

ДЕСТРУКЦИЯ БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ М. ШТИРНЕРА

Построенная Гегелем система абсолютного духа стала разлагаться благодаря его молодым ученикам, объединяемым под названием «младогегельянцы». Среди них были «левогегельянцы», которые подчеркивали революционный характер своих идей. Они составляли разного рода программы, манифесты и тезисы, отвергающие существующий порядок вещей и заключающие в себе требования исправить и преобразовать этот «неправедный мир». Гегелевское понимание всеобщего представлялось им как отпадение от должного. В их работах понятийная диалектика Гегеля редуцировалась до риторического приема. «Констатация Буркхардтом того, что после 1830 года мир начал становиться “более вульгарным”, не в последнюю очередь находит свое подтверждение в общеупотребительном языке того времени, который кичится своей грубой полемикой, патетической высокопарностью и гротескными образами».¹ Будучи идеологами революционного сознания и «революционизма» как движения, они фиксировали свое внимание на принципе противоречия, которое движет миром, и принципе диалектического отрицания. Связанные друг с другом общей оппозиционностью по отношению к системе Гегеля и к наличной действительности, они, в зависимости от степени своего радикализма, взаимно критиковали друг друга как «реакционеров» и «обывателей». Руге критиковал Фейербаха, Штирнер выступал с нападками против Бауэра, а Маркс критиковал их всех вместе взятых и каждого по отдельности. Все свои ученые познания они нередко приносили в жертву публицистике и журналистике. Фейербах говорил о себе, как о «писателе и человеке» в исключительном смысле. Руге обладал острым журналистским пером. Бауэр жил писательством, а Кьеркегор говорил, что его авторство тождественно его существованию. Если Гегель говорил, что каждый отдельный человек есть «нечто» и позитивно свободен лишь во «всеобщем» некоего определенного сословия², то Фейербах в одном из своих писем отмечал: «Чем больше из меня делают, тем я меньше и наоборот. Я вообще есть нечто... только пока я – ничто». Гегель осознавал себя свободным в рамках гражданских ограничений, поскольку, главное для него – это «оставаться верным своей цели». Фейербах вынужден был отказаться от должности приват-доцента из-за недовольства, которое в академических кругах возбудили

¹ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX в. Фонд Университет. СПб. «Владимир Даль», 2002. С. 173.

² Гегель Г.В.Ф. Философия права. Параграф 6.

его «Мысли о смерти и бессмертии». Из-за постоянного конфликта с полицией и правительством Руге потерял должность доцента в Галле и через несколько лет был вынужден бежать в Париж, затем в Швейцарию и, наконец, в Англию. Б. Бауэр был лишен доцентуры по причине своей радикальной позиции в рассмотрении теологических вопросов. Штирнер был сначала школьным учителем, а потом зарабатывал на жизнь переводами и имел небольшой доход от молочной лавки, умер он в полной нищете. Марксу не удалось получить доцентуру в Бонне, и он долгое время в качестве эмигранта жил в Париже, Брюсселе и Лондоне на скудные гонорары и финансовые вспомоществования. Правые сторонники Гегеля подчеркивали, что все действительное, коль скоро оно осуществлено в самой реальности, является разумным, тогда как левые отмечали, что только разумное может быть подлинно действительным, поскольку существующие реалии нередко лишены всякого смысла.

Новоевропейская классическая философия, начиная с Декарта и вплоть до Гегеля, есть философия разума, рациональности и просвещения. В XVIII столетии появились люди «свободных профессий», которые считали своим призванием «производство» нового сознания. Возникает просветительская позиция по отношению к обычному человеку, то есть стремление знать и думать за других во имя их блага. Появляется фигура интеллектуала, призванного просвещать, опекать и наставлять всех людей, принадлежащих к народу. Интеллектуал призван говорить от имени всех, поскольку он думает и знает за всех, так как он приобщен к подлинному и сокрытому плану всего мироздания в целом. Он устанавливает сам и только для себя такое привилегированное положение, благодаря которому он способен знать и понимать весь смысл миропорядка, поскольку в этом положении он видит Добро, Красоту и Истину, чтобы, затем от их имени просвещать людей, ими руководить и выводить их на истинный и праведный путь. Таким образом, происходит секуляризация функций церковных проповедников и наставников. Интеллектуал, в силу своего уникального положения в окружающем его мире, полагает себя приобщенным к знанию всех замыслов providения, к тайному и скрытому плану истории и к фундаментальной структуре всего мироустройства. Он осознает себя полноценным представителем истины, добра, красоты, от имени которых он призван говорить, вещать и просвещать.

Начиная с Нового времени, возникает и ширится убеждение в том, что философия, наука и разум непрерывно приближают нас к миру как он есть в своей подлинной действительности, а не в его кажимости. Интеллектуал, тем самым, является как бы «поверенным бытия» (Мамар-

дашвили М.³) Истинный мир – это план божественного творения мира из ничего, имеющий свой надлежащий порядок и неисчерпаемо глубокий мир. Мир сам по себе упорядочен, он устроен разумно. Но почему в этом мире с его разумным внутренним планом имеют место катастрофы и разрушения, зло и насилие, угнетение и несправедливость? Как Бог, если Он всемогущ и всеблаг допускает землетрясения, ураганы, наводнения и даже войны? На этот вопрос отвечает «Теодицея» Лейбница. После картезианского сомнения уже все нуждается в оправдании, включая и существование Бога.

В XIX столетии популярной становится идея прогресса. Дескать, история поступательно движется от меньшей свободы человека к большей, то есть мировой дух во все более ясном и отчетливом познании свободы в ее непрерывной необходимости, реализует себя последовательными этапами истории. Новоевропейская философия постулирует существование паноптического разума. Чтобы прояснить суть этого всюду проникающего разумного взгляда, приведем один исторически примечательный пример.⁴ Французская революция 1789 года в своем изначальном познании и дискурсе в значительной степени была продуктом философии Просвещения, которое создавало образ интеллектуала, «поверенного» в тайное устройство мира и скрытый план истории. От имени истины и всеобщего блага он брал на себя миссию бороться за свободу, равенство и братство всех людей. И вот в одну из комиссий Национальной ассамблеи пришло послание английского философа У. Бентама с весьма примечательным заглавием: «Паноптикум, или руководство для государств, как управлять своими народами в целях их блага». Греческое слово «пан» означает «все»; «оптикум» – это «зрение», «видение». Паноптикум означает всевидение, охват всего зрением в единой и обобщающей перспективе. Паноптикум, согласно Бентаму, это охват всего зрением из некой привилегированной позиции. Такого рода взгляд, благодаря привилегированной точке зрения, осознавался как мощный и весьма действенный инструмент преобразования человека и общества, его природного окружения.

Если исходить из того положения, что воздействие окружения на человека имеет решающее значение, тогда, организуя определенную систему обстоятельств с помощью всеохватывающего взгляда, мы можем получать заранее заданные, желаемые и предсказуемые человеком результаты. Пан-оптический разум, подобно математическому, призван не только все видеть, но и все знать заранее. Бентам и вся либеральная просветительская философия исходили из допущения изначальной доб-

³ См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 23-38.

⁴ Подробнее об этом см.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Ad Marginem. М., 1999. С. 285-300.

