 1854), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма.
- <sup>139</sup> Шлегель Ф. (1772 — 1829), немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель.
- <sup>140</sup> Шлейермахер Ф. (1768 — 1834), немецкий протестантский теолог и философ.
- <sup>141</sup> Заключительная глава диссертации французского профессора философии А. Леви, опубликованной в 1904 г. в Париже.
- <sup>142</sup> Ланге Ф.-А. (1828 — 1875), немецкий философ и экономист, представитель неокантианства.
- <sup>143</sup> Шопенгауэр А. (1788 — 1860), немецкий философ-иррационалист, представитель волюнтаризма.



- <sup>144</sup> Статья Е. Дитцгена, немецкого социалиста и сына известного издателя-социалиста И. Дитцгена, опубликована в Локарне в 1905 г. в книге его отца.
- <sup>145</sup> Гартман Э. (1842 — 1906), немецкий философ-идеалист, сторонник панпсихизма.
- <sup>146</sup> Гауптман Г. (1862 — 1946), немецкий писатель, глава немецкого натурализма.
- <sup>147</sup> Ломброзо Ч. (1835 — 1909), итальянский психолог и криминалист, родоначальник антропологического направления в уголовном праве.
- <sup>148</sup> Д'Аннунцио Г. (1863 — 1938), итальянский писатель, политический деятель.
- <sup>149</sup> Метерлинк М. (1862 — 1949), бельгийский драматург, поэт.
- <sup>150</sup> Работа французского анархиста Г. Хилла, выдержки из которой здесь приводятся, опубликована в 1904 г. в Париже в издательстве «Stock».
- <sup>151</sup> Статья австрийского философа и социолога М. Адлера (1873 — 1937) напечатана в издававшейся в Вене «Рабочей газете», в номере за 25 — 26 октября 1906 г.
- <sup>152</sup> Солипсизм, доведенный до крайних выводов субъективный идеализм, признание единственной реальностью только своего «я».
- <sup>153</sup> Конт О. (1798 — 1857), французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии.
- <sup>154</sup> Очерк немецкого профессора философии А. Гольдшмидта вышел в Берлине в 1908 г. в журнале «Общество» (№ 16).
- <sup>155</sup> Статья появилась в мартовском номере парижского журнала «Новые времена».
- <sup>156</sup> Работа русского революционера, теоретика анархизма князя П. А. Кропоткина (1842 — 1921) впервые опубликована в 1912 г. в Англии; приводится отрывок из главы «Анархия».
- <sup>157</sup> Спенсер Г. (1820 — 1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма.
- <sup>158</sup> Произведение русского религиозного философа С. А. Франка (1877 — 1950), отрывок из которого здесь приводится, впервые напечатано в 1909 г. в сборнике «Вехи».

- <sup>159</sup> Михайловский Н. К. (1842 — 1904), русский социолог, публицист.
- <sup>160</sup> Увидела свет в Париже в 1924 г.
- <sup>161</sup> Впервые опубликована в 1949 г. в Париже (приводится отрывок из главы «Кризис гуманизма»).
- <sup>162</sup> Новгородцев П. И. (1866 — 1924), русский юрист и философ, профессор Московского университета (с 1904 г.). Книга впервые увидела свет в 1917 г. в Москве.
- <sup>163</sup> Эта часть сочинения была напечатана отдельно в журнале «Вопросы философии и психологии» (1917, № 4 — 5). В настоящее время публикуется в качестве примечания к основной работе.
- <sup>164</sup> Теккер Б. (1854 — 1900), американский анархист.
- <sup>165</sup> Бакунин М. А. (1814 — 1876), русский революционер, теоретик анархизма, один из идеологов русского народничества.
- <sup>166</sup> Впервые увидела свет в Париже в 1967 г.
- <sup>167</sup> Книга немецкого философа О. Шпенглера (1880 — 1936), выдержки из которой здесь приводятся, вышла в 1918 г., на русском языке впервые опубликована в 1923 г.
- <sup>168</sup> Стриндберг А. (1849 — 1912), шведский писатель, оказавший заметное влияние на европейскую драматургию.
- <sup>169</sup> Гербарт (Хербарт) И. (1776 — 1841), немецкий философ-идеалист, психолог и педагог.
- <sup>170</sup> Геббель (Хеббель) К. (1813 — 1863), немецкий драматург и теоретик драмы.
- <sup>171</sup> Произведение русского философа Б. П. Вышеславцева (1877 — 1954) впервые напечатано в Париже в 1931 г.
- <sup>172</sup> Калликл и Тразимах, персонажи диалогов древнегреческого философа Платона «Горгий» и «Государство».
- <sup>173</sup> Фромм Э. (1930 — 1980), немецко-американский философ, социолог, психолог. Работа впервые опубликована в 1974 г., приводится отрывок из четвертой главы.
- <sup>174</sup> Кальвин Ж. (1509 — 1564), деятель Реформации, основатель кальвинизма — одного из направлений протестантизма.

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
НИЧТО — ВОТ НА ЧЕМ Я ПОСТРОИЛ СВОЕ ДЕЛО .....	6
Часть первая. ЧЕЛОВЕК .....	10
1. Человеческая жизнь .....	10
2. Люди древнего и нового миров .....	16
Древние .....	16
Новые .....	24
Дух .....	27
Одержимые .....	32
Призрак .....	38
Помешательство .....	41
Иерархия .....	62
Свободные .....	91
Политический либерализм .....	91
Социальный либерализм .....	109
Гуманитарный либерализм .....	116
Примечание .....	136
Часть вторая. Я .....	144
1. Принадлежность себе (Своеобразие) .....	144
2. Собственник .....	160
Моя мощь .....	173
Мое общение .....	197
Мое самонаслаждение .....	308
3. Единственный .....	349
М. ШТИРНЕР В ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ .....	354
Л. Фейербах. Дополнения и пояснения к «Сущности христианства» .....	354
К. Фишер. Современные софисты .....	367
Э. Бернштейн. Социальная доктрина анархизма .....	375
Г. В. Плеханов. Анархизм и социализм .....	379
И. Крейбиг. История и критика этического скептицизма .....	385
Ф. Меринг. История германской социал-демократии .....	394
Р. Штайнер. Макс Штирнер .....	397
Д. Маккай. Макс Штирнер, его жизнь и учение .....	398

М. Кроненберг. Современные философы (портреты и характеристики) .....	425
Р. Реклэр. Предисловие к «Единственному и его собственности» .....	430
Д. Койген. К предыстории современной философии социализма в Германии .....	432
Э. Фурньер. Эссе об индивидуализме .....	435
Л. Фаббри. Индивидуализм Штирнера и течение анархизма .....	438
В. Баш. Индивидуалистический анархист Макс Штирнер .....	442
А. Леви. Штирнер и Ницше .....	475
Е. Дитцен. Макс Штирнер и Иозеф Дитцен .....	478
Г. Хилл. Философия морали .....	482
М. Адлер. Макс Штирнер и современный социализм ..	485
А. Гольдшмидт. Макс Штирнер, его жизнь и его дело ..	496
Я. Менил. Штирнер, Ницше и анархизм .....	499
П. А. Кропоткин. Современная наука и анархия .....	501
С. А. Франк. Этика нигилизма .....	503
С. А. Франк. Крушение кумиров .....	507
С. А. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии .....	509
П. И. Новгородцев. Об общественном идеале .....	516
П. И. Новгородцев. О путях и задачах русской интеллигенции .....	534
О. Шпенглер. Закат Европы .....	536
Б. П. Вышеславцев. Этика преображенного Эроса .....	537
Э. Фромм. Человек для себя .....	542
ПРИМЕЧАНИЯ .....	547

**ШТИРНЕР МАКС**  
**ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ**

· Зав.редакцией  
*И.Б.Водовозова*  
Редактор  
*С.Г.Меркулова*  
Технический редактор  
*В.П.Березовский*  
Корректор  
*А.Е.Мокроусова*

Подписано в печать 03.10.1994. Формат 60х90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага  
офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Мысль». Усл.  
печ. л. 35,00. Уч.-изд. л. 35,00. Тираж 15 000 экз.  
Заказ № 4 235.

Издательство «Основа»  
310005, Харьков, площадь Восстания, 17

Книжная фабрика «Глобус»  
310012, Харьков, ул. Энгельса, 11