

**Р. Штейнер**  
**ЭГОИЗМ В ФИЛОСОФИИ**  
**Из GA 30:**

**R. Steiner**  
**DER EGOISMUS IN DER PHILOSOPHIE**

Будь человек всего лишь творением природы, а не в то же время и творящим, он бы не задавался вопросами о мировых явлениях, не пытался доискаться до сути мироздания и его законов. Он удовлетворял бы свои природные инстинкты питания и размножения сообразно свойственным его организму от рождения законам, а мировые события предоставил бы самим себе. Ему бы и в голову не пришло задавать вопросы природе. Довольный и счастливый, он жил бы себе словно роза, о которой говорит Ангелус Силезиус:

Не спрашивай у роз, в чем тайна их цветенья,  
Они цветут — и всё, без смысла, без значенья.<sup>1</sup>

Так может существовать роза. Она есть, что она есть, ибо для этого сотворила её природа. Но человек так не может. В нем заложено влечение прибавить к существующему миру еще один — происходящий из самого человека. Он не хочет случайного сосуществования с ближними, в которое его поместила природа; он стремится упорядочить совместную жизнь с другими по своему разумению. Его не удовлетворяет облик, дарованный мужчине и женщине природой; он создает идеальные фигуры греческой пластики. К естественному ходу событий повседневной жизни он добавляет ход, рожденный его фантазией в трагедии и комедии. В архитектуре и музыке его дух созидает творения, едва ли напоминающие что-либо сотворенное природой. В своих науках он очерчивает понятийные образы, посредством которых хаос мировых явлений, ежедневно мелькающий перед нашими органами чувств, предстает гармонично упорядоченным целым, расчлененным в себе организмом. В мире своих собственных поступков он творит особый мир — мир исторических событий, в корне отличных от вереницы природных явлений.

Человек чувствует: всё, что он создает, есть лишь продолжение деяний природы. Он знает также, что призван добавить нечто высшее к тому, что природа способна создать своими силами. Он сознает, что в дополнение к природе внешней он порождает из себя иную, высшую природу.

Так человек и стоит меж двух миров: тем, который наступает на него извне, и другим, который он производит из себя самого. Он силится согласовать эти оба мира. Ибо всем своим существом он устремлен к гармонии. Ему хочется жить как роза, не знающая ни «почему», ни «потому что», но цветущая, потому что ей цветется. Шиллер требует от человека того же в словах:

Ты наивысшее ищешь? Учись у растений.  
Пусть разум Даст овладеть тебе тем, что им природой дано<sup>2</sup>.

Растение может быть этим. Ибо из него не возникает никакого нового мира, и оттого оно не томится робким желанием привести оба мира в созвучие.

У человека есть цель, к которой он стремится во все времена истории — привести к гармонии то, что есть в нем самом, и то, что производит из себя природа. При этом исходной точкой осмысления природы человеком, которое составляет суть его духовных устремлений, является его продуктивность.

Такое осмысление может происходить двояко: человек либо позволяет внешней природе господствовать над своей внутренней, либо он покоряет себе эту внешнюю природу. В первом случае он пытается подчинить свое собственное воление и бытие внешнему ходу событий. Во втором он находит в самом себе цель и направление своего воления и бытия и пытается как-то справиться с событиями природы, идущими своим чередом.

Я хочу поговорить сначала о первом случае. То, что человек поверх царства природы сотворяет еще и другой, по его разумению более высокий, мир, это соответствует его натуре. Он и не может иначе. И отношение человека к внешнему миру зависит от тех ощущений и чувств, которые он связывает с этим своим миром. Он может испытывать по отношению к своему собственному миру те же ощущения, что и к фактам природы. Тогда творения его духа подступают к нему, как события внешнего мира, например, несчастье. Он не видит никакой разницы в способе свершения между тем, что разыгрывается во внешнем мире и в мире его души. Поэтому он считает, что оба эти мира суть один мир, подвластный единому роду законов. Однако он чувствует, что творения духа значительно выше, и оттого ставит их над творениями природы. Таким образом он переносит свои собственные создания во внешний мир и предоставляет им властвовать над природой. Внешний мир — это всё, что ему известно. Ибо свой собственный внутренний мир он перелагает вовне. Ничего удивительного, что и его собственное **Я** становится для него придаточным членом внешнего мира.

Этот способ осмысления внешнего мира человеком состоит, следовательно, в том, что он

принимает свое внутреннее за внешнее и возводит это перенесенное наружу внутреннее в ранг властелина и законодателя как природы, так и самого себя.

Я охарактеризовал позицию религиозного человека. Божественный миропорядок — творение человеческого духа. Только человек не отдает себе отчета в том, что содержание этого миропорядка возникло из его собственного духа. А значит, он переносит его наружу и подчиняется своему собственному порождению.

Деятельный человек не может успокоиться на том, что он просто делает что-то. Цветок цветет, потому что цветет. Ему неизвестно ни «почему», ни «потому что». Человек же занимает по отношению к своим действиям определенную позицию. С ними связано некое чувство. Какими-то из своих поступков он доволен, какими-то нет. Поступки различаются им по значимости. Одни ему нравятся, другие нет. В тот момент, когда он ощущает таким образом, для него нарушается мировая гармония. Он считает, что поступок, вызывающий удовлетворение, должен иметь иные последствия, нежели тот, что вызывает его недовольство. И если ему при этом неясно, что оценочное суждение добавляется к поступкам им самим, тогда он полагает, что определение ценности присуще поступкам через некую внешнюю силу. Ему кажется, что именно она и разделяет события мира на приятные, и оттого хорошие, и неприятные, а стало быть дурные, злые. Человек, живущий подобными ощущениями, не видит никакой разницы между явлениями природы и своими поступками. Он судит о тех и других с одной и той же точки зрения. Вселенная в целом является для него одним миром, и законы, правящие этим миром, полностью соответствуют тем, которые человеческий дух производит из себя.

В таком осмыслении мира проявляется одно изначальное свойство человеческой природы. Каким бы неясным ни было представление человека о его отношении к миру, меру всех вещей человек ищет внутри себя. Абсолютную ценность всего происходящего он определяет, исходя из некоторого бессознательного чувства суверенности. И как ни исследуй, все равно: людей, верящих, что ими управляют Боги, не счесть; но в то же время нет таких, кто бы не сам, минуя Богов, решал, что этим Богам может нравиться, а что — нет. Взять на себя роль господина мира религиозный человек неспособен, зато полновластно определяет склонности Властителя мира.

Нужно лишь понаблюдать за натурами религиозного склада, чтобы убедиться в правоте моих утверждений. Разве бывало хоть раз, чтобы люди, возвещающие о Богах, одновременно не заявляли бы с абсолютной точностью, что этим Богам приятно, а что — противно? У каждой религии — своя мудрость о Вселенной, и каждая утверждает, что мудрость эта исходит от одного или многих Богов.

Характеризуя позицию религиозного человека, следует сказать: он пытается судить о мире исходя из самого себя, но лишен мужества себе же и приписать ответственность за свое суждение и оттого выдумывает себе существ во внешнем мире, на которых эту ответственность взваливает.

Мне кажется, благодаря этим рассуждениям, вопрос о том, что такое религия, обретает ответ. Содержание религии возникает из человеческого духа. Однако дух этот не хочет признать подобного происхождения. Человек подчиняется собственным законам, но рассматривает их как чужие. Он назначает себя властителем над самим собой. Любая религия делает человеческое **Я** правителем мира. Её сущность как раз в том, что она не осознает этот факт. Она относит к внешним откровениям то, что открывает себе сама.

Человеку хочется быть в мире первым и на самом вершине. Однако он не осмеливается изображать из себя вершину творения. Поэтому он выдумывает себе Богов по образу и подобию своему и отдает им во владение мир. Мысля так, он мыслит религиозно.

\*

Религиозное мышление сменяется философским. Во времена, когда это происходит и у людей, с которыми это происходит, человеческая природа раскрывается совершенно особым образом.

Для развития западного мышления особенный интерес представляет переход от мифологического мышления греков к философскому. В этом периоде хотелось бы выделить прежде всего трех мыслителей: Анаксимандра, Фалеса и Парменида. Они знаменуют три ступени перехода от религии к философии.

Первая ступень на этом пути характеризуется отрицанием божественных существ, прежде считавшихся источником содержания человеческого **Я**. И тем не менее — по привычке — все еще придерживаются того, что это содержание происходит из внешнего мира. Эта ступень представлена Анаксимандром. Он больше не говорит о Богах, как его греческие предки. Высшим принципом, управляющим миром, является для него не существо, представленное по образу человека. Это — безличное существо, Апейрон, Неопределенное. Оно производит все, происходящее в природе, из себя, но не так, как творит человек, а в силу природной необходимости. Однако эту природную необходимость Анаксимандр мыслит всё еще аналогичной действию, совершающемуся по принципам человеческого разума. Ему представляется при этом некоторым образом нравственная закономерность природы, некое высшее существо, которое обращается с миром как моралист, не будучи человеком. По Анаксимандру,

всё в мире происходит с такой же необходимостью, с какой железо притягивается магнитом, и в то же время совершается согласно нравственным, то есть человеческим законам. Только с этой точки зрения мог он сказать: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени»<sup>3</sup>. Это и есть та самая ступень, на которой мыслитель начинает рассуждать философски. Он свергает Богов. Он уже не приписывает Богам того, что происходит из человека. Но и не делает ничего большего, чем переносит свойства, приписываемые ранее божественным, стало быть личностным, существам, на существо безличностное.

Совершенно свободным образом выступает навстречу миру Фалес. Хотя по возрасту он и опережает Анаксимандра на несколько лет, в философском отношении он гораздо более зрел. Его образ мыслей уже совсем не религиозен.

В истории западной мысли Фалес впервые начал осмысливать мир вторым из указанных выше способов. Гегель очень часто подчеркивал, что мышление — свойство, отличающее человека от животного. Фалес — первый западный человек, отважившийся предоставить мышлению статус суверенности. Его уже не волновало, устроен ли мир Богами по правилам мыслей или некий Апейрон управляет миром в соответствии с мышлением. Он знал только то, что он мыслит, и считал, что оттого, что он мыслит, он вправе объяснять себе мир в соответствии со своим мышлением. Позицию Фалеса нельзя недооценивать! Она была неслыханной бесцеремонностью по отношению ко всем религиозным предрассудкам. Ибо она провозглашала абсолютность человеческого мышления. Религиозные люди говорят: мир устроен именно так, как мы его себе представляем, ибо есть Бог. И поскольку они представляют себе Бога по образу и подобию человека, то само собой разумеется, что устройство мира соответствует устройству человеческой головы. Фалесу это совершенно безразлично. Он мыслит о мире. И силою своего мышления он считает себя вправе судить о мире. Он уже чувствует, что мышление — действие сугубо человеческое, и тем не менее берется объяснить мир только с помощью этого человеческого мышления. Само познание вступает с Фалесом в совершенно новую стадию развития. Оно перестает оправдываться тем, что просто делает слепки с уже сотворенного Богами. Из себя самого оно заимствует право определять мировые закономерности. Важно прежде всего вовсе не то, воду ли сделал Фалес мировым принципом или что-либо иное, а то, что он сказал себе: решать, что есть принцип, **Я** хочу своим мышлением. Он считал само собой разумеющимся, что именно мышление распоряжается подобными вопросами. И в этом его величие.

Нужно лишь представить себе масштабы происшедшего. Случилось не меньшее, чем то, что духовная власть над мировыми явлениями была отдана человеку. Кто полагается на свое мышление, тот говорит себе: как бы бурно ни бушевали волны событий, каким бы хаосом ни казался мир, **Я** спокоен, вся эта бешеная круговерть не тревожит меня, ибо **Я** постигаю её.

Этого божественного спокойствия мыслителя, понимающего самого себя, не ведал Гераклит. Он полагал, что все вещи находятся в вечном течении. Что становление есть сущность вещей. Когда **Я** вхожу в реку, она уже не та, что в тот миг, когда **Я** решил войти в нее. Одно лишь Гераклит упускает из виду: то, что река уносит с собой, сохраняется мышлением, которое обнаруживает, что в следующее мгновение органам чувств вновь является нечто от сущности того, что прежде уже было здесь.

Подобно Фалесу с его твердой верой в силу человеческого мышления, Гераклит — типичное явление в царстве личностей, занятых важнейшими вопросами бытия. Он не находит в себе силы одолеть мышлением вечный поток чувственного становления. Гераклит смотрит в мир, и мир рассыпается перед ним на мгновенные явления, которые невозможно удержать. Если бы Гераклит был прав, то весь мир развеялся бы и во всеобщем хаосе должна была бы раствориться также и человеческая личность. Сегодня **Я** был бы не тем, кем был вчера, а завтра — совсем иным, чем сегодня. Каждое мгновение человек бессильно стоял бы перед чем-то совершенно новым, ибо опыт, накопленный им до какого-то определенного дня, едва ли помог бы ему разобраться в том абсолютно новом, что несет с собой наступающий день.

В резкой противоположности к Гераклиту стоит поэтому Парменид. Со всей односторонностью, присущей лишь отважной философской натуре, отвергал он всякое свидетельство чувственного восприятия. Ведь именно этот изменяющийся каждое мгновение чувственный мир и соблазняет принять воззрения Гераклита. Источником всякой истины Парменид считал единственно откровения, выступающие из внутреннего ядра человеческой личности,—откровения мышления. Согласно его воззрению, действительная сущность вещей — не то, что проносится перед органами чувств, а мысли, идеи, которые мышление обнаруживает и удерживает в этом потоке.

Как и всякий ответный удар на односторонность, образ мыслей Парменида оказался роковым. Он погубил европейское мышление на века. Он подорвал доверие к чувственному восприятию. В то время как именно непредвзятый, наивный взгляд на чувственный мир из этого же мира и черпал содержание мыслей, удовлетворяющее человеческое стремление к познанию, философское направление, разви-

вающееся дальше в духе Парменида, полагало, что черпает истину как таковую только из чистого, абстрактного мышления.

Мысли, полученные нами в живом общении с чувственным миром, носят индивидуальный характер, им присуща теплота чего-то пережитого. Мы экспонируем нашу личность, высвобождая идеи из мира. Заключая чувственный мир в мир мыслей, мы чувствуем, что преодолеваем его. Абстрактное, чистое мышление несет в себе нечто безличное, холодное. Мы всегда ощущаем некое принуждение, когда сплетаем идеи из чистого мышления. Такое мышление не может возвысить нас в собственных глазах, ибо мы просто должны подчиниться мыслительной необходимости.

Парменид не принял во внимание, что мышление — деятельность человеческой личности. Он рассматривал его как безличное, вечное содержание бытия. Мыслимое есть сущее, говорил он.

Тем самым на место старых Богов он поставил нового. Если более ранний, религиозный способ представления ставил во главу мира как Бога всего человека в полноте его чувств, воли и мышления, то Парменид изъясил одну отдельную человеческую деятельность, одну часть его личности, и превратил её в божественное существо.

В сфере воззрений о нравственной жизни человека Парменида дополняет Сократ. Положение: добродетели можно научиться, высказанное Сократом, стало этическим следствием мысли Парменида о тождестве мышления и бытия. Если последнее является истиной, то человеческое поведение лишь в том случае может притязать на некоторую ценность существования, когда оно проистекает из мышления. Мышления абстрактного, логического, которому человек должен просто подчиняться, то есть которое он должен осваивать, как ученик.

Очевидным образом в развитии греческой мысли прослеживается некая общая черта. Человек стремится перенести во внешний мир то, что принадлежит ему, что исходит из его собственной сущности, и на такой лад подчинить себя своей собственной сущности. Сначала он берет всего себя целиком и ставит над собой собственные подобию — Богов; затем он берет отдельную человеческую деятельность, мышление, и возносит его над собой как необходимость, которой должно подчиняться. Странная и необычная черта в развитии человека: он проявляет свои силы, борется за существование и развитие этих сил в мире и вместе с тем долгое время не способен признать их за свои собственные.

\*

Это великое заблуждение человека относительно самого себя привел в смелую, удивительную систему один из величайших философов всех времен. Этот философ — Платон. Идеальный мир, круг представлений, восходящих в человеческом духе, в то время как взгляд направлен на множество внешних вещей, становится для Платона неким высшим миром бытия, отражением которого и является то множество. «Вещи этого мира, воспринимаемые нашими чувствами, не имеют никакого истинного бытия: они всегда в становлении, но не обладают бытием. Они имеют только относительное бытие, в своей совокупности существуют только в отношении и через отношение друг к другу; поэтому всё их бытие можно равным образом определить как небытие. Следовательно, они не являются также объектами подлинного познания, ибо познавать возможно только то, что неизменно и существует само по себе; вещи же внешнего мира, в противоположность этому, являются лишь объектом вызванного ощущением мнения. Пока мы ограничены их восприятием, мы подобны людям, находящимся в темной пещере с оковами на ногах и шее. Они не могут даже повернуть головы и поэтому не видят перед собой на стене, освещенной горящим позади них пламенем, ничего, кроме теней действительных вещей, следующих друг за другом между ними и огнем, а также теней друг друга и самих себя. И вся их мудрость может лишь сводиться к предсказанию добытой из опыта последовательности этих теней»<sup>4</sup>. Дерево, которое **Я** вижу и ощупываю и аромат цветов которого вдыхаю, есть, таким образом, тень идеи дерева. Сама же идея есть подлинно действительное. Но идея — это то, что вспыхивает в моем духе, когда **Я** рассматриваю дерево. Тем самым воспринимаемое органами чувств становится отражением того, что мой дух образует посредством восприятия.

Всё, что Платон считает находящимся по ту сторону вещей как мир идей, есть внутренний мир человека. Содержание человеческого духа, оторванное от человека и представленное как самостоятельный мир, как высший, истинный, потусторонний мир, — вот суть платоновской философии.

Я признаю правоту Ральфа Уолдо Эмерсона, когда он говорит: «Из всех мирских книг только написанные Платоном заслуживают такой же фанатичной хвалы, которую Омар воздал Корану, сказав: „Сожгите библиотеки; все, что в них есть ценного, заключается в этой книге". В изречениях Платона вся культура наций; он — краеугольный камень философских школ, он живой родник письменности. Это полный курс логики, арифметики, вкуса, эстетики, поэзии, филологии, риторики, онтологии, морали и житейской мудрости. Умозрительная философия никогда еще не достигала такой высоты. От Платона исходит все, о чем продолжают писать и рассуждать мыслители»<sup>5</sup>. Последнюю фразу **Я** хотел бы высказать несколько точнее следующим образом: подавляющим большинством людей отношение

человеческого духа к миру ощущается так же, как оно ощущалось Платоном. Они чувствуют, что слагаемые человеческого духа — чувство, воля и мышление — занимают верховную позицию в иерархии явлений, но подступиться к ним могут лишь тогда, когда они мыслятся вне человека, как божественное или какое-либо иное высшее существо: необходимое природоустройство, моральный миропорядок — или как бы там еще человек ни называл собственные порождения.

\*

Вполне объяснимо, что человек мыслит подобным образом. Извне на него надвигаются впечатления чувств: он видит краски, слышит звуки. Его ощущения, его мысли возникают в нем, когда он видит краски, слышит звуки. Они происходят из его собственной природы. Он спрашивает себя: почему же к тому, что преподносит мне мир, **Я** добавляю что-то от себя? Такое дополнение к внешнему миру, привнесенное им самим, представляется ему совершенно произвольным.

Однако он тут же успокаивается, говоря себе: то, что **Я** чувствую и мыслю, **Я** привношу в мир не от себя самого. Всё это заложено в мир другим, высшим существом, а **Я** всего лишь извлекаю это оттуда. Достаточно лишь сказать человеку: твои мнения и мысли приходят к тебе не из тебя, их дарит тебе Бог в откровении, — и он тотчас примирится с самим собой. А если он отвергает веру в Бога, то ставит на Его место естественный порядок вещей, вечные законы. То, что во внешнем мире он нигде не находит ни этого Бога, ни этих вечных законов; что он, напротив, сам должен сперва присочинить их к миру, чтобы они могли вообще быть там, — в этом он не хочет себе поначалу признаться. Ему трудно сказать себе: мир вне меня небожественен, но **Я** беру на себя смелость силою собственной сущности созерцательно внести в него божественное.

Какое дело раскачивающейся церковной лампаде до законов маятника, что возникли в уме Галилея, пока он её разглядывал? А человек не может существовать без поиска связи между миром внешним и миром самого себя. Его духовная жизнь — непрерывное внедрение духа в чувственный мир. Благодаря его собственной деятельности в ходе исторической жизни происходит взаимопроникновение природы и духа. Греческие мыслители не хотели ничего иного, кроме того, чтобы человек уже с самого рождения находился в связи, которая может возникнуть только через него самого. Они не хотели, чтобы человек заключал брак между духом и природой; они хотели, чтобы он заставлял этот брак уже заключенным и рассматривал его просто как свершившийся факт.

Аристотель видел противоречивость перенесения идей о вещах, возникающих в человеческом духе, в некий сверхчувственный, потусторонний мир. Но и он не осознавал, что свою идеальную сторону вещи получают лишь тогда, когда человек противопоставляет себя им и созидательно привносит ее в них. Напротив, он полагал, что это идеальное, будчи энтелехией, само действует в вещах как их собственный принцип. Естественным следствием такого взгляда было то, что Аристотель выводил нравственные поступки человека из его изначальных этических задатков, заложенных в него природой. Физические влечения облагораживаются в ходе человеческого развития и обнаруживаются затем как направляемая разумом воля. В этой разумной воле и состоит добродетель.

При таком непосредственном рассмотрении кажется, будто Аристотель придерживается точки зрения, согласно которой источник поступков, по крайней мере нравственных, — человеческая личность, и человек сам из самого себя определяет направление и цель своих действий, не позволяя предписывать их себе извне. Однако и Аристотель не отважился остановиться на этом человеке, предназначающем себе свое назначение. Отдельные разумные действия человека видятся ему лишь проявлением всеобщего мирового разума, существующего помимо человека. Этот разум хотя и осуществляется в единичном человеке, но имеет поверх того самостоятельное высшее бытие.

Также и Аристотель вытесняет из человека то, что он находит только в человеке. Мыслить внутреннее содержание человека как самостоятельную, существующую для себя сущность и выводить из этой сущности вещный мир — такова тенденция греческого мышления от Фалеса до Аристотеля.

\*

Если человек считает, что соединение духа с природой, которое он должен осуществить сам, совершается внешними силами, то это пагубно сказывается на познании. Ему следовало бы погрузиться в свой внутренний мир и там искать точку соприкосновения чувственного мира с идеальным. Если вместо этого он смотрит в мир внешний, чтобы найти эту точку, то, за невозможностью обнаружить её там, он неизбежно придет однажды к сомнению в примирении обеих сил. Эта стадия сомнения представлена следующим за Аристотелем периодом греческого мышления. Она заявляет о себе у стоиков и эпикурейцев и достигает кульминации у скептиков.

Стоики и эпикурейцы инстинктивно чувствуют, что, следуя путем их предшественников, невозможно постичь сущность вещей. Они покидают этот путь, не слишком заботясь о новом. Для более древних философов дело шло о мире как совокупном целом. Они стремились исследовать законы мира в уверенности, что его постижение должно само собой привести и к познанию человека, так как человек

был для них частью мирового целого, как остальные вещи. Стоики и эпикурейцы сделали человека основным предметом своих размышлений. Их желанием было придать его жизни соответствующее ей содержание. Они размышляли о том, как ему жить. Всё прочее было для них лишь средством для достижения этой цели. Стоики признают ценность философии лишь в той мере, в какой благодаря ей человек может узнать, как ему следует жить. Правильной они считали жизнь естественную. А чтобы в поступках присутствовала естественность, нужно сначала постичь, что это такое.

Учение стоиков — важная веха в признании человеческой личности. Последняя вправе здесь сама быть себе целью и назначением, а всё остальное, даже познание, существует лишь ради нее.

Еще дальше в этом направлении пошли эпикурейцы. Пределом их устремлений было так устроить жизнь, чтобы человек чувствовал себя в ней по возможности удовлетворенным или чтобы жизнь приносила ему как можно больше удовольствия. Жизнь имела для них настолько первостепенное значение, что они занимались познанием лишь для того, чтобы освободить человека от суеверных страхов и недовольства, охватывающих его, когда он не понимает природу.

Воззрения стоиков и эпикурейцев пронизаны более высоким чувством человеческой значимости, чем у прежних греческих мыслителей.

Еще более утонченным и духовным способом проявляется это воззрение у скептиков. Они говорили: когда человек образует себе идеи о вещах, он делает это, только исходя из самого себя. И только из самого себя может он черпать убеждение, что некоей вещи соответствует некая идея. Во внешнем мире они не видели ничего, что могло бы послужить основой для сочетания вещи с идеей. И всё, что говорилось о подобных основаниях до них, они считали заблуждением и боролись с ним.

Главное во взглядах скептиков — непритязательность. Их сторонники не отваживались отрицать сочетания идеи с вещью во внешнем мире; они отрицали лишь возможность познания человеком такой связи. Оттого, хотя они и делали человека источником его познания, само это познание не было для них выражением истинной мудрости.

По сути, в скептицизме человеческое познание объявляет себя банкротом. Через приобретенное убеждение, что его истина может быть лишь внутренней, а значит ненастоящей, человек становится жертвой созданного им же самим предрассудка, будто истина в готовом виде находится вовне.

Фалес был первым, кто начал размышлять о мире, безоговорочно доверяя силе человеческого духа. При всей наивности веры в могущество человеческого познания у него не было ни капли сомнения в том, что основа мироздания, обнаруженная мышлением, в действительности может и не оказаться таковой. У скептиков вместо этой веры налицо полное отречение от действительной истины.

\*

Между двумя крайностями — наивным доверием к способности человеческого познания и абсолютным неверием в него — протекает развитие мышления у греков. Это развитие можно понять, приняв во внимание, как менялись представления о причинах мира. То, что древнейшие греческие философы представляли себе в качестве таких причин, обладало свойствами мира чувств. Поэтому считали себя вправе перемещать эти причины во внешний мир. Первовода Фалеса, как и всякий объект чувственного мира, относится к внешней действительности. Ситуация в корне изменилась, когда Пармениду показалось, что он познал в мышлении истинное бытие. Ибо это мышление в его доподлинной сути можно воспринимать только во внутреннем мире человека. Благодаря Пармениду впервые прозвучал значительный вопрос об отношении мыслительного, духовного бытия к бытию внешнему, воспринимаемому органами чувств. И вот же сложилась привычка рассматривать отношение высшего бытия к бытию, которое окружает нас повседневно, так же, как Фалес мыслил отношение своей чувственной перво вещи к окружающим нас вещам. Вполне возможно представлять себе происхождение всех вещей из воды, выставяемой Фалесом в качестве первоисточника всяческого бытия, по аналогии с определенными чувственно воспринимаемыми процессами, ежедневно разыгрывающимися у нас на глазах. А тенденция представлять себе отношения окружающего нас мира в духе такой аналогии сохранилась и после того, как благодаря Пармениду и его последователям первоисточником всякого бытия сделалось чистое мышление и его содержание, мир идей. Люди были достаточно зрелыми, чтобы осознавать, что духовный мир выше чувственного, что глубочайшее содержание мироздания обнаруживается во внутреннем мире человека, но им в то же время не хватало зрелости представить себе соотношение чувственного и идеального мира идеально же. Оно виделось им на чувственный лад, как фактическое следование одного из другого. Если бы они помыслили себе его духовным, то они смогли бы спокойно признать, что содержание мира идей существует лишь во внутреннем мире человека. В таком случае не было бы нужды в том, чтобы высшее по времени предшествовало производному.

Чувственно явленная вещь может открыть духовное содержание, но это содержание в миг откровения может быть рождено лишь из чувственно явленной вещи. Оно более поздний продукт развития, чем чувственный мир. А если представить себе это отношение как происхождение одного из

другого, тогда то, из чего происходит другое, должно предшествовать последнему также и во времени. Таким образом, дитя, мир чувств, был сделан матерью мира духовного. В этом лежит психологическая причина того, что человек переносит свой мир наружу, во внешнюю действительность, и утверждает о том, что является его собственностью и созданием, будто оно обладает самостоятельным, объективным бытием, которому он сам должен подчиниться, соответственно, овладеть которым он может лишь путем откровения или как-нибудь еще, благодаря чему истина в готовом виде войдет в его внутренний мир.

Это толкование человеком своего стремления к истине, к познанию, соответствует некоей глубокой склонности его природы. Гёте следующим образом охарактеризовал эту склонность в своих «Изречениях в прозе»: «Человек никогда не понимает, насколько он антропоморфичен»<sup>6</sup>. И далее: «Падение и толчок. Желание объяснить с их помощью движение мировых тел есть, собственно говоря, скрытый антропоморфизм: это ход путника по полю. Поднятая нога опускается, задняя стремится вперед и падает; и так все снова и снова от начала пути до прибытия»<sup>7</sup>. В том и состоит всякое объяснение природы, что опыт, приобретаемый человеком на самом себе, примысливается к предмету. Даже простейшие явления разясняются на этот лад. Объясняя столкновение двух тел, мы представляем себе действие одного тела на другое подобным тому, какое совершаем сами, когда толкаем некий предмет. И так же, как мы делаем это здесь с чем-то зависящим от нас, поступает религиозный человек со своим представлением о Боге. Он примысливает к природе человеческую манеру мыслить и действовать; так же примысливали к природе человеческие мыслительные процессы и упомянутые философы, от Парменида до Аристотеля.

Эту обозначенную таким образом потребность имеет в виду Макс Штирнер, когда говорит: «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 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»<sup>8</sup>.

Блестящее доказательство того, насколько человеческий дух склонен не понимать свою собственную сущность, а значит, и свое отношение к миру, демонстрирует последняя фаза греческой философии: неоплатонизм. Это учение, важнейшим представителем которого является Плотин, покончило с тенденцией переносить содержание человеческого духа из живой действительности, где находится человек, в область вне её. Неоплатоник ищет в собственной душе то место, где можно найти высочайший предмет познания. Благодаря возрастанию познавательных сил, обозначаемому как экстаз, он силится созерцать в себе самом сущность мировых явлений. Обострение внутренних сил волею приятия должно возвысить дух до той жизненной ступени, на которой он непосредственно почувствует откровение упомянутой сущности. Это учение — некий род мистики. В основе его лежит элемент истины, как и в любой мистике. Погружение в собственный внутренний мир обогащает глубочайшей человеческой мудростью. Но для этого погружения человеку следует сначала воспитать себя. Он должен привыкать к тому, чтобы созерцать действительность свободной от всего, что передается нам посредством органов чувств. Люди, достигшие такого уровня познавательных сил, говорят о внутреннем свете, их озарившем. Якоб Бёме, христианский мистик XVII столетия, считал себя внутренне просветленным. Он видит в себе мир, который он должен обозначить как высочайший из всех познаваемых миров, доступных человеку. Он говорит: «В человеческой душе лежит сигнатура, совершенно искусственно сложенная, по сущности всех существ»<sup>9</sup>.

Неоплатонизм заменяет умозрительные рассуждения о потустороннем внешнем мире созерцанием внутреннего мира человека. В высшей степени характерно, что в своем собственном внутреннем мире неоплатоник видит нечто чуждое себе. Поняв, в каком месте следует искать последнее звено мироздания, он неверно истолковал обнаруженное там. Поэтому внутренние переживания своего экстаза неоплатоник описывает так же, как описывает существ своего сверхчувственного мира Платон.

Примечательно, что неоплатонизм исключает из сущности внутреннего мира то именно, что составляет его подлинное ядро. Состояние экстаза должно наступить только тогда, когда молчит самосознание. Оттого было лишь в порядке вещей, что в неоплатонизме дух не мог лицезреть самого себя, свою собственную сущность в её истинном свете.

В этом воззрении находят свое завершение ходы мыслей, составляющих содержание греческой философии. Они выражают страстное стремление человека познавать, созерцать свою собственную сущность как нечто чуждое и поклоняться ей как чуждому.

По естественной логике развития, за неоплатонизмом в развитии западного духа должно было бы последовать открытие эгоизма. Это значит, что сущность, прежде считавшаяся чуждой, человеку пришлось бы признать своей. Ему пришлось бы сказать себе: высочайшее из всего, что есть в данном человеку мире, — это индивидуальное Я, чья сущность проявляется в недрах личности.

\*

Этот естественный ход развития западного духа был задержан распространением христианского учения. Христианство преподносит в популярных, почти осязаемых представлениях то, что греческая философия выражает на языке мудрецов мира. Если вообразить себе, насколько глубоко в человеческой природе коренится стремление отречься от собственной сущности, то становится понятно, почему это учение приобрело ни с чем не сравнимую власть над душами. Для удовлетворения этого стремления философским путем необходима высокая степень развития духа. Христианскому же вероучению достаточно крайне наивной души. Высочайшую мировую сущность христианство представляет не в виде такого утонченного духовного содержания, как Платонов мио идей, не как переживание, порождаемое внутренним светом, который еще надо зажечь, а как процессы с атрибутами чувственно-осязаемой реальности. Оно заходит даже так далеко, что почитает высочайшую сущность в конкретном историческом человеке. С такими осязаемыми представлениями философский дух Греции не мог ничего поделаться. Они лежали позади него, в народной мифологии. Гаманн, предшественник Гердера в области науки о религии, заметил однажды, что Платон никогда не был философом для детей. Но детскими умами являются те, для кого «Святой Дух был настолько обуюн тщеславием, что стал писателем»<sup>10</sup>.

Такая вот детская форма человеческого самоотчуждения веками самым серьезным образом влияла на развитие философской мысли. Подобно туману, христианское учение застилает свет, из которого должно было бы изойти познание собственной сущности. Используя всевозможные философские понятия, отцы церкви первых христианских столетий пытаются придать популярным представлениям форму, в которой последние могли показаться приемлемыми и для более образованного сознания. Более поздние учителя церкви, наиболее значительным из которых является св. *Августин*, продолжили эти старания в том же духе. Содержание христианской веры завораживало так, что о сомнении в его истинности не могло быть и речи; дело шло лишь о его возведении в некую более духовную, более идеальную сферу. Философия учителей церкви есть пересадка содержания христианской веры в систему идей. По этой причине общий характер такой системы не мог быть иным, чем христианским: вымещение человеческой сущности в мир, отчуждение ее от самой себя. Случилось так, что Августин снова подошел к той единственной точке, где следует искать сущность мира, и снова нашел здесь нечто чужое. В бытии самого человека пытается он отыскать источник всяческой истины; внутренние переживания души он объявляет фундаментом познания. Но туда, где он искал, христианское вероучение вложило внечеловеческое содержание. Поэтому в верном месте он находит не тех существ.

За этим следуют столетние усилия человеческого мышления, направленные лишь на то, чтобы всеми силами человеческого духа доказать одно: содержание этого духа надлежит искать не в нем самом, а там, куда его переместила христианская вера. Движение мыслей, выросшее из этих усилий, называется схоластикой. В настоящем контексте все изощренности схоластов не представляют для нас интереса. Ибо это идейное движение ни в малейшей степени не означает развития в том направлении, в котором находится познание личного Я.

\*

О том, насколько плотной была завеса тумана, которым христианство заволокло человеческое самопознание, нагляднее всего говорит тот факт, что западный дух отныне стал вообще неспособным совершить хотя бы один самостоятельный шаг на пути к этому самопознанию. Он нуждался во внешнем побуждении. В недрах души он не мог найти того, что так долго искал во внешнем мире. Однако ему доказали: этот внешний мир устроен вовсе не таким образом, чтобы в нем возможно было бы найти сущность, которую он искал. Это случилось с расцветом естественных наук в XVI столетии. До тех пор, пока человек обладал лишь несовершенными представлениями об устройстве природных процессов, во внешнем мире оставалось место для божественных существ и действия некой персональной божественной воли. Но когда Коперники Кеплер составили естественную картину мира, для христианской уже не оставалось места. А когда Галилей заложил фундамент объяснения природных процессов законами природы, вера в божественные законы пошатнулась.

Теперь поиски высшей для человека сущности, вытесненной из внешнего мира, пришлось направить по новому пути.

Философские выводы из предпосылок Коперника, Кеплера и Галилея сделал Бэкон Веру-ламский. Его заслуги перед западным мировоззрением, по существу, только негативны. Он энергично призывал к свободному и непредвзятому рассмотрению действительности, жизни. Каким бы банальным ни казалось это требование, нельзя отрицать, что западная мысль веками серьезно грешила против него. К действительно существующим вещам относится и собственное Я человека. А разве не выглядит почти так, будто в природе человека заложена неспособность подойти к этому Я непредвзято? Только развитие совершенно непредвзятого чувства, направленного непосредственно на действительное, может привести к самопознанию. Путь познания природы есть в то же время путь познания Я.

\*

И вот в развитии западной мысли выступили два течения, которые на различных путях устремились к новым познавательным целям, ставших благодаря естественным наукам необходимыми. Одно из них восходит к Якобу Бёме, другое — к Рене Декарту.

Якоб Бёме и Декарт уже не находились под очарованием схоластики. Первый понял, что во Вселенной нигде нет места для неба; оттого он и стал мистиком. Он ищет небо во внутреннем мире человека. Другому открылось, что привязанность схоластов к христианскому учению была лишь делом выработанной в веках привычки к такого рода представлениям. Поэтому он счел необходимым прежде всего усомниться в этих привычных представлениях и искать иной способ познания, позволяющий человеку прийти к такому знанию, достоверность которого он бы утверждал не по привычке, а был бы в состоянии в любой момент поручиться за нее силами собственного духа.

Таковы первые устойчивые шаги, делаемые как у Бёме, так и у Декарта, человеческим **Я** на пути самопознания. И всё-таки оба философа в своих дальнейших рассуждениях оказались под властью старых предрассудков. Выше уже отмечалось, что Якоб Бёме имеет определенное духовное родство с неоплатониками. Его познание — это погружение в собственный внутренний мир. Но в этом внутреннем мире навстречу ему выступает не **Я** человека, а снова лишь христианский Бог. Он замечает, что то, чего жаждет взыскующий познания человек, находится в собственной душе. Оттуда идет исполнение заветнейших человеческих желаний. Однако Бёме не постигает, что, развивая свои познавательные силы, **Я** и само способно удовлетворить собственные требования. Скорее, он склоняется к тому, что на пути познания, ведущем в душу, он в самом деле обретает Бога, которого христианство искало на ложном пути. Вместо самопознания Якоб Бёме ищет соединения с Богом, вместо жизни с сокровищами собственного внутреннего мира — жизни в Боге.

Очевидно, что от знания или незнания человеком самого себя зависят и его мысли о собственных поступках и нравственной жизни.

Ведь сфера нравственного возводится на своего рода верхний этаж над чисто природными процессами. Христианская вера, которая уже в природных процессах видит истечение божественной воли, будет тем более искать эту волю в нравственном. В христианской этике яснее, чем где бы то ни было, прослеживается ложность такого мировоззрения. Какую бы неслыханную софистику ни применяла в этой области теология, все равно здесь остаются вопросы, обнаруживающие довольно явные противоречия с точки зрения самого христианства. Если допускается такое Первосущество, как христианский Бог, то остается непонятным, как может мир поступков разделяться на два царства: добра и зла. Ибо все поступки должны были бы происходить из Первосущества и, следовательно, иметь однородный характер, обусловленный их происхождением. А именно: им надлежало бы быть божественными. Точно так же невозможно на основе этого учения объяснить человеческую ответственность. Ведь человек управляется божественной волей. Он может, следовательно, лишь предоставлять себя этой последней, лишь давать через себя случаться тому, что вершит Бог.

То, что произошло в сфере учения о познании, в точности осуществилось и во взглядах на нравственность. Человек уступил своей склонности вырывать из себя с корнем собственную самость и изображать ее как нечто чуждое себе. И подобно тому как в области познания Первосущество, считающемуся внечеловеческим, не могло быть сообщено иное содержание, чем почерпнутое из собственного внутреннего мира, так в этом Существо не могли быть найдены и иные нравственные намерения и мотивы, кроме собственно человеческих. Свершение, в необходимости которого человек в глубине души был убежден, он рассматривал как повеленное мировым Первосуществом. Таким образом в этической сфере создали двойственность. Самости, которую несли в себе и исходя из которой должны были действовать, противопоставили собственное содержание как нечто нравственно-определяющее. Вследствие этого и могли возникнуть нравственные требования. **Я** человека не смело следовать самому себе, оно должно было следовать чему-то чуждому. Самоотчуждению в сфере познания соответствует самоотверженность поступков в сфере морали. Когда **Я** следует чему-то чуждому, совершаются добрые поступки, а когда самому себе — дурные. Источник зла христианство видит в себялюбии. Этого никогда не могло бы произойти, если бы человек осознал, что содержание всего нравственного черпается лишь из собственного **Я**. Итог христианской этики можно выразить одной фразой: если человек сознает, что способен следовать лишь заповедям собственного существа, значит, он зол; если эта истина ему неведома и он устанавливает или позволяет установить над собой свои собственные заповеди как чужие, чтобы действовать сообразно им, то он добр.

Пожалуй, совершеннее всего проведена эта этика самоотверженности в книге XIV века «Немецкая теология». Автор нам неизвестен. В своем самоотчуждении он зашел так далеко, что позаботился о том, чтобы имя его не дошло до потомков. В книге говорится: «Ничто не является истинно сущим и не имеет сущности, разве как в Совершенном, — но остается лишь случаем, глянец и блеском, каковой отнюдь не есть сущее, равно как не имеет сущности, иначе, как в огне, изливающим всякий блеск, либо в солнце, либо в самом свете. Писание говорит, а с ним вера и истина: грех состоит не в чем ином, как в том, что

тварь отвернулась от непревратного добра и обратилась ко всему превратному, иначе: что она от Совершенного обратилась к раздельному и несовершенному, более же всего к самой себе. Теперь слушай. Ежели тварь возомнит себя имеющей толику благого, будь то сущность, жизнь, знание, ведение, сила, — словом, того, что следует назвать благом, и будто она сделалась всем этим, или оно само стало ей причастно, или принадлежит ей, или в нее вошло, — коль скоро такое случится, то вот она уже и отпала. Что Дьявол сделал иного и в чем было его падение и отступничество, как не в том, что он возомнил, будто и сам сделался чем-то или что-либо стало ему причастно или ему принадлежит? Такое его мнение, равно как произносимое им: Я, Мне, Меня, Мое — вот это и стало его отступничеством и падением. И так продолжается по сей день. Ибо все то, что люди почитают за благо и называют благом, не принадлежит никому, кроме вечного и истинного Бога, и есть не что, как Бог; и кто приписывает это себе, тот творит несправедливость и идет против Бога»<sup>11</sup>. С переменой, внесенной Якобом Бёме в отношении человека к Богу, связано также изменение взглядов на нравственное по сравнению со старыми христианскими представлениями. Бог хотя и продолжает действовать как нечто высшее в человеческом Я, побуждая его к добру, однако действует он именно в этом Я, а не на него извне. Тем самым имеет место перенос источника нравственных поступков во внутренний мир. Прочее христианство требовало лишь внешнего соблюдения божественной воли. У Якоба Бёме ранее разделенные сущности — реально личностное и обожествленное — выступают в живой взаимосвязи. Поэтому, несмотря на перемещение источника нравственности внутрь человека, еще сильнее подчеркивается этический принцип самоотверженности. Если Бог рассматривается как внешняя сила, то собственно действующим оказывается человеческое Я. Оно действует либо в согласии с Богом, либо наперекор Ему. Если же Бог переносится во внутренний мир человека, то действует не сам человек, а Бог в нем. Бог изживает себя непосредственно в человеческой жизни. Человек отказывается от собственной жизни и становится членом жизни божественной. Он чувствует себя в Боге, Бога в себе, он срастается с Первосуществом, он становится его органом.

Таким образом, в этой немецкой мистике человек добился участия в божественной жизни ценой полнейшего погашения своей личности, своего Я. Ни Якоб Бёме, ни его единомышленники-мистики не ощущали этой утраты. Напротив: сознавая непосредственную причастность к божественной жизни, ощущая себя частицами божественного организма, они испытывали нечто особо возвышенное. Ведь ни один организм не может существовать без своих членов. Поэтому мистик считал себя необходимой частью мирового целого, существом, без которого не может обойтись Бог. — Ангел Силезский, мистик, ощущающий в том же духе, что и Якоб Бёме, говорит об этом в прекрасных строках:

Аз вею, что без меня и Бог почиет вскоре,  
Умру — испустит Дух и Он в смертельном горе.  
И далее:  
Бог без меня создать не может и букашку,  
Едва попробует — и совершит промашку<sup>12</sup>.

Здесь человеческое Я энергичнейшим образом отстаивает свое право в противовес своему образу, перемещенному во внешний мир. Хотя мнимому Первосуществому и тут не говорится, что оно есть собственная человеческая сущность, поставленная человеком перед самим собой, но последняя делается хранителем божественной первопричины.

Сильно выраженное ощущение того, что человек в развитии своего мышления довел себя до ложного отношения к миру, мы находим у Декарта. Поэтому он поначалу противопоставил сомнение всему, что вышло из этого развития. Только сомневаясь во всем, что столетиями утверждалось как истины, можно, считал он, добиться необходимой беспристрастности для новой исходной точки. Вполне естественным было, что это сомнение подвело Декарта к человеческому Я. Ибо чем больше человек воспринимает все остальное как искомое, тем интенсивнее он ощущает свою собственную ищущую личность. И если он говорит себе: быть может, Я заблудился на тропах бытия, то ему лишь с большей ясностью указывается на него же самого, заблудшего. «Cogito, ergo sum» (мыслю, следовательно, существую) Декарта и есть такое указание. Декарт, впрочем, идет еще дальше. Он сознает, что способ познания человеком самого себя должен быть образцом для всего остального познания, к которому он стремится. Самые важные качества самопознания для Декарта — ясность и отчетливость. Поэтому он требует того же и от всех остальных видов познания. Единственно достоверным считается лишь то, что человек сознает столь же ясно и отчетливо, как свое собственное бытие.

Тем самым, по крайней мере в одном отношении, признано абсолютно центральное положение Я в мировом целом: в отношении метода познания. Человек ориентирует «как» своего миропознания на «как» своего самопознания и не задается больше вопросом о некоем внешнем существе, чтобы оправдать это «как». Человек хочет мыслить не по предписаниям Бога, а по собственному установлению. Отныне в отношении «как» человек извлекает силу своей мудрости из себя самого.

По направлению к «что» Декарт не сделал подобного шага. Он стал развивать представления о

мире и, следуя указанному выше принципу познания, обследовал свой внутренний мир в поисках таковых. Там он обнаружил представление о Боге. Разумеется, это было не больше чем представление о человеческом **Я**. Этого Декарт не осознал. Он заблуждался, потому что идея о Боге как о всесовершеннейшем Существе привела его мышление на совершенно ложный путь. Одно свойство, свойство величайшего совершенства, затмило Декарту все прочие свойства центрального Существа. Он говорил себе: представление о некоем всео-вершеннейшем Существе человек, будучи сам несовершенным, не может черпать из самого себя, следовательно, оно может прийти лишь извне, от самого всесовершеннейшего Существа. Значит, это всесовершеннейшее Существо есть. Если бы Декарт исследовал истинное содержание представления о Боге, то обнаружил бы, что оно абсолютно идентично представлению о **Я** и что совершенство — лишь мысленное увеличение этого содержания. В содержании, к примеру, шара из слоновой кости не изменится ничего существенного, если представить его себе бесконечно большим. Точно так же не станет чем-то иным от подобного увеличения и представление о **Я**.

Приведенное Декартом доказательство бытия Божьего есть, таким образом, снова не что иное, как пересказ все той же человеческой потребности поставить в основу мира свое **Я**, превратив его при этом во внечеловеческую сущность. Однако здесь-то и видимо со всей отчетливостью, что человек не может найти для этого внечеловеческого Первосущества свойственного ему самому содержания, он способен наделить его лишь содержанием своего представления о **Я** в слегка измененном виде.

\*

На пути, который должен вести к овладению представлением о **Я**, Спиноза сделал, скорее, шаг назад, нежели вперед. Ибо у Спинозы отсутствует какое-либо чувство единственного в своем роде положения человеческого **Я**. Для него поток мировых процессов исчерпывается системой природных закономерностей так же, как для христианских философов — системой актов божественной воли. И здесь и там человеческое **Я** — лишь часть этой системы. Для христианина человек находится в Божьей власти, для Спинозы — во власти естественного мирового свершения. Христианский Бог приобрел у Спинозы иной характер. Философ, сформировавшийся во времена расцвета естественнонаучных представлений, не может признать Бога, правящего миром по своему произволу, он признает лишь Первосущество, существующее постольку, поскольку его бытие является обусловленной им самой необходимостью, и направляющее ход мировых процессов согласно неизменным законам, которые вытекают из его собственной, абсолютно необходимой сущности. Спиноза и не осознает, что образ, в коем человеку рисуется эта необходимость, последний заимствует из своего собственного содержания. По этой же причине и нравственный идеал Спинозы становится безличным, неиндивидуальным. Ведь его предпосылки не позволяют ему увидеть идеал в совершенствовании **Я**, в развитии собственных сил человека. Он видится ему в насыщении **Я** божественным мировым содержанием, в высочайшем познании объективного Бога. Цель человеческих устремлений для него — растворение в этом Боге.

Путь, проложенный Декартом — познание мира, исходящее из **Я**, — продолжили философы Нового времени. По крайней мере, им удалось преодолеть христианско-теологический метод с его неверием в силу человеческого **Я** как органа познания. Было признано одно: что **Я** само должно найти высшую сущность. Однако отсюда, конечно, еще далеко до другого пункта: до понимания того, что заключенное в **Я** содержание — тоже высшая сущность.

Менее проникновенно, чем Декарт, приступили английские философы Локк и Юм к исследованию путей, избираемых человеческим **Я** в поисках осмысления себя и мира. Им обоим недоставало прежде всего здорового, свободного взгляда на внутренний мир человека. Поэтому они не могли иметь никакого представления об огромной разнице между познанием внешних вещей и познанием человеческого **Я**. Всё, что они говорят, относится лишь к получению знаний внешних. Локк совершенно упускает из виду, что, разясняя себе внешние предметы, человек освещает их светом, струящимся из его собственной души. Оттого он и полагает, что всякое познание происходит из опыта. Но что такое опыт? Галилей видит раскачивающуюся церковную лампаду. Она приводит его к открытию законов, по которым раскачивается некое тело. Он узнал двойное: во-первых, внешние процессы через свои органы чувств, во-вторых, из себя самого представление о законе, разясняющем эти процессы, делающем их понятными. Разумеется, и то и другое можно назвать опытом. Однако именно в этом случае упускается из виду разница между обеими частями познавательного процесса. Существо, которое не было бы способно черпать из содержания своей сущности, простояло бы перед качающейся лампадой целую вечность, и чувственное восприятие никогда бы не дополнилось понятийным законом. Локк и все, кто мыслит подобно ему, заблуждаются в одном пункте, именно относительно способа, каким к нам подступают содержания познания. Они просто возникают на горизонте нашего сознания. Их появление и образует опыт. Но необходимо признать, что содержание законов опыта прибавляется к опыту самим **Я**. У Юма обнаруживается двойное. Во-первых, то, что этот муж, как уже отмечено, не понимает природу **Я** и оттого, подобно Локку, выводит содержание законов из опыта, как Локк. Во-вторых, то, что это

оторванное от **Я** содержание полностью теряется в неопределенности, повисая в воздухе без опоры и основания. Юм приходит к выводу, что внешний опыт передает лишь бессвязные процессы, не добавляя в придачу к ним связующих их законов. Поскольку Юму ничего не известно о сущности **Я**, он не может вывести из него и обоснования для такой связи. Поэтому он выводит её из самого неопределенного, что только можно себе представить, — из привычки. Человек видит, что за одним определенным процессом всегда следует другой, вслед за падением камня в том месте, где он упал, образуется вмятина. Следовательно, человек привыкает мыслить такие процессы в определенной связи. Всякое познание теряет свой смысл, если исходить из подобных предпосылок. Связь процессов с их законами приобретает чисто случайный характер.

\*

Человека, полностью осознавшего творческую сущность **Я**, мы видим в Джордже Беркли. Он имел отчетливое представление о собственной деятельности **Я** при осуществлении всякого познания. Когда **Я** вижу какой-то предмет, говорил он себе, **Я** уже активен. **Я** творю себе свое восприятие. Предмет восприятия оставался бы всегда вне моего сознания, он не существовал бы для меня, если бы **Я** своей деятельностью постоянно не оживлял его мертвое бытие. Только эту свою оживляющую деятельность и воспринимаю я, а не то, что, в качестве мертвого предмета, объективно предшествует ей. Куда бы **Я** ни направлял взор в сфере своего сознания, всюду **Я** вижу себя самого деятельным, созидающим. В мышлении Беркли **Я** получает универсальную жизнь. Что знаю **Я** о бытии вещей, если **Я** не представляю это бытие?

Для Беркли мир состоит из творящих духов, которые образуют мир из самих себя. Но на этой ступени познания и у него вновь всплыл старый предрассудок. Хотя он и позволяет **Я** творить себе свой мир, в то же время он лишает его силы творить, исходя из самого себя. Оно вновь должно подставлять на свое место представление о Боге. Созидающий принцип в **Я** — Бог, в том числе и у Беркли.

Одно показывает нам этот философ: кто действительно погрузился в сущность созидающего **Я**, тот больше не выйдет из него к некоему внешнему существу, разве что насильственным образом. Как раз насильственно и действует Беркли. Он без всякой на то необходимости возводит творчество **Я** к Богу. Прежние философы лишали **Я** его содержания и таким образом получали таковое для своего Бога. Беркли этого не делает. Поэтому он не способен ни на что другое, как поставить рядом с творящими духами еще одного, особенного, который, в сущности, совершенно однороден с первыми, а значит, пожалуй, и излишен.

Еще заметнее это у немецкого философа Лейбница. И ему открылось нечто из творческой деятельности **Я**. Со всей отчетливостью прослеживал он объем этой деятельности и видел её внутреннюю замкнутость, её самодостаточность. Поэтому **Я** стало для него миром в себе, монадой. И все, что обладает бытием, обладает им лишь потому, что дает себе самому законченное содержание. Существуют лишь монады то есть, из себя и в себе творящие существа. Отдельные миры, существующие сами по себе и не зависящие ни от чего, кроме самих себя. Существуют миры, а не мир. Каждый человек — это мир, отдельная монада для себя. И если эти миры всё же соответствуют друг другу, если они знают друг о друге и мыслят про себя содержания своего знания, то лишь в силу существования некоего заранее предначертанного соответствия (предопределенной гармонии). Мир как раз устроен так, что одна монада творит из себя то, что соответствует деятельности в другой монаде. Для достижения этого соответствия Лейбниц естественно, снова нуждается всё в том же Боге. Он понял, что внутри него действует и творит **Я**, что оно само дает себе свое содержание; но не заметил, что оно само еще и связывает это содержание с остальным содержанием мира. Оттого он и не избавился от представления о Боге. Он осознал только одно из двух требований гётевского тезиса: «Если **Я** знаю свое отношение к себе самому и к внешнему миру, то **Я** называю это истиной».

Совершенно определенный отпечаток являет это развитие европейской мысли. Лучшее из того, что может познать человек, он должен черпать из самого себя. Он действительно занимается самопознанием. Но он все снова и снова испытывает страх перед мыслью признать сотворенное им самим в качестве такового. Он чувствует себя слишком слабым, чтобы нести мир. Оттого он взваливает это бремя на другого. А цели, которые он сам себе ставит, потеряли бы для него свое значение, если бы он признался себе в их происхождении. Поэтому он обременяет их силами, которые, как ему кажется, воспринимаются им извне. Человек славит свое детище, не желая признать свое отцовство.

\*

Несмотря на противоположные течения, человеческое самопознание неуклонно прогрессировало. Кант застал его в точке, где оно стало представлять опасность для всякой веры в потустороннее. Постигание природы человеческого познания поколебало убедительную силу всех доказательств, которые выдвигались для поддержания такой веры. Постепенно складывалось представление об истинном познании, и это помогало разглядеть надуманность, вымученность иллюзорных идей,

долженствующих дать разъяснения относительно вземных сил. Такой набожный, благочестивый человек, как Кант, мог опасаться, что дальнейшее движение по этому пути приведет к распаду всякой веры. Его глубокому религиозному чувству это должно было казаться большим несчастьем, предстоящим человечеству. Из страха перед разрушением религиозных представлений у него возникла потребность основательно расследовать однажды, как обстоит дело с отношением человеческого познания к предметам веры. Как возможно познание и на что оно может распространяться? Такой вопрос поставил себе Кант, веероятно с самого начала надеясь получить из своего ответа одну из прочнейших опор для веры.

Двойное воспринял Кант от своих предшественников. Во-первых, то, что существуют неоспоримые познания. Таковыми представлялись ему истины чистой математики и общие положения логики и физики. С другой стороны, опираясь на Юма, он утверждал, что опыт не может дать безусловно достоверных истин. Опыт учит лишь, что мы столько-то раз наблюдали те или иные взаимосвязи; а необходимы ли эти взаимосвязи, опытным путем не определить. Если — что несомненно — существуют необходимые истины и они не могут происходить из опыта, то откуда же они происходят? Они должны присутствовать в человеческой душе до опыта. Значит, нужно разобраться, какие познания происходят из опыта, а какие из этого источника познания почерпнуть нельзя. Опыт осуществляется через то, что **Я** получаю впечатления. Эти впечатления даны ощущениями. Содержание этих ощущений невозможно получить иначе, чем через опыт. Но такие ощущения, как свет, цвет, звук, теплота, твердость и тому подобное, обнаруживали бы хаотичный беспорядок, не будь они приведены в определенные взаимоотношения. Только в них содержания ощущений составляют предметы опыта. Предмет складывается из совокупности содержания наших ощущений, упорядоченных определенным образом. По Канту, упорядочиванием содержания ощущений в совокупность занимается человеческая душа. В ней есть определенные принципы, благодаря которым множественность ощущений слагается в предметные единства. Такие принципы — пространство, время и виды связи, как, например, по причине и следствию. Мне дается содержание ощущений, а не их пространственная рядоположность или временная последовательность. Последние привносятся человеком. Так же дается одно содержание ощущения и другое, но не то, что одно является причиной другого. Таковой делает его лишь рассудок. Итак, в человеческой душе изначально присутствуют способы взаимосвязи содержания ощущений. Следовательно, если содержание ощущений мы получаем только посредством опыта, то устанавливать законы связи этих содержаний мы можем еще до всякого опыта. Ибо эти законы присутствуют в нашей душе. — Таким образом, мы обладаем всеми необходимыми познаниями. Однако они относятся не к некоему содержанию, а к способу взаимосвязи содержаний. Поэтому из законов, свойственных человеческой душе, мы, по мнению Канта, никогда не сможем почерпнуть содержательные познания. Содержание должно прийти из опыта. Но предметы веры в потустороннее никогда не станут предметами опыта. А значит, их нельзя постичь посредством наших необходимых познаний. Мы обладаем опытным знанием и другим, необходимым, свободным от опыта знанием о том, как могут быть связаны содержания опыта. Но знаний, выходящих за пределы опыта, у нас нет. Окружающий нас мир предметов таков, каким он должен быть согласно лежащим заведомо готовыми в нашей душе законам связей. Каков он помимо этих законов, «в себе», мы не знаем. Мир, к которому относится наше знание, есть не мир «в себе», а некое явление для нас. При непредвзятом подходе сами собой напрашиваются возражения против кантовских рассуждений. Принципиальная разница между частностями (содержания ощущений) и способом их взаимосвязи в отношении познания совсем не та, какой ее допускает Кант. Если первое и преподносится нам извне, а второе исходит из нас самих, все же оба эти элемента познания образуют нераздельное единство. Лишь абстрагирующий рассудок может отделять свет, теплоту, твердость и т. д. от пространственного расположения, причинной связи и т. д. В действительности же они в каждом отдельном предмете являют свою необходимую сопринадлежность друг другу. Неверно также называть один элемент содержанием, а другой — всего лишь связующим принципом. На деле познание того, что нечто является причиной чего-то еще, так же содержательно, как и то, что это нечто — желтое. Если предмет состоит из двух элементов, из коих один дается извне, а другой — изнутри, то отсюда следует, что для познания опосредованно выступает с двух сторон то, что взаимосвязано по самой вещи. Во все то, что мы имеем дело с двумя различными, искусственно связанными друг с другом вещами. — Таким образом, только насильственным разделением единого может Кант обосновать свой взгляд. Нагляднее всего проявляется сопринадлежность этих двух элементов при познании человеческого **Я**. Здесь один элемент не приходит извне, а другой — изнутри; изнутри идут и тот и другой. И оба эти элемента суть не просто одно содержание — оно еще и совершенно равнозначно.

Что для Канта было важнее всего, что больше как заветное желание, чем непредвзятое наблюдение действительных сущностей направляло его мысли, так это спасение учений, относящихся к потустороннему. Знания, долгое время служившие опорой для этих учений, прогнили. Канту казалось, он сумел показать, что подобное доказательство вообще не подобает познанию, так как последнее

зависит от опыта, а предметы веры в потустороннее не могут стать предметами опыта. Кант считал, что тем самым он создал некую свободную область, в которой познание не выступает ему помехой на пути, когда он основывает в ней веру в потусторонний мир. И он требует, чтобы опорой нравственной жизни стала вера в потусторонний мир. Из области, откуда к нам не приходит знание, доносится деспотический голос категорического императива, требующий от нас, чтобы мы творили добро. А для установления царства морали мы нуждаемся как раз во всем том, о чем знание не может сказать ничего. Кант думал, что достиг желаемого: «Итак, мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»<sup>13</sup>

\*

Иоганн Готтлиб Фихте — великий философ развития западной мысли, непосредственным образом взыскующий познания человеческого самосознания. Характерным для него является то, что он подходит к этому познанию без всякой предпосылки, совершенно непредвзятым образом. Он ясно и остро осознает, что нигде в мире невозможно обнаружить сущность, из которой могло бы быть выведено **Я**. Оно может поэтому быть выведено только из самого себя. Нигде нельзя обнаружить силу, из которой проистекает бытие **Я**. Всё, в чем нуждается **Я**, оно может приобрести лишь из самого себя. Оно не просто посредством самонаблюдения получает объяснение своей собственной сущности; сначала оно безусловным, беспредпосылочным действием полагает эту сущность в самое себя. «**Я** полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самополаганию. И наоборот, **Я** есть, и оно полагает свое бытие благодаря только своему бытию. — Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и потому **Я** есть выражение некоторого дела-действия»<sup>14</sup>. Нисколько не смущаясь тем обстоятельством, что прежние философы перемещали описываемую им сущность вне человека, Фихте рассматривает **Я** наивно. Оттого **Я** естественным образом оказывается для него высшей сущностью. «То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть **Я** как абсолютный субъект. Поскольку оно полагает себя, оно есть; и, поэтому, **Я** для **Я** безусловно и необходимо. Что не существует для себя самого, не есть **Я**... Приходится сталкиваться с вопросом — что такое был **Я** до того, как пришел к самосознанию? Естественный ответ на это таков: **Я** не был ничем, так как **Я** не был **Я**... Полагать самого себя и быть — утверждения, применительно к **Я** совершенно одинаковые»<sup>15</sup>. Законченная совершенная ясность относительно собственного **Я**, безоговорочное прояснение индивидуальной человеческой сущности знаменуют тем самым начало человеческого мышления. Результатом этого должно стать то, что отсюда человек отправляется на завоевание мира. Второе из названных выше гетевских требований: познание моего отношения к миру — примыкает к первому: познанию отношения **Я** к самому себе. Об этих двух отношениях, а вовсе не о выведении мира из некоего Первосущества и будет идти речь в основанной на самопознании философии Фихте. Могут спросить: значит ли это, что человек должен ставить свою собственную сущность на место Первосущества, в которое он перемещает начало мира? Может ли вообще человек сделать себя отправной точкой мира? В ответ на это следует подчеркнуть, что вопрос о начале мира проистекает из некой более низшей сферы. В ходе процессов, данных нам действительностью, мы подыскиваем к событиям причины, к причинам вновь другие причины и т. д. Мы расширяем понятие причинности. Мы ищем последнюю причину мира вообще. Таким вот образом понятие первого, абсолютного, необходимого в силу себя самого Первосущества сливается для нас с идеей мировой причины. Но это лишь понятийная конструкция. И если человек выставляет подобные конструкции, то они вовсе не обязательно должны быть оправданными. Понятие летающего дракона также никак не оправдано. Фихте исходит из **Я** как Первосущества и достигает идей, являющих отношение этого Первосущества к прочему миру непосредственно, а не в виде причинно-следственной связи. Исходя из **Я**, он силится получить идеи, необходимые для постижения прочего мира. Кто не хочет заблуждаться относительно природы того, что можно назвать знанием или познанием, не может поступить иначе. Всё, что человек в состоянии сказать о сущности вещей, заимствовано из переживаний его внутреннего мира. «Человек никогда не понимает, насколько он антропоморфичен» (Гёте). В объяснении таких простейших явлений, как, например, столкновение двух тел, лежит антропоморфизм. Суждение «одно тело сталкивается с другим» уже антропоморфично. Ибо если мы не желаем ограничиваться тем, что говорит о процессе чувственное восприятие, нам следует перенести на него переживание, получаемое нашим телом, когда оно приводит в движение какое-то тело из внешнего мира. Мы переносим наше переживание столкновения на внешний процесс и говорим о столкновении также и в том случае, когда видим, как один шар подкатывается к другому и тот начинает катиться. Ибо наблюдать мы можем только движение обоих шаров, столкновение мы домысливаем по типу собственных переживаний. Любые объяснения из области физики суть антропоморфизмы, очеловечивание природы. Но из этого, разумеется, не следует, как это столь часто заключают, будто эти объяснения не имеют никакого объективного значения для вещей. Часть объективного содержания вещей как раз и выявляется, когда мы освещаем их светом, воспринимаемым нами внутри себя.

Кто в смысле Фихте полностью основывает сущность **Я** на самом **Я**, тот обнаруживает в нем и единственный источник нравственных поступков. **Я** может искать согласия не с каким-либо другим существом, а только с самим собой Оно не допускает определяющих его предписаний со стороны, а задает их себе само. Поступай исходя из принципа, что ценность твоего поступка может рассматриваться тобой как наибольшая, — приблизительно так следовало бы сформулировать главный тезис фихтевской этики. «Существенная особенность **Я**, то, чем оно отличается от всего, что не есть оно, состоит в стремлении к самостоятельности ради самостоятельности; это стремление и есть то, что подразумевается, когда **Я** мыслится само по себе, безо всякой связи с чем-нибудь, что не есть оно»<sup>16</sup>. Итак, поступок занимает тем более высокое место на нравственной шкале ценностей, чем чище он проистекает из самостоятельности и самоопределения **Я**.

В более поздние годы жизни Фихте снова превратил свое самостоятельное, абсолютное **Я** обратно во внешнего Бога, принеся тем самым действительное самопознание, где им были сделаны столь важные шаги, в жертву самоотчуждению, происходящему из человеческой слабости. Оттого для развития этого самопознания последние сочинения Фихте лишены значения.

Напротив, важными для этого развития являются философские труды Шиллера. Если Фихте говорил об основывающейся на себе самостоятельности **Я** как общей философской истине, то Шиллеру было значительно интереснее ответить на вопрос: как отдельному **Я** конкретного человеческого индивидуума проявить эту самостоятельность наилучшим образом? — Кант в качестве предпосылки нравственного поступка настоятельно требовал подавления желаний. Человек должен совершать не то, что доставляет ему удовольствие, а то, чего требует от него категорический императив. Поступок, по его мнению, оказывается тем более моральным, чем сильнее из чистого уважения к строгому закону морали подавляется чувство удовольствия при его совершении. В этом требовании Шиллер усматривает что-то унижительное для человеческого достоинства. Разве человек в своем стремлении к удовольствию и впрямь столь низкое существо, что, желая быть добродетельным, он должен прежде исключить свою низшую природу? Шиллер осуждает такое унижение человека в ксении:

Ближним служу охотно, но — увы! — имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?<sup>17</sup>

Нет, говорит Шиллер, человеческие инстинкты способны быть настолько облагорожены, что совершать добро причиняет радость. Строгое долженствование преобразуется у благородного человека в свободное желание. И в моральном отношении намного выше тот человек, который поступает нравственно из удовольствия, чем тот, кто должен совершить над собой насилие, прежде чем подчиниться категорическому императиву.

Этот взгляд Шиллер изложил в своих «Письмах об эстетическом воспитании человеческого рода». Ему является образ свободной индивидуальности, которая может спокойно предаваться своим эгоистическим влечениям, ибо влечения эти сами по себе добиваются того, что несвободная, неблагородная личность может совершить лишь при подавлении собственных потребностей. Человек, поясняет Шиллер, может быть несвободным в двояком отношении. Во-первых, если он в состоянии следовать только своим слепым, подчиненным инстинктам. Тогда его действия носят вынужденный характер. Он понуждаем влечениями; он несвободен. Во-вторых, несвободен в своих действиях и тот человек, который следует лишь своему разуму. Ибо принципы поведения разум устанавливает по правилам логики. Человек, следующий одному лишь разуму, действует несвободно, так как подчиняется логической необходимости. Свободно из самого себя поступает лишь тот, у кого разумное так срослось с его индивидуальностью, так вошло ему в плоть и кровь, что он с величайшей радостью совершает то, что стоящий на более низкой нравственной ступени может исполнить лишь путем крайнего самоотчуждения и сильнейшего принуждения.

Путь, на который вступил Фихте, хотел продолжить Фридрих Иозеф Шеллинг. Отправной точкой для него стало непредвзятое познание **Я**, достигнутое его предшественником. **Я** было познано как сущность, которая черпает свое бытие из самой себя. Ближайшей задачей было привести в связь с этим основанным на самом себе **Я** природу. Очевидно: если **Я** не переносит действительную, высшую сущность вещей снова во внешний мир, значит, надо показать, что оно из самого себя творит и то, что мы называем законами природы. Таким образом, строение природы должно быть вовне, в пространстве, материальной системой того, что **Я** духовным образом творит внутри себя. «Природа должна быть видимым духом, дух — невидимой природой. Следовательно, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас должна разрешаться проблема, как возможна природа вне нас»<sup>18</sup>. «Внешний мир лежит перед нами раскрытым для того, чтобы мы могли в нем вновь найти историю нашего духа»<sup>19</sup>.

Шеллинг, таким образом, остро освещает процесс, который философы в течение столь долгого времени истолковывали неверно. Он показывает, что объяснительный свет, падающий на все мировые процессы, должен струиться из одной сущности, что **Я** во всяком свершении может познать одну сущность. Но он уже не располагает эту сущность вне **Я**; он видит её в самом **Я**. Наконец-то **Я** чувствует

себя достаточно сильным, чтобы оживлять содержание мировых явлений из себя самого. Здесь нет надобности входить в содержание способа, каковым Шеллинг изображает природу как некое материальное оформление **Я**. Важно показать, каким образом **Я** вновь отвоевывает себе ту власть, которую в ходе развития западной мысли оно уступило порожденному им самим творению. Поэтому прочие произведения Шеллинга могут в этом отношении также быть оставлены без внимания. К затронутому вопросу они в состоянии прибавить самое большее отдельные детали. — Шеллинг, как и Фихте, снова отклоняется от ясного самопознания и пытается в дальнейшем вывести проистекающие из **Я** вещи из иных существ. Поздние учения обоих мыслителей суть рецидивы воззрений, которые они полностью преодолели в более молодом возрасте.

\*

Дальнейшая смелая попытка объяснить мир в целом на основании заключенного в **Я** содержания — это философия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. То, что Фихте, правда, несравненным образом охарактеризовал как сущность человеческого **Я**, Гегель стремится со всех сторон исследовать и изложить в его полном содержании. Ибо и он видит эту сущность как подлинную первовещь, как «само-по-себе вещей». Только поступает он при этом своеобразно. Он лишает **Я** всего индивидуального, личного. Несмотря на то что **Я**, положенное Гегелем в основу мировых явлений, — настоящее, истинное **Я**, оно действует безлично, неиндивидуально, чуждым интимному, доверенному **Я** образом, почти как Бог. В такой неприступной, строго абстрактной форме Гегель разбирает в своей логике это «само-по-себе» мира, по его содержанию. Индивидуальнейшее мышление представляется здесь самым безличностным образом. Так, природа, по Гегелю, есть не что иное, как разложенное в пространстве и времени содержание **Я**: идеальное содержание в своем инобытии. «Природа есть отчужденный от себя дух»<sup>20</sup>. В индивидуальном человеческом духе безличное **Я** становится, сообразно гегелевской расстановке, личным. В самосознании эта **Я**-сущность есть не только в себе, но и для себя; дух обнаруживает, что высочайшее содержание мира есть его собственное содержание.

Поскольку Гегель прежде всего стремится постигнуть сущность **Я** как нечто безличное, то он обозначает его не как **Я**, а как идею. Но идея Гегеля есть не что иное, как освобожденное от всякого личного характера содержание человеческого **Я**. Это абстрагирование от всего личного ярче всего проявляется во взглядах Гегеля на духовную, нравственную жизнь. Право определять себе свое предназначение дано не личному, индивидуальному **Я** отдельного человека, но абстрагированному от него великому, объективному, безличному мировому **Я**, всеобщему мировому разуму, мировой идее. Этой абстракции, извлеченной из его собственной сущности, и должно подчиняться индивидуальное **Я**. В правовые, государственные, этические институты, в исторический процесс мировая идея вложила объективный дух. По сравнению с ним единичный дух оказывается неполноценным, случайным. Гегель не устает все снова и снова подчеркивать, что случайное единичное **Я** должно включаться во всеобщий порядок, в исторический ход духовного развития. Требования Гегеля — деспотия духа по отношению к носителю этого духа.

Здесь у Гегеля прослеживается странная остаточная форма старой веры в Бога и потусторонний мир. Все атрибуты, которыми некогда было наделено человеческое **Я**, ставшее внешним властителем мира, отброшены, остался лишь атрибут логической всеобщности. Гегелевская мировая идея есть человеческое **Я**, и учение Гегеля недвусмысленно признает это, ибо, достигнув вершины культуры, человек, согласно этому учению, чувствует свою полную тождественность с мировым **Я**. В искусстве, религии и философии человек пытается вместить всеобщее в свое обособленное бытие, отдельный дух проникается всеобщим мировым разумом. Гегель характеризует ход всемирной истории следующим образом: «Если мы бросим взгляд на судьбу всемирно-исторических личностей, то мы увидим, что они имели счастье быть делопроизводителями некоей цели, которая была ступенью в продвижении всеобщего духа. Можно назвать хитростью разума то, что он пользуется этими орудиями, ибо он заставляет их со всей яростью страсти осуществлять собственные цели, сам же при этом не только остается невредимым, но и производит самого себя. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Всемирная история представляет собой, таким образом, борьбу индивидуумов, и на этом особенном поприще все происходит совершенно естественным образом. Подобно тому как в животной природе целью и инстинктом отдельного существа является сохранение жизни, но все же и здесь преобладает разум, всеобщее, и отдельные существа погибают, так происходит это и в духовном мире. Страсти взаимно уничтожают друг друга; один лишь разум бодрствует, преследует свою цель и утверждает свою действительность»<sup>21</sup>. Но и Гегелю высочайшая ступень развития в формировании человека видится не в этом жертвоприношении частного индивидуума в пользу всеобщего мирового разума, а в полном взаимопроникновении обоих. В искусстве, религии и философии индивидуум действует так, что его действие одновременно оказывается содержанием всеобщего мирового разума. — За счет всеобщности, вкладываемой в это мировое **Я**, у Гегеля сохраняется подчинение отдельного человеческого **Я** мировому.

Конец этому подчинению попытался положить Людвиг Фейербах, в ярких словах описавший, как человек переносит сущность своего **Я** во внешний мир, чтобы в познании, повиновении и почитании противопоставить себя ему как некоему Богу. «Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его **Я**; религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов, открытое исповедание его тайн любви»<sup>22</sup>. Но и у Фейербаха идея этого **Я** еще не очищена от момента всеобщности. Всеобщее **Я** человека он ставит гораздо выше, чем индивидуальное, единичное **Я**. И хотя он как мыслитель не опредмечивает, подобно Гегелю, это всеобщее **Я** в некую в-себе-сущую мировую сущность, всё же в нравственном отношении он противопоставляет отдельному человеку всеобщее понятие родового человека и требует, чтобы отдельный человек преодолел границы своей индивидуальности.

\*

Лишь Макс Штирнер в своей вышедшей в 1844 году книге «Единственный и его достояние» выдвинул перед **Я** радикальное требование: осознать наконец, что все существа, поставленные им в ходе перемен над самим собой, суть плоть от его плоти и перенесены в качестве идолов во внешний мир. Всякий Бог, всякий общий мировой разум суть подобия **Я** и не имеют иных свойств, чем человеческое **Я**. Так же и понятие всеобщего **Я** вылущено из всецело индивидуального **Я** отдельного человека.

Штирнер призывает человека отбросить от себя всё общее и признаться себе в том, что он единичен. «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“?»<sup>23</sup> «**Я** — человек! **Я** не нуждаюсь в том, чтобы еще сделать из себя человека, ибо он уже во мне, как все мои качества»<sup>24</sup>. «Только **Я** — не простая абстракция, **Я** — всё и во всё... **Я** — не только простая идея; **Я** в то же время полон идей, **Я** — мир идей. Гегель осуждает Собственное, Мое... „Абсолютное мышление“ — это 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 принять в себя и поглотить...»<sup>25</sup> «Моей собственной мысль становится только тогда, когда **Я** могу её сделать своей рабой, но никогда не наоборот, когда она не может довести меня до фанатизма, сделать меня орудием своего осуществления»<sup>26</sup>. Все поставленные над **Я** существа в конце концов разбиваются вдребезги о познание того, что они лишь благодаря **Я** появились на свет. «В моем мышлении не мысль составляет начало, а потому **Я** — цель его, и весь процесс его — только процесс моего самонаслаждения»<sup>27</sup>.

В смысле Штирнера не следует мыслью или идеей определять единичное **Я**. Ибо идеи суть нечто общее, и единичный человек был бы такой дефиницией — по крайней мере логически — тотчас снова подчинен общему. Все прочие вещи в мире можно определять идеями, собственное же **Я** мы должны пережить в себе как единичное. Всё, что мысленно говорится о единичном человеке, не может вместить в себя его содержание, а может лишь указать на него. Говорят: смотри в себя, там есть нечто, перед чем всякое понятие, всякая идея слишком бедны, чтобы объять его во всем его олицетворенном изобилии. Оно, это нечто, рождает из себя идеи, само же обладает неиссякаемым внутренним источником, чье содержание бесконечно больше, чем всё, что оно производит. В одном возражении своим критикам Штирнер говорит: «Единственный — слово, а под словом надо ведь уметь еще нечто мыслить-, ведь слово должно иметь мыслесодержание. Но Единственный есть лишенное мысли слово, оно не имеет никакого мыслесодержания. Что же тогда есть его содержание, если это не мысль? Некто, кто не может повториться, кто, следовательно, не может быть выражен, ибо будь он в состоянии быть выраженным, действительно и полностью быть выраженным, то он повторился бы, уже в „выражении“... Лишь когда о Тебе ничего не высказано и Ты лишь назван, Ты признан как Ты. До тех пор, пока о Тебе говорится нечто, в Тебе признают лишь нечто (человека, духа, христианина и т. п.)»<sup>28</sup>. Таким образом, единичное **Я** — это то **Я**, которое есть все, что оно есть, лишь через самого себя, которое извлекает из самого себя содержание своего существования и непрерывно расширяет его, исходя из себя. — Это единичное **Я** не может признать никаких этических обязательств, если они возложены на него не им самим. «Что мне за дело — по-христиански ли **Я** думаю и поступаю? Человечно ли, либерально, 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 всё равно...»<sup>29</sup> «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... 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»<sup>30</sup>. Характерно, как Штирнер, исходя из этой своей точки зрения, высказывается о любви: «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. Яне знаю „заповеди любви“..»<sup>31</sup> По отношению к этому суверенному индивидууму все государственные, общественные, церковные организации являются оковами. Ибо все организации исходят из предпосылки, что индивидуум должен быть таким-то или таким-то, чтобы возможным было его включение в общество. Но индивидуум не хочет, чтобы общество определяло, каким ему быть; он сам хочет сделать себя таким-то и таким-то. Дж. Г. Маккай в своей книге «Макс Штирнер, его жизнь и учение» высказал то, о чем главным образом идет дело у Штирнера: «Во-первых, уничтожение тех чуждых сил, которые в самых различных формах стремятся подавить или уничтожить Я, и во-вторых, представление отношений нашего взаимного общения, как оно складывается из столкновения и гармонии наших интересов»<sup>32</sup>. Удовлетворяться собой единичный человек может не в организованном обществе, а лишь в свободном общении или объединении. Последнему неведома никакая общественная структура, довлеющая над Единичным как власть. В нем всё свершается через Единичного. В нем ничего не установлено и не определено. Всё происходящее имеет своим источником волю Единичного. Никто и ничто не репрезентирует совокупную волю. Штирнер не хочет, чтобы общество заботилось о Единичном, защищало его права, содействовало его благополучию и т. д. Если людей вообще лишают организации, тогда их общение регулируется само собой. «Но лучше уж Я буду 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»<sup>33</sup>. Предоставьте общению полную свободу, и оно в неограниченных формах будет создавать ту взаимность, которую вы своей общностью можете производить лишь ограниченно. «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 особой одного и того же рода или вида; в духовном обществе — например, в церковной общине, церкви — единичные личности считаются только сопричастными тому же духу; 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»<sup>34</sup>.

Путь, на котором Штирнер приходит к своему созерцанию единичного, может быть охарактеризован как универсальная критика всех подавляющих Я общих сил. Церковь, политические системы (политический либерализм, социальный либерализм, гуманный либерализм), философские доктрины — все они установили такую всеобщую власть над единичным. Политический либерализм фиксирует «добропорядочного бюргера», социальный либерализм — равного со всеми другими в общинном владении рабочего, гуманный либерализм — «человека как человека». Разрушая все эти силы, Штирнер возводит на их обломках суверенитет Единичного. «Чего только Я не 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... 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 и 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»<sup>35</sup>. «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 человечества не чисто эгоистическое?»<sup>36</sup> Из подобной критики всего того, что человек должен сделать своим делом, для Штирнера явствует следующее: «Бог и человечество сделали свою ставку не на что иное, как на самих себя. Поставлю же и Я только на себя, на то самое Я, которое совершенно так же, как и Бог, есть ничто для всего другого, которое есть мое всё, Я, что значит — Единственный»<sup>37</sup>.

Таков путь Штирнера. Можно идти и другим, чтобы достичь природы **Я**. Можно наблюдать последнее при его познавательной деятельности. Направим взор на процесс познания. Мысленно рассматривая события, **Я** пытается обнаружить, что, собственно, лежит в их основе. Чего хотим мы достичь путем этого мысленного рассмотрения? Для ответа на этот вопрос необходимо понаблюдать следующее: чем мы обладали бы без такого рассмотрения событий и чего мы достигаем через его посредство? — Здесь **Я** должен ограничиться беглым наброском этих основополагающих мировоззренческих вопросов и могу лишь отослать к дальнейшим рассуждениям в моих сочинениях «Истина и наука» и «Философия свободы».

Рассмотрим любой на выбор процесс. **Я** бросаю камень в горизонтальном направлении от себя. Он движется по кривой и через некоторое время падает на землю. **Я** вижу камень в мгновения, следующие друг за другом, в различных местах, после того как мне сперва стоило определенного усилия отбросить его. Путем мысленного рассмотрения **Я** прихожу к следующему. Во время своего движения камень испытывает некоторые воздействия. Если бы он находился лишь под влиянием толчка при броске, то он летел бы бесконечно, и притом по прямой линии, не меняя скорости. Теперь же Земля оказывает на него воздействие, называемое силой притяжения. Выпусти **Я** его без броска просто из рук, он бы упал вертикально к земле, и скорость его при этом постоянно нарастала бы. То, что происходит в действительности, складывается из взаимодействия обоих влияний. Всё это суть соображения, которые **Я** привношу в то, что предстало бы мне без мысленного рассмотрения.

Таким образом, в каждом познавательном процессе мы имеем один элемент, который явился бы нам и без мысленного рассмотрения, и другой, который мы можем приобрести лишь через последнее. — Когда оба элемента получены нами, нам становится ясно, что они связаны друг с другом. Некий процесс протекает в смысле тех законов, которые **Я** приобретаю, когда размышляю о нем. То, что оба элемента даны мне разделенными и связываются друг с другом в моем процессе познания, касается лишь меня. Самому процессу нет никакого дела до этого разделения и соединения. Но отсюда следует, что познание — это вообще мое дело. Нечто такое, что **Я** совершаю исключительно ради себя самого.

К этому добавляется еще и нечто другое. Предметы и процессы сами по себе никогда не дали бы мне того, чего **Я** достигаю своим мысленным рассмотрением их. Сами по себе они дают мне как раз то, чем **Я** обладаю и без этого рассмотрения. Выше уже было сказано, что **Я** нахожу в себе самом то, что вижу в вещах как их глубочайшую сущность. Мысли, которые **Я** составляю себе о предметах, **Я** произвожу, исходя из моего внутреннего мира. Несмотря на это, они принадлежат, как было показано, вещам. Следовательно, сущность вещей является мне не из них, а из меня самого. Мое содержание есть их сущность. **Я** вообще не задавался бы вопросом, что является сущностью вещей, если бы не находил в себе то, что **Я** обозначаю как эту сущность вещей, как то, что принадлежит им, но что не они дают мне из себя, а что **Я** могу извлечь только из себя самого.

В процессе познания **Я** заимствую сущность вещей из себя. Таким образом, **Я** заключаю в себе сущность мира. Следовательно, и свою собственную сущность **Я** заключаю в себе. В других вещах мне является двойное: процесс без сущности и сущность через меня. Во мне самом процесс и сущность идентичны. **Я** черпаю из себя сущность всего остального мира, но и мою собственную сущность **Я** черпаю из себя.

Мои действия — часть общего мирового процесса. Тем самым и они, как всякий другой процесс, имеют свою сущность во мне. Таким образом, искать законы для человеческих действий — значит, черпать их из содержания **Я**. Подобно тому как верующий в Бога выводит законы своих поступков из воли своего Бога, так тот, кто постиг, что сущность всех вещей заключается в **Я**, только в **Я** находит и законы своих поступков. Если **Я** действительно и по существу пронизывает его действия, тогда оно чувствует себя их повелителем. До тех пор, пока мы верим в некую чуждую нам мировую сущность, нам предстают чуждыми и законы наших действий. Они господствуют над нами; то, что мы совершаем, мы делаем под их давлением. Если же из чуждых нам существ они преобразуются в исконную деятельность нашего **Я**, насилие прекращается. Оно претворяется в нашу собственную сущность. Закономерность господствует уже не над нами, а в нас над исходящим из нашего **Я** свершением. Реализация какого-либо процесса в силу некой закономерности, лежащей вне самого того, кто его реализует, есть акт несвободы, реализация его через самого реализующего — акт свободы. Давать себе законы своих поступков из самого себя — значит действовать как свободный индивидуум. Рассмотрение процесса познания показывает человеку, что только в себе самом он может найти законы своих действий.

\*

Мысленно постичь **Я** — значит заложить фундамент, чтобы основать все, что происходит из **Я** исключительно на самом же **Я**. Понимающее само себя **Я** не может зависеть ни от чего иного, кроме себя. И ему не перед кем отвечать, кроме как перед самим собой. После этих рассуждений представляется почти излишним сказать, что под **Я** может подразумеваться только воплощенное, реальное **Я** единичного человека, а не некое всеобщее, отвлеченное от него **Я**. Ибо последнее может

быть получено только из реального **Я** путем абстракции. Таким образом, оно зависит от фактически существующего единичного человека. (Аналогичное направление идей и жиз-невоззрение, из которого проистекают мои названные выше сочинения, представляют также Бендж. Р. Тукер и Дж. Г. Маккай. Ср. «Instead of a Book» первого и культурное полотно последнего «Анархисты».)

В прошлом столетии и в большей части нынешнего было приложено немало мысленных усилий завоевать для **Я** подобающее ему место в мировом целом. Умами, которым уже чужда эта тенденция, являются Артур Шопенгауэр и ныне здравствующий Эдуард фон Гартманн. Оба они уже не целиком перелагают сущность нашего **Я**, обнаруживаемую нами в нашем сознании, во внешний мир в качестве мирового Первосущества. Шопенгауэр рассматривает в качестве мировой сущности лишь часть этого **Я**, волю, а Гартманн — бессознательное. Их объединяет стремление подчинить **Я** допускаемой ими всеобщей мировой сущности. Напротив, Фридрих Ницше, последний из строгих индивидуалистов, отталкиваясь от Шопенгауэра, приходит к воззрениям, вполне ведущим к абсолютному признанию единичного **Я**. Подлинная культура, по его мнению, состоит в том, чтобы заботиться о Единичном, чтобы он обладал силою из себя самого развить всё, что заложено в нем. До сих пор было лишь случайностью, что Единичный мог развиваться, полностью исходя из самого себя. «Этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, — и никогда как нечто преднамеренное. Наоборот, — его боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, возвращали и достигали человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного — христианина..»<sup>38</sup> Свой тип человека, как идеал, Ницше поэтически воспел в своем Заратустре. Он называет его сверхчеловеком. Последний есть человек, освобожденный от всяких норм, желающий быть уже не образом и подобием Бога, не богоугодным существом, не добропорядочным бюргером и т. д., а самим собой и ничем, кроме этого, — чистый и абсолютный эгоист.

#### Примечания

<sup>1</sup>Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб., 1999. Стих 289.

<sup>2</sup>Ф. Шиллер. Собрание сочинений в 7 т. Т. 1. М., 1955. С. 210.

<sup>3</sup>А. Лебедев. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Фрагмент 12 А 9.

<sup>4</sup>Платон. Государство. Фрагмент 514 в свободном переложении / Сочинения в 3 т. Т. 3. М., 1968-1972.

<sup>5</sup>Р. Эмерсон. Избранники человечества. М., 1912. С. 68.

<sup>6</sup>J.W. Goethe. Sprüche in Prosa. / Goethe J. W. Naturwissenschaftliche Schriften. GA le. Bd. V. S. 353.

<sup>7</sup>В.О. Лихтенштадт. Гёте. Петербург, 1920. С. 348.

<sup>8</sup>М. Штирнер. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 38.

<sup>9</sup>J. Vöhme. De signatura rerum oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen.

<sup>10</sup>J.G. Hamann. Schriften, hrsg. v. Friedrich Roth. Berlin, 1821. 1. Teil. S.56.

<sup>11</sup>Theologie deutsch. Neuhoch-deutsche Uebersetzung von Franz Pfeiffer. Stuttgart, 1885.

<sup>12</sup>Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб., 1999. Стихи 8 и 96.

<sup>13</sup>И. Кант. Критика чистого разума / Соч. в 6 т. Т. 3. С. 95.

<sup>14</sup>И.Г. Фихте. Основа общего наукоучения / И.Г. Фихте. Сочинения в 2-х т. Т. 1. СПб., 1993. § 1 № 6с.

<sup>15</sup>Там же. §1 № 7б и 9.

<sup>16</sup>J.G. Fichte. Das System der Sittenlehre. (1798). Erstes Hauptstück, § 1, Corrolarium, Resultat.

<sup>17</sup>Ф. Шиллер. Собр. соч. в 8 т. Т. 1. М.;Л., 1937. С. 164.

<sup>18</sup>Ф.В.Й. Шеллинг. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С.

128.

<sup>19</sup>F.W.J. Schelling. Philosophische Schriften. Landshut, 1809. 1. Bd.: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaft. S. 245.

<sup>20</sup>Г.В.Ф. Гегель. Философия природы / Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 21.

<sup>21</sup>G.W.F. Hegel Werke, vollst. Ausgabe. Berlin, 1847. Bd. 9: „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". S. 39, 41.

<sup>22</sup>Л. Фейербах. Сущность христианства. М., 1965. С. 42.

<sup>23</sup>М. Штирнер. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 119.

<sup>24</sup>Там же. С. 119.

<sup>25</sup>Там же. С. 398.

<sup>26</sup>Там же. С. 331.

<sup>27</sup>Там же. С. 334.

<sup>28</sup>J.H. Mackay (Hrsg.). Max Stirners kleinere Schriften. Berlin, 1898. 2. Aufl. 1914. S. 348.

<sup>29</sup>М. Штирнер. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 345.

<sup>30</sup>Там же. С. 345

<sup>31</sup>Там же. С. 279.

<sup>32</sup>J.H. Mackay. Max Stirner, sein Leben und sein Werk. Berlin, 1898. 3. Aufl. 1914. S. 144.

<sup>33</sup>М. Штирнер. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 298.

<sup>34</sup>Там же. С. 300.

<sup>35</sup>Там же. С. 7-8.

<sup>36</sup>Там же. С. 8.

<sup>37</sup>Там же. С. 9.

<sup>38</sup>Ф. Ницше. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 634.