роты человека; поэтому и паноптический ум должен все делать для блага человека. Допускается, что этот разум несомненно знает, что есть благо как таковое. В мире предполагается, с одной стороны, какой-то порядок и смысл, в котором история имеет свой план поступательного развития. С другой стороны, мы имеем паноптический разум, знающий закономерную упорядоченность мира и скрытый от «массового человека» замысел истории.

Интеллектуалы как раз и были теми людьми, которые претендовали на наличие у них такого рода разума. Но откуда такое знание истинного устройства мира, на каких основаниях приобретается это привилегированное знание? Из какой такой привилегированной позиции производится подобного рода истина, которая позволяет не только преобразовывать и перестраивать жизнь всех людей, но и воспитывать их, так сказать, «лепить» их заново. Можно ли вообще насильственно «вовлекать» людей в истину и гнать их силой к благу, которое им, быть может, неизвестно? Кто вообще имеет право говорить от лица истины и блага, и на каких таких несомненных основаниях? Подобного рода вопросы мы встречаем у младогегельянцев, включая Маркса и Штирнера. Вопрос Маркса звучит так: а кто воспитывает воспитателей, то есть интеллектуалов и интеллигенцию, которых Маркс рассматривает в целом как идеологический феномен. Этот вопрос ставит под сомнение право кого-либо вещать от лица истины и блага, то есть знания истинного положения дел, истинной структуры мира и общества, истинных тенденций исторического развития. Как уже отмечалось выше, в основании новоевропейского разума лежало убеждение в том, что существует тайный замысел истории, или план провидения, который ориентирован на осуществление свободы и блага человека. Следует найти такую позицию, благодаря которой раскрывается провиденциальный замысел исторического прогресса, а это как раз и есть позиция интеллектуала. Благодаря этой позиции и появляется идеологическое мышление. У французских просветителей идеология понимается просто как учение об идеях. Наполеон, не любивший интеллектуалов, типа Вольтера и Руссо, презрительно называл их идеологами, а Маркс придал пониманию идеологии классово-социальный характер и рассматривал сначала идеологию как феномен «ложного сознания». Призванная фабриковать сознание, идеология использует религию и художественные произведения, философию и науку, она стремится получить заранее заданный результат, который уже не имеет отношения к вопросу об истине как таковой.

Французская революция 1789 года показала странную вещь, неизвестную классической философии, а именно следующее: *разум, оказывается, может быть использован для систематизации и широкого распространения «неразумия»*. Поразительным феноменом было то обстоятельство, что на социальной сцене появились интеллектуалы, которые

профессионально занимались применением разума к организации и всеобщему распространению «неразумия». Это было явно несовместимо с новоевропейским разумом, получившим свое последовательное выражение в философии Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта. Но это казалось вполне совместимо с той или иной идеологией, в которую интеллект не только сам вовлекается, но и вовлекает в ее сферу множество людей. Сама идеология уже в XVIII столетии стала неотъемлемым элементом общественных связей и отношений, мало того она начинает осуществлять претензию быть единственным элементом сознания, не терпящим рядом с собой ни религию, ни философию, ни даже искусство. Идеология становится таким иллюзорным сознанием, которое полагает себя конечной и самодовлеющей инстанцией, и которое считает себя вполне самодостаточным образованием. Оно есть как бы такое «чистое сознание», в котором прозрачно проявляются интересы и чаяния «массового человека». Казалось бы, обычная активность разума оказывается во многом схожей с идеологической работой. Разум был призван постигать истину, устанавливать во всем многообразии постигаемого сущего рациональные связи и отношения. Все что ранее существовало стихийно и порождалось общественными процессами для обеспечения общественной жизни для сохранения социального строя и порядка, все это уже в XVIII столетии становится делом идеологии, которая обретает характер секуляризированной религии. Разум оказывается идеологическим, если принимается допущение, что он может быть не только и не столько поиском истины, сколько систематизацией и обоснованием человеческих притязаний к жизни как таковой, к обществу и к миру в целом. Такой разум по своей сути является уже изначально подозревающим. Когда этот разум приобретает преобладающее значение, тогда возникает «эра подозрения». Ведущей установкой разума является уже не столько сомнение, сколько подозрение, причем даже по отношению к мысли и сознанию. Речь идет уже не о таком разуме, который обретает решимость ставить все под сомнение ради поиска несомненного и абсолютно достоверного основания, не о картезианском разуме, а о том идеологическом мышлении, которое наделено стремлением все ставить под подозрение. В позиции подозрения формируется тенденция «переоценки всех ценностей», которые мы обнаруживаем в кругах Фейербаха и Маркса, Б. Бауэра и М. Штирнера.

Фейербах полагал, что он нашел истину, поскольку ему удалось все божественное редуцировать к сугубо человеческому. М. Штирнер пошел гораздо дальше – он пишет, что «после того как либерализм взял своим знаменем человека, можно сказать, что уже только этим сделан последний вывод из христианства и, что христианство в действительности, не ставило себе с самого начала никакой иной задачи, кроме осуществления “человека”, “истинного человека”. Отсюда и проистекает за-

блуждение, будто христианство придает бесконечную ценность человеческому «Я», что сказывается, например, в учении о бессмертии, в заботах о спасении души. Нет, оно придает ценность только *человеку* в отвлеченном смысле. Только *человек* бессмертен, и я бессмертен только потому что я – человек». ⁵ В книге «Единственный и его собственность» Штирнер осуществляет «переоценку» всех ценностей, которая является началом совершенно новой эпохи, эпохи единственного Я как собственника своего мира. Эту эпоху по его убеждению следует начинать с «творческого ничто» чтобы затем раскрыть историю «старого» и «нового» мира, то есть язычества и христианства, чтобы затем в этом историческом горизонте обосновать новое начало, каковым является «Я». В кратком предисловии он пишет: «Я ничто не в смысле пустоты: я творческое ничто, то, из которого я сам как творец все создам». Он спрашивает: «что там говорить о добром, о злом? – и отвечает: «Я сам – свое дело, а я не добрый и не злой. И то и другое не имеет для меня смысла». ⁶ Согласно историософии Штирнера, мир в период язычества выражал собой некую чувственную истину. Вслед за язычеством пришло христианство с истиной откровения. В новое время дух есть уже сверхчувственная истина, которая преодолевается самим Штирнером. В Гегеле дух христианского вероучения достиг высшей формы. Все мирское Лютер освятил верой, Декарт в основу бытия мира полагал мышление, а Гегель обосновал весь мировой порядок с помощью спекулятивного разума. Гегель исповедовал лютеранство, поэтому он мог сквозь все провести понятие и во всем действительном обнаружить разумность. Лютер, Декарт и Гегель верили в нечто божественное в человеке, они еще не знали и не хотели знать совершенно «обнаженного» человека, то есть «человека без свойств», а таковым как раз и является собственно Я. Не человек и не дух, а исключительно «Я сам» должен быть исходным пунктом всего. Это Я творит из ничего свой собственный мир, поэтому человек не имеет никакого всеобщего определения и никаких общечеловеческих задач. «Божественный, гуманный и родовой» человек может быть расколдован лишь в статусе собственного Я. Он не участвует ни в царстве христианской благодати, ни в человеческом царстве всемирного духа, ни в либеральном царстве гуманного «общечеловека», поскольку для себя самого он уже является новым началом всемирной истории. Как раз именно это превосходит собой все христианское. «И действительно, – пишет Штирнер, – старая история и заканчивается тем, что «Я обрел в мире собственность». “Все предано Мне Отцом Моим”. Мир перестал быть по отношению ко мне всемогу-

⁵ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: «Основа», 1994. С. 163.

⁶ Там же. С. 9.

щим, неприкосновенным, священным, божественным, он “лишен Божества”. Отныне я обращаюсь с ним, как мне заблагорассудится. Я мог бы, если проявить на нем всякую чудодейственную силу, то есть силу духа, передвигать горы, приказывать смоковницам, чтобы они исторглись и пересадились в море (Лк 17,6), вообще я мог бы использовать все возможное, то есть *мыслимое* “все возможно верующему”. Я – *господин* мира, все “*права*” – мои. Мир стал прозаическим, ибо божественное исчезло из него: он – моя собственность, которой я распоряжаюсь, как мне (то есть духу) заблагорассудится.⁷ И далее он продолжает: «Когда я возвысил себя до положения *собственника мира*, эгоизм одержал свою полную победу, преодолел мир, *стал безмерным* и запер на замок приобретенное долгими веками мировой жизни».⁸ Человек стремится стать господином мира, но не может им стать, поскольку он все еще не является господином своих чувств, мыслей, своей воли. Он не есть собственник своего духа, коль скоро дух все еще свят. А лишенный мира христианин не желает стать безбожным человеком. В античности человек боролся с внешним миром, в средние века он боролся против своего внутреннего мира, это была борьба обращенная на самого себя, размышляющая и рассудительная. «Мудрость древних – *мирская философия*, вся мудрость новых – *богословие*. С миром справились язычники (в том числе иудеи), после того надо было еще справиться с *духом* – стать “без духа”, безбожным».⁹

В период Нового времени язык понимается как инструмент непосредственного выражения аналитически ясного выражения мысли как таковой, однако сам язык содержит в себе различные косвенные смыслы, неизвестные говорящему и мыслящему человеку. В языке и в самом мышлении существуют весьма действенные механизмы и процессы, неконтролируемые инстанцией самосознания. Уже в философии Просвещения, скажем, в мышлении Вольтера, Дидро и Руссо работал неизвестный этим мыслителям механизм классовых интересов и отношений. В сфере сознания появляется нечто сходное с разумом, но оно не является разумом и не имеет никакого отношения к самой по себе разумности. В политико-экономической реальности возникают личностные и порой даже творческие элементы, которые блокируют саму возможность самостоятельного и независимого мышления. Именно на это обстоятельство обращает внимание Штирнер, эта тема намечена уже Марксом, но более артистичное выражение она находит у Ницше. В 1889 году появилась книга Ницше с таким характерным названием: «Сумерки идолов, или как философы молотом».

⁷ Там же. С. 87-88.

⁸ Там же. С. 88.

⁹ Там же. С. 88.

На заре новоевропейской философии Ф. Бэкон вводит слово «идол», которое характеризует навязчивые идеи, устраняющие возможность существования свободной исследовательской мысли. Это есть «идолы пещеры», «идолы рода», «идолы театра» и «идолы рынка». Очищение разума от всех этих идолов или призраков становится одной из основных тем всей новоевропейской философии. Штирнер и в конце XIX столетия Ницше ставят перед собой ту же самую задачу, то есть задачу очищения сознания от разного рода идолов. Но основным идиолом в философии, согласно Штирнеру, оказывается сам разум, то есть вся совокупность рациональных представлений, включая религию, политику и науку. «Понятия все решают, – подчеркивает он, – понятия регулируют жизнь, понятия господствуют. Это – тот религиозный мир, которому Гегель дал систематическое выражение тем, что свел метод в абсурд и завершил установление понятий до округленной, крепко скованной догматики. Об всем судят по понятиям, а действительного человека (то есть Я) заставляют жить по этим законам понятий».¹⁰

В классической философии поиск истины есть личностный акт, когда в системе общественных отношений мыслитель стремится обрести независимую позицию, реализуя тем самым свободу своего ума, свою личностную свободу в самом акте мышления. Одним из основных становится стремление извлечь сознание от всех архаических и традиционно-религиозных элементов. Живущий привычным образом в обществе человек не дан самому себе в своей подлинной самости, по этому он во многом есть не действительный, а «иллюзорный» человек. Тема очищения разума у Штирнера выступает парадоксальным образом, коль скоро основным призраком для него оказывается человек. Мысль Штирнера считают архаичной, негуманной, и это действительно так, если под гуманизмом понимать возвеличивание человека как такового в приписывании ему всевозможных добродетелей и высоких качеств, которыми он якобы обладает сам по себе; то есть только потому, что он в своем естественном рождении является человеческим существом. «Духовные люди вбили себе нечто в голову, что должно быть осуществлено. У них есть понятия любви, доброты, которые они хотели бы видеть воплощенными в жизнь, поэтому они хотят создать царство любви на земле, в котором никто не действовал бы из своекорыстия, а каждый действовал бы «из любви». Любовь должна господствовать. То, что они вбили себе в голову, нельзя назвать иначе, чем навязчивой идеей. Ведь «в их голове бродят привидения». Самое жуткое привидение – Человек. Вспомните поговорку: «Добрými намерениями выстлана дорога в ад». Намерение всецело воплотить в себе человечность, стать вполне человеком – именно одно из ведущих к гибели, таковы же намерения стать хо-

¹⁰ Там же. С. 89-90.

рошим, добрым, благоразумным и т.д.).¹¹ В этой связи Ницше говорит: человеческое, слишком человеческое! За кулисами этой сцены слишком человеческого появляется датский мыслитель С. Кьеркегор. Его воспринимают как яркое явление в историческом движении времени, как «исключение», однако, его «единичность» вовсе не была уникальной. Будучи современным Бауэра, Штирнера, Маркса и Фейербаха, он был прежде всего критическим аналитиком современных ему событий. В предисловии к двум заметкам «О единичном» (1847) он говорит, что «в эти времена» все стало политикой, которая стремится устранить всякое влияние христианства. Несчастье нынешнего периода истории заключается в том, что она стала только и всего лишь «временем», которое ничего не желает знать о вечности, а значит и о религиозной вере. Она возможна, согласно Кьеркегору, только тогда, когда она каждый раз воспроизводится как личное усилие, как личная мысль и жизнь вместе со страхом и трепетом. Он, наряду со Штирнером, оказывается одним из первых критиков классической рациональности, если отвлекаться от романтизма, который в некотором смысле был побочным явлением. Он обратил внимание на то обстоятельство, что метафизика как система не способна вмещать в себя феномен индивидуального переживания и существования, феномен личности как таковой. Когда Кьеркегор выступает против метафизической системы, то он подразумевает только гегелевскую философию и его отказ от системы является ни столько философским, сколько религиозным. С позиций исповедующего христианскую веру, он говорит, что мыслитель создающий систему подобен человеку, который строит замок, но живет за соседней дверью в сарае.

В конце 1841 года Кьеркегор приехал в Берлин, чтобы слушать лекции Шеллинга. На этих лекциях вместе с ним были Энгельс и Бакунин. Он пробыл в Берлине четыре с половиной месяца и затем вернулся в Копенгаген крайне разочарованным.

Гегелевское истолкование истории как шествие мирового духа, который проходит разные ступени и степени осознания свободы, заключается в этом поступательном движении; он пользуется индивидами и народами, нациями и государствами как инструментами своего развития и осуществления. Классическая новоевропейская философия предполагает существование некоторого трансцендентного мира, который заключает в себе провиденциальный план всех последующих событий в мироздании.¹² Согласно этому допущению, каждый отдельный человек, как абсолютно духовная монада, способен воспроизводить в себе всю сложность простираемого вне его мира. Мыслитель у Гегеля такой же пре-

¹¹ Там же. С. 70.

¹² Здесь мы обращаемся к неопубликованным лекциям по современной западной философии М.К. Мамардашвили (Очерк современной европейской философии. М., 1978. Гл. 2).

цельный образ человека как микрокосма, который воспроизводит в себе всю сложность вселенского и исторического миропорядка. При этом предполагалось наличие строгой гармонии мира, заключающей в себе провиденциальный проект развития всего сущего, благоприятно на человека ориентированный и на пользу человеку направленный. Однако в жизни каждого отдельного человека бывают такие поступки, которые не опосредуются обращением к подобного рода плану мироздания к разгадыванию тайн вселенной. Здесь имеется в виду вопрос о непосредственной достоверности. Речь идет о существовании мыслителя который не нуждается в том, чтобы строить метафизику как систему. Если, например, полагают, что в любых ситуациях имеет место неразрушимая этическая субстанция, которая является одним из внешних условий человеческого существования, тогда это есть один человек в его личностном измерении; а тот, кто это отрицает или вообще об этом не думает, оказывается уже совершенно другим человеком. И Кьеркегор в этой связи говорит что классический рационализм, который завершается гегелевской философией, по сути дела, забывает о человеческой экзистенции. Есть простые правила общежития, предполагающие обычные моральные обязательства и поступки. Эти поступки не нуждаются в сложных интеллектуальных построениях. Важна сама возможность и необходимость поступков, не требующих оправдания и какого-либо идеократического контекста. Об этом и говорит Штирнер, но и сам моральный поступок он наделяет идеократическим механизмом. Если Кьеркегор говорит о вере как о человеческой экзистенции, то Штирнер отвергает не только саму необходимость веры, но даже и ориентацию на моральные поступки, не требующие никакого оправдания. Для него любое общество есть олицетворение властного, «так называемое властное начало...». А это начало для него всего лишь призрак, к которому каждый «отдельный человек питал подобающий страх».¹³ «Моральное воздействие, — пишет он, — начинается с *унижения*, да оно даже не что иное, как это унижение, ломка и понуждение мужественности к *смирению*. Если я при взрывании скалы кричу кому-нибудь, чтобы он отошел в сторону, то я этим советом не оказываю никакого морального действия. Если я говорю ребенку, что он будет голоден, если не съест того, что подано к столу, то это не моральное воздействие. Но если я ему скажу: ты должен молиться, чтить родителей, благоговеть перед распятием, говорить правду и т.д., ибо все это составляет сущность понятия о человеке и таково его призвание, или что хуже, — такова воля Божья, то это и есть моральное воздействие: человек ведь тут должен преклоняться перед *призванием* человека, должен повиноваться, стать кротким, подавить свою волю во имя другой

¹³ Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 198.

воли, представленной как правило и закон; он должен *унизить* себя перед чем-то высшим, это теория самоунижения».¹⁴

Штирнеровское Я творит свой мир из ничего, и в этом мире человек вообще не имеет никакого всеобщего определения. Когда пытаются выяснить всеобщее определение человека, тогда пребывают, как правило, в «христианском заколдованном круге» и внутри напряженного отношения между всеобщей, то есть божественной сущностью человека и отдельным его земным существованием. Христианство представляет спасение мира как конец всех времен и дней, тогда как современное спасение мира понимает как цель истории. Как в первом, так и во втором случае обычно апеллируют к вечности, а не постигают историю в том или ином ее мгновении, которое представляет собой временной пункт пребывания человека в качестве неповторимого Я. Если же человеческое бытие свести к «Единственному и его собственности», тогда мир оказывается предназначенным лишь для того, чтобы Я им постоянно пользовался. Коль скоро единственный оказывается в этом случае как бы основой мира, а сам он в своем пребывании оказывается приходящим, тогда и вся история мира по сути дела завершается ничто, тогда конструкция истории получает свое конечное и завершённое истолкование, поскольку тем самым достигается конец истории. «Обнаженный» человек, лишенный всяких сущностных определений, будучи уже расколдованным в своем единственном и неповторимом Я, отказывается служить разного рода призракам, которые присущи всякому «усредненному» разуму. То, что мы называем, например, истиной, чаще всего оказывается заблуждением, которое оправдывает себя в практике человеческой жизни. Истина по сути дела есть условное образование, призванное служить нашим практическим целям, причем безотносительно к тому, как устроен мир сам по себе. Об истине как заблуждении говорил так же и Маркс, но наиболее вдохновенно эта тема раскрывается в философии Ницше. Расколдовывая человека посредством лишения его всех сущностных характеристик, Штирнер радикально преобразует проблему очищения сознания в проблему «очищения» человека. Относительно истины Штирнер рассуждает так: «Между нами существует только одно отношение: отношение *пригодности*, полезности, пользы. *Друг другу* мы ничего не должны, ибо то, что я как будто бы должен тебе, – то, в крайнем случае, долг мой по отношению к самому себе. Если для того, чтобы тебя развеселить, я улыбаюсь, то ведь это *мне* нужна твоя веселость, и мое лицо служит *моим* желаниям; тем же тысячам остальных людей, которых я не хочу развеселить, я не улыбаюсь».¹⁵ И далее он продолжает: «Для кого истина – идеал, нечто святое, тот должен перед ней *преклоняться*, тот не смеет

¹⁴ Там же. С. 76.

¹⁵ Там же. С. 285.

идти наперекор ее требованиям, не смеет мужественно сопротивляться; короче, он должен отказаться от *героической лжи*. Ибо для нее надо меньше мужества чем для истины. Этого мужества большей частью не хватает юношам...».¹⁶

В своей статье о гуманизме и реализме Штирнер подчеркивает, что бессмысленно говорить о человеческой свободе в ее политико-юридическом измерении, следует говорить о личной свободе каждого отдельного Я, поскольку истина есть прежде всего «обнаружение самого себя» и «отыскание самого себя». Это возможно осуществить если каждый индивидуум избавится от внешних авторитетов и внешних для него абстракций. До эпохи Просвещения, говорит он, образование находилось в руках священнослужителей и ученых, в руках гуманистов и духовенства, поскольку подлинно образующими элементами считались голько классические языки, то есть греческий, латинский и Библия. При изучении латинского и греческого языков любой ученый мог господствовать над массой необразованных профанов. Начиная с французской революции и «Декларации прав человека», такого рода образование столкнулось с требованием осуществления всеобщего образования. Появилось стремление иметь образование пригодное для непосредственной жизни, чтобы таким образом установить различие между учеными и профанами. «Однако, постижение прошлого, как учит гуманизм, и овладение настоящим, на что посягает реализм, ведут к власти лишь над *временным*. *Вечен* только дух, который постигает себя...».¹⁷ Только образованное Я обретает единство и всемогущество для самого себя. Ни старый гуманизм, ни современный реализм не имеют представления о такой свободе. В силу распространения всеобщего образования, появились односторонне образованные люди, а из реалистически образованных людей получились предприниматели и «лишенные вкуса промышленники». Необходимо устранить традиционную сущность образования, чтобы каждый мог обрести себя прежде всего в качестве воли». Знание должно быть «простым и непосредственным», чтобы тем самым оно могло продолжать себя в каждом отдельном действии, именуемом характер порыва воли. Тогда образование уже не будет просто внешним знанием; оно тогда становится совпадающим с каждым отдельным Я личным знанием. Вместо того, чтобы стремиться образовывать себя при помощи изучения некоего внешнего знания, личность сначала должна прийти к собственному самораскрытию. «Знание, каким бы оно ни было научным и глубоким или широким и понятным, до тех пор остается лишь обладанием и собственностью, пока оно не соберется в невидимой гочке Я, чтобы вырваться из нее в качестве... воли. Знание испытывает

¹⁶ Там же. С. 290.

¹⁷ Цит. по кн.: *Левит К.* От Гегеля к Ницше... С. 479.

это превращение тогда, когда оно перестает прикрепляться к объектам, когда оно становится знанием о самом себе, или, если так яснее, неким... самосознанием духа. Тогда оно превращается, так сказать, в порыв инстинкт духа, в *бессознательное знание*, по меньшей мере представление о котором может составить каждый, если он сравнит его с тем, как столь большой и обширный опыт сублимировался у него самого в простое чувство, называемое тактом: все извлеченное из такого опыта пространное знание концентрируется в мгновенное знание, благодаря чему оно в одно *мгновение* определяет действия человека.¹⁸

Согласно Марксу, люди, образующие рабочий класс, и пребывающие в крайности отчуждения в политико-экономической реальности, воплощают родовую сущность человека, поэтому пролетариат играет всемирно-историческую роль и он имеет фундаментальное значение для социально-экономического процесса, включающего в себя любое событие. В «самосознании товара», каковым является пролетариат, политическая экономия раскрывается как человеческая судьба, поэтому экономика становится «анатомией» буржуазного общества. С преодолением частной собственности преодолевается и частная человечность, то есть приватность общественной сущности человека. Как бы в противовес всему этому Штирнер все редуцирует к ничто, чтобы заменить социально-классовые характеристики человека совершенно «обнаженным Я», которое понимается как «подлежащее» (в смысле греческого слова *υποκειμενον*). В эпиграфе к первой части своей книги Штирнер пишет: «“Человек человеку – высшее существо”, – говорит Фейербах. “Человек только теперь найден”, – говорит Бруно Бауэр». И тут же продолжает: «Рассмотрим это высшее существо и эту новую находку».¹⁹ Первый раздел называется «Человек»; во втором разделе речь идет о «Я». Чем больше человек как таковой притязает на какую-то высшую сущность, тем яснее становится тот факт, что для каждого отдельного Я абсолютный человек точно так же чужд, как и абсолютный бог. Задача Я состоит не в том, чтобы реализовать нечто общечеловеческое, не в том, чтобы выяснять какое-то призрачное предназначение человека, а в том, что он просто «ест».

Вожди французской революции верили в истинного человека; поэтому они отрубали людям головы, стремясь служить подлинному человеку как таковому. Фейербах, Бауэр и другие хотели производить человека в его «родовой сущности», а на самом деле они игнорировали каждого отдельного и действительного человека, каков он есть здесь и теперь. Не следует рассуждать о свободе и освобождении человека, а следует решиться на такое собственное Я, которое является единственным

¹⁸ Там же. С. 480.

¹⁹ Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 10.

в своем неустранимом своеобразии. В силу своей несравнимости каждое Я провозглашает конец христианству и гуманности, провозглашает, что человек как таковой умер, как умер абсолютный бог и абсолютный дух.

«Если мы стремимся освободить мир от того,— пишет Штирнер,— что делает его несвободным, то мы хотим этого не ради него, а ради нас самих, ибо так как мы не испугатели мира по профессии и из “любви”, то мы хотим только отнять его у других. Мы хотим, чтобы он сделался *нашей собственностью*, мы хотим, чтобы он не был в крепостной зависимости ни от Бога (церкви), ни от закона (государства), а стал *нашей собственностью*. Поэтому мы стараемся захватить его и хотим остановить действие той силы, которую он обращает против нас, тем, что мы идем ей навстречу и, когда она нам принадлежит, “предаемся” ей. Когда мир *наш*, то он употребляет уже силу не *против* нас, а *для* нас. Мой эгоизм заинтересован в освобождении мира, потому что освобожденный мир станет моей собственностью».²⁰

«Декларация прав человека», считал Штирнер, лишена всякого смысла, поскольку о том, прав я или не прав не может судить никто, кроме меня самого. Другие могут признавать или не признавать за мной то или иное право, но они не в силах толковать мою волю, если моя воля наделена надлежащей силой. Я сам себя уполномочиваю на что угодно, если это я подкрепляю достаточной и надлежащей силой. Деятели французской революции часто говорили о “великой мести” народа как о его праве. Мсть и право здесь совпадают. Но таково ли это отношение я к “я”? Народ кричит, что противная партия совершила по отношению к нему преступление. Но могу ли я принять что данное лицо совершило преступление относительно меня, если я не предположу, что это лицо должно было поступать так, как я этого хотел? И только такое деяние я называю правым, хорошим и т.д.»²¹

Штирнер говорил, что деятели революции отождествляли понимание человека с представлением о «добром гражданине», однако этим же понятием человека они уничтожали отдельных людей от имени суверенного народа и закона. Из «навязчивых идей» возникают все преступления, необходимо иметь силу и твердую волю чтобы противостоять всем этим понятиям. Все то, чем человек в качестве единственного Я способен овладеть, он обретает не с помощью права, а исключительно с помощью силы. Воля и сила оказываются взаимно заменяемыми словами.

В книге Штирнера сила понимается сугубо натуралистически. Сила есть, прежде всего, физическая мощь. Хотя Штирнера рассматривают как одного из первых идеологов анархического движения, сам он говорил, что его идеи во многом производны от гегелевской философии,

²⁰ Там же. С. 293-294.

²¹ Там же. С. 190.

ведь и сам Гегель говорил, что каждый человек в своем особенном положении должен стремиться понять дух времени и сделать его явным, кстати, Маркс основной труд Штирнера понимал как историческую конструкцию, созданную по гегелевскому образцу. Однако многие гегелевские категории Штирнер упрощал до уровня здравого смысла, полагая что он своим построением возвышается над всемирной историей духа. Штирнеровское упрощение нередко оказывается просто вульгарным. Отметим здесь в качестве примера его понимание силы в сравнении с гегелевским истолкованием. В «Феноменологии духа» Гегель говорит, что сознание первоначально относится непосредственно к своему объекту как иному самому себя. Непосредственное сознание есть чувственная достоверность, в которой знание своего объекта обозначается через «это» и «мнение». В сферу чувственной достоверности входит и восприятие, которое характеризуется двумя такими выражениями, как «вещь» и «иллюзия». Выражение «иллюзия» как обозначение для воспринимающего сознания используется ради демонстрации самообманывающего характера восприятия; для того, чтобы прояснить, что постижение истинного не есть просто «безрассудное овладение чем-либо»²², но рефлексивное движение к себе сознания и знания. Опосредование чувственной достоверности восприятия производит первую спекулятивную систему феноменологии духа, которая заключается в том, чтобы познание как сознание могло преодолевать зависимость от чувственной достоверности и восприятия. Такого рода познание есть рассудок, и Гегель обозначает его объект первоначально весьма странным выражением «сила». Истина рассудка есть вещь, а сущность вещи есть сила. Вещь восприятия есть то общее, которое определяется помимо самой себя чем-то иным, особенным. Коль скоро общее вещи обусловливается особенным, поскольку вещь является конечной. Всеобщее есть истинное всего, включая и объект непосредственного познания, но это истинное является действительно истинным только тогда, когда оно не есть всеобщее, обусловленное конечным; таким образом, безусловное всеобщее Гегель называет силой. Гегель понимает силу как такое безусловное всеобщее, которое помимо себя не имеет никакого особенного и которое разворачивает себя, причем с определенной необходимостью в особенном. Разумеется, сущность вещи, определяемой через силу, не является легко понятной. Поэтому важно здесь рассмотреть исторически общий контекст, в котором сила постигается как сущность вещи. Это есть вопрос определения сущности вещи в терминах метафизической традиции, которая у Гегеля всюду является определяющей. Вещи, существующие внутренне и сами по себе, называются

²² Как раз «Единственный» Штирнера нередко характеризуется безрассудным обладанием, которое конституирует его область собственного.

субстанциями. Когда мы говорим о субстанциальности вещей, то мы тем самым пытаемся выяснить как та или иная вещь существует в своей «этности» или «чтойности». Субстанциальность есть способность существования вещей; в терминах Канта – характер их существования, их действительности. Почему этот исторический вопрос о сущности вещи, ее действительности Гегель выражает с помощью понятия силы.

В «Критике чистого разума» Кант открывает проблему онтологии природы, суть которой заключается в вопросе относительно «чтойности» постигаемых нами вещей и того, как они есть. Общее определение вещей называется категориями. Кант называет «математическими» так же категории, которые определяют «чтойность» наличных вещей, их сущность, их возможность. Он называет «динамическими» те категории, которые определяют то, как вещи есть в действительности. Здесь греческое слово «дюнамис» обозначает то, что является действенным, действительным или силой. Согласно Канту, первая группа динамических категорий охватывает следующие три: 1) субстанция и акциденции, 2) причина и действие, 3) общение, то есть взаимодействие между действующим и воспринимающим.²³ Ясно, что первые две категории всегда указывают на отношение друг к другу, вот почему эту группу динамических категорий Кант размещает под общим заглавием «отношения». Гегель принимает в расчет первое отношение (субстанции и акциденции) с соответствующим преобразованием вещи как объекта восприятия. Казалось бы следующей категорией должна быть категория каузальности. Гегель указывает эту категорию при рассмотрении объекта рассудка, на первый план он выдвигает понятие силы, которое у Канта в соответствующем контексте отсутствует. И тем не менее, определение истины или субстанции вещи как силы демонстрирует как раз то, каким образом кантовская проблема динамических категорий впервые постигается подлинно спекулятивно. Поэтому не следует говорить, что Гегель якобы взял от Канта категориальное определение сущности вещи как силы. Разумеется, мы можем выяснить, что именно Аристотель взял у Платона, что Декарт – от схоластики, что Кант заимствовал от Лейбница, а Гегель от Фихте, однако, такое уточнение исторического контекста оказывается не просто поверхностным; оно ведет к заблуждению. Кант разрабатывал таблицу категорий на основе таблицы форм суждения, Гегель же развивает спекулятивную интерпретацию категорий в своей «Науке логики». Основные категории Канта Гегель истолковывает в терминах сущности отношения. Категория отношения оказывается уже немислимой вне категории силы, поскольку сила сама по себе выражает идею отношения. Понятие силы открывает возможность спекулятивного понимания отношения. В этом понимании отношение постигается как

²³ Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. в 6-и т. Т. 3. С. 278.

ничем не обусловленное всеобщее, которое в самом себе в то же время сохраняет особенное. В традиционной логике связь субъекта и предиката имеет как бы безразличный характер, члены отношения определяются в терминах взаимосвязи предметов. Если же отношение понимается как сила, тогда оно становится основой для каузальной связи. Если для Канта таблица категорий сопровождается уже созданной таблицей суждений, то для Гегеля сама эта таблица суждений оказывается проблематичной. Связь между суждением и категорией всегда была актуальной для мысли начиная с античной философии. В «Критике чистого разума» рассудок не есть только то, что определяет данное; он есть и определяемое в созерцании. Рассудок находится на службе созерцания в том смысле, что он есть определяющая инстанция в сфере познания. В гегелевской интерпретации сознания, вещьность восприятия преобразуется затем в объект рассудка, который мыслит вещь как субстанцию, каузальность и взаимность, то есть как отношение, в основе которого лежит понятие силы.

Если объектом рассудка является сила, то важно теперь выяснить, в какой степени сила связана с чувственной достоверностью и восприятием. Сила образует возможное единство восприятия и рассудка. Переход от восприятия к рассудку как раз и «есть то, что называется силой».²⁴ Речь идет о конструировании объекта рассудка, которое исходит из общего представления вещи как силы. Суть дела в том, чтобы рассмотреть силу как подлинно действенную сущность в действительности самих вещей. Где есть сила, там имеет место действенное и эффективное отношение. Единство различных вещей понимается как игра присущих им сил, игра сил, в свою очередь, получает свое единообразие в законе. Однако редукция явлений вещей к законам на основе игры сил имеет характерные объяснения. Способ познания, присущий рассудку, есть прежде всего объяснение. Гегель в этой связи пишет: «Рассудок, составляющий наш предмет, находится именно в том положении, что “внутреннее” обнаружилось ему как всеобщее, еще не наполненное в *себе* [бытие]; негативное значение игры сил состоит именно только в том, что она не есть в себе, а полагается только в том, что она есть *опосредствующее*, но не вне рассудка. Но его соотношение с “внутренним” через опосредование есть его движение, благодаря которому “внутреннее” наполняется [содержанием] для него».²⁵ В игре сил рассудок свободно разворачивает себя в движении к бесконечному. Эта игра раскрывает тот способ, в котором особенные силы раскрываются как причины и действия, как непрерывно действующее начало. Внутренняя суть вещей, их движение есть «покоящееся царство

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. в 4-х т. Т 4. С. 73.

²⁵ Там же. С. 80.

законов».²⁶ Объект рассудка первоначально полагается как сила, которой растворяет себя в игре сил, а сама игра сил удостоверяет себя в законе. Сила полагается в основу закона который демонстрирует себя как объект рассудка. Все эти сложные рассуждения полностью отбрасываются в рассуждении Штирнера о единственном и его собственности. Штирнеровское Я лишается всякого метафизического измерения и своей основе оказывается сугубо нигилистическим. «Право, – говорит он, – обращается в ничто, когда его поглощает власть или *сина*, т.е. когда поймут, что сила предшествует праву. Всякое право тогда становится преимуществом, а само преимущество – силой, *превосходством*».²⁷ Вместо различных идей, понятий или принципов это есть власть призраков, которые не имеют никакой реальности. «Прав я или нет – это для меня совершенно безразлично: если только я *силен*, то я уже тем самым *обрел право* и не нуждаюсь ни в каком ином полномочии или утверждении своего права».²⁸ И тут же он проясняет: «Право – помешательство, которым наделяет какой-то призрак; сила – это я сам, ибо я – силен и являюсь собственником силы. Право *надо* мною, оно абсолютно и существует в каком-то высшем существе, милостью которого я обретаю его. Право – милость, даруемая мне судьей; сила и власть только во мне, властном и могучем».²⁹ Власть может быть ограничена только властью, сила – только силой, но Я являюсь ограниченным «не силой *вне* меня, а недостатком *собственной* силы, или *собственным бессилием*».³⁰ В своей критике Б. Бауэра Штирнер отмечает, что ученики Гегеля по сути дела не сказали ничего нового, они отличаются радикализмом, однако, радикализм есть основная черта немцев: «Лишь в немце и только в нем проявляется всемирно-историческое призвание *радикализма*; только он один радикален и только один – прав. Никто не бывает так неумолим и безогляден, как он; ибо он низвергает не только существующий мир, чтобы при этом устоять самому, он низвергает самого себя. Там, где бушует немец, должен погибнуть бог и пропасть мир. Для немца уничтожение – созидание и сокрушение временного – есть его вечность».³¹ Таким образом Бауэр стремится преодолеть гегелевскую систему мирового духа, а наряду с ней церковь и теологию. Стремление быть свободным интеллектуалом порождало такую дерзость, на которую никогда не мог бы отважиться богобоязненный человек. В стремлении превзойти гегелевских учеников Штирнер вновь открывает то, к чему уже пришли Фейербах, Бауэр и Маркс. Сущность религии они усматривали в самом человеке в самосознании и в человечестве; религиозное понимает-

²⁶ Там же. С. 81.

²⁷ Штирнер М. Единственный... С. 196.

²⁸ Там же. С. 197.

²⁹ Там же. С. 197.

³⁰ Там же. С. 199.

³¹ Цит. по кн.: Левит К. От Гегеля к Ницше... С. 550.

ся как то, что превосходит человека, причем в качестве некоей навязчивой идеи, которую следует устранить. В гегелевских теологических размышлениях догмат Боговоплощения означает единство человеческой и божественной природы. Фейербах свел божественную сущность к человеку в его высшем назначении, а для Маркса христианство это иллюзорный и извращенный мир; это «вздых угнетенной твари», «сердце бессердечного мира». Штирнер соглашается с тем, что религию можно рассматривать как высшую сущность человека. Но тогда все еще сохраняется Богочеловек, в котором умер только Бог, но не умер человек, который абсолютизируется в либеральном гуманизме, и в силу этого обстоятельства, богочеловеческое сменяется человекобожием. Той части книги, в которой Штирнер трактует единственность Я, он предпосылает следующий эпиграф: «У врат нового мира стоит “богочеловек”. Рассыплется ли в прах в конце этой эпохи Бог в человеке, и может ли действительно умереть богочеловек, если умрет в нем только Бог? Над этим вопросом не задумывались и считали, что покончили с ним, проведя победоносно до конца работу просвещения – преодоления Бога, не заметив, однако, того, что человек убил Бога, чтобы стать отныне “единым Богом на небесах”. *Потустороннее вне нас* уничтожено, и великий подвиг просветителей исполнен, но *потустороннее в нас* стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его: Бог должен был уйти с дороги, не *нам* уступил он путь, а *Человеку*. Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, так же и человек?»³²

Для Штрауса и Фейербаха, Бауэра и Маркса основополагающим является радикальное различие теологии и антропологии. Это различие Штирнер рассматривает в контексте более широкого и более сущностного различия между всеобщими определениями сущности человека, которые он обнаруживает как в теологии, так и в антропологии и собственными возможностями человека как единственного и неповторимого Я. Суть принципиального различия вовсе не в том заключается, что считать существенным и что рассматривать как второстепенное. Самое важное состоит в том, способен ли человек все сводить к ничто, как и к самому себе. Ведь каждый индивидуальный человек в его временном существовании является всегда приходящим, с точки зрения вечного и божественного он по сути дела Ничто. Всякий ли способен сталкиваться лицом к лицу с Ничто и тем самым обретать сознание «Единственного и его собственности» или люди в своем большинстве успокаивают себя верой в божественное и верой в гуманность как таковую? Такого рода вопрос свидетельствует о том, что Штирнер стремится полностью устранить онтотеологическую тенденцию, присущую всей новоевропейской философии, мало того, М. Хайдеггер отмечает, что эта тенденция в

³² Штирнер М. Единственный... С. 144.

не меньшей степени присуща древнегреческой философии, которая завершает себя в лице Платона и Аристотеля. Спекулятивно постигаемая онтология в философской системе Гегеля есть интерпретация бытия, в которой подлинное и истинное бытие есть абсолютный Бог. Из абсолютной полноты бытия проистекает и определяется все сущее, включая «логос» как таковой. Вот почему спекулятивная интерпретация есть прежде всего онто-теология (М. Хайдеггер). Речь здесь идет не о том, что философия есть теология в смысле спекулятивной или рациональной теологии, и даже не о том, что философская мысль сопровождается теологическими воззрениями. В «Лекциях по эстетике» (книга I) Гегель говорит об этом так: «Ибо философия не имеет другого предмета, помимо Бога и, таким образом, представляет собою по существу не рациональную теологию, а как находящаяся на службе у Бога истина, представляет собою непрерывное богослужение».³³

Бог есть ведущая идея системы в философии Шеллинга и Гегеля. Когда мы говорим здесь о теологии, мы в этой связи, должны вспомнить что само слово и понятие «теология» не возникает сначала только в контексте христианской веры. Эти понятия возникают сначала в философии. Впервые у Платона говорится о теологии, которая у него имеет характер мифологии. Помимо всех прочих смыслов теология в «Государстве» Платона означает начертание контуров для истинной мифологии. В Новом Завете вообще нет слова «теология». Если слово *logos* означает постижение всего сущего в целом, тогда новоевропейская философия имеет «квазигеологический» характер в том существенном смысле, что она стремится выяснить основания всего сущего, и это основание есть Бог. Мы также знаем, что уже Аристотель понимал философию в подлинном смысле в самой тесной связи с теологией, не пытаясь при этом подробно разъяснять то, каким является отношение между вопросом о сущем как таковом и вопросом относительно божественного. Не следует никогда теологический аспект философии рассматривать согласно некоторой догматической теологии; другими словами, нельзя представлять себе дело так, будто философская теология есть только рациональная и просветительская форма эkkлeзиастической теологии. До сих пор имеют место рассуждения о том, что новоевропейская философия есть просто спекуляция христианской теологии и что теологическая тенденция может рассматриваться только в своей обусловленности, и что она истинна, только будучи ограниченной размышлениями о своей сфере бытия. Здесь важно обратить внимание на то обстоятельство, что христианская теология в значительной степени есть христианизация древнегреческой философии. Еще только в силу этого основания христианская теология могла стать снова секулярной. Теология веры возможна только на основе философии. Даже если она, ска-

³³ Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. Т. 12. С. 105.

жем, в лице Лютера отвергает философию, как дело и работу дьявола. Следует также отметить, что положения типа «философия есть секулярная теология», а «теология есть прикладная философия» вообще ничего существенного не говорят. Понятие «божественного разума», которое появляется сначала как первичное сущее, изначально принадлежит философии, которая вовлекается в сферу теологии бытия. Теология в этом смысле означает вопрошание всего сущего в целом. Этот вопрос о сущем в целом есть теологический вопрос, но он не может быть поставлен вне вопроса о многообразии всего сущего и сущности бытия; в общем вопросе о сущем как таковом есть онтология, поэтому философское вопрошание является всегда онто-логическим и тео-логическим в самом широком смысле. Вот почему новоевропейскую философию М. Хайдеггер характеризует как «онто-теологию».³⁴ Чем более изначально онтологическая и теологическая проблематика оказываются связанными между собой в философской мысли, тем более подлинной является и сама философия. Об этом свидетельствуют трактаты Шеллинга и Гегеля, в которых философия является в уникальном смысле онтологической и в то же время теологической. В гегелевской философии онто-теология означает, что проблематика сущего и действительности имеет логический характер и от начала до конца сопровождается пониманием божественного. Логическое имеет смысл спекулятивного мышления. В своих лекциях по философии Гегель отмечал, что вне спекулятивного понятия и без наличия, по крайней мере, представления не может быть ничего постигнуто, касательно сущности Бога или духа как такового. Вся суть дела спекулятивной мысли заключается в постижении сущности Бога как духа, который определяет сущность понятия и таким образом характер логического. В своих ранних работах о духе христианства Гегель подчеркивал, что Бог есть жизнь, что божественное может быть постигнуто только через живое. Само понятие, в его спекулятивном характере, Гегель рассматривает не просто как нечто общее и универсальное по отношению ко многим индивидам, а, скорее, как абсолютное самопостижение знания, которое имеет характер жизни. Понять что-либо из сущности Бога – значит понять жизнь в ее «логическом» осуществлении. Гегелевское спекулятивное понятие есть возвышаемое понятие традиционной логики, которое оказывается ведущим для онтологии. С другой стороны, для Гегеля сущность Бога есть то, что предлагает себя окончательно в христианском сознании, причем в такой форме это сознание прошло через христианскую теологию и прежде всего через доктрину Троицнства Бога. Уже в древнегреческом понимании бытия сущее имело свою основу в логосе. Вот почему Гегель, постоянно обращая на это внимание, подчеркивает, что классическая ново-

³⁴ Подробнее об этом см.: *Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9.*

европейская философия в своем логосном характере может завершаться только Наукой логики. Логическое у Гегеля означает спекулятивно-диалектическое, и это есть теологический логос, который есть логос всего изначально сущего и всего сотворенного. Когда сознание становится сознанием Я, оно обнаруживает в самом себе внутреннее различие. В своем движении к абсолютному знанию сознание переходит от познания вещей к сознанию Я и своей собственной самости; и таким образом, оно становится само-сознанием. Говоря все это в стиле Фихте, мы можем сказать, что Я полагает себя как Я, то есть Я=Я. Поскольку Я полагает себя, оно в то же время отличает себя от не-Я, другими словами, когда сознание понимает себя как Я, оно в то же время понимает и то, что в общем и в отдельности имеет характер не-Я, тем самым раскрывается сфера, в которой Я встречает то или иное сущее, которое имеет характер не-Я. Такого рода «эго-логическое» понимание включает в себя как сознание предметов, так и постижение объективности. Самосознание не есть просто дополнительное условие для сознания. Внутреннее вещей, в которое проникает рассудок, есть внутреннее самости сознания, поскольку рассудок является одним из феноменов самого сознания. Уже только из этих рассуждений становится вполне ясным то, каким образом логическое в философии Гегеля притязает быть эго-логическим. Эта эго-логическая детерминация бытия, которая развертывается последовательно начиная с Декарта, затем проходит через философию Канта и Фихте, получает свое всеохватывающее обоснование в «Феноменологии духа» Гегеля. Именно с Декарта постижение бытия становится прежде всего эго-логическим, вследствие чего Его оказывается не только решающим для понимания логоса, но так же и одной из важнейших тенденций в развитии понимания божественного, как оно было подготовлено еще в христианской теологии. Вопрос о бытии в целом не есть только онто-теологический, но и эго-логический. Важно отметить что во всех этих выражениях постоянно повторяется термин «логическое». Надлежащее выражение всей этой «сферы логического» полагается в том факте, что для Гегеля абсолютное означает истинное бытие и истину, и все это есть дух. Дух есть знание, то есть Logos; дух есть Я, то есть Его; дух есть Бог, Theos. И дух есть высшая действительность, подлинное бытие ontos. Когда мы рассматриваем гегелевскую проблематику в терминах всей европейской философии, тогда мы начинаем понимать внутреннюю мотивацию гегелевской мысли, которая завершает новоевропейскую метафизическую позицию, а тем самым и понимание бытия как сознания.

Сам М. Штирнер рассматривал себя как мыслителя, призванного завершить движение, начатое Д. Штраусом, автором книги «Жизнь Иисуса» (1835). Он исходил из тезиса Гегеля, гласящего, что религия достигает лишь формы представления, тогда как философия восходит на уровень понятия. Христианская догматика содержит истину, однако, она ее содержит в несоответствующей ей самой форме. Поэтому религию следует

преобразовать из присущего ей ныне церковно-исторического представления, чтобы возвысить ее до уровня понятия. Гегелевская философия религии содержит в себе критику евангельской истории, однако эта критика сохраняет понимание исторического события на уровне представления. Гегель стремится это представление возвысить до понятия, но важно прежде всего осознать, что в основе религиозного представления лежит свободно создаваемая мифология. В результате мифологического истолкования христианского вероучения мы получаем тезис: «Богочеловек – это человечество». Подобного рода положения не трудно найти и у Гегеля, поскольку он знает Богочеловека не как конкретный исторический факт, а как проявление и воплощение духа. Редукция религии к неосознанному мифотворчеству должна была объяснить как веру, так и библейские чудеса. Штраус и Фейербах полагали, что христианство есть прежде всего вера в чудо. Впрочем, и Кьеркегор говорил, что нет подлинно религиозного чувства вне веры в чудо. Сам Штраус ставил перед собой задачу создания «новой веры», которую он понимает как нравственное учение современного человека. В своем последнем трактате «Старая и новая вера» (1827) он ставит вопрос: «Христиане ли мы еще?» Нет, – отвечает он на этот вопрос. «Есть ли у нас еще религия» Он отвечает – «Да». Затем он пытался выяснить, как мы организуем нашу жизнь и как мы постигаем мир. Вместо Бога он говорит теперь об универсуме, а новая вера состоит в том, чтобы преобразовать христианство в подлинный «гуманизм». Рассуждение Штрауса о «старой» и «новой» вере вдохновили Штирнера на проект освобождения «собственного Я» от всего религиозного и человеческого. Важно, согласно этому проекту, освободить человека не только от идеализма и религии, но и от всего морального, поскольку совесть есть лишь дубликат понятия Бога, говорящего в душе человека. Штирнер полагал что он полностью разрешил задачу, поставленную Фейербахом и Штраусом, поскольку его освобождение Я от религии и морали, от всего того, что считают «подлинно человеческим» означает, что человек в его индивидуальности уже никому и ничего не должен, поскольку сущность человека заключена в самоутверждении его индивидуальной воли. Воля как раз и есть подлинная сущность человека. Своеобразное направление волевого импульса делает каждого и отдельного человека индивидуально своеобразным существом. Человек обретает свое собственное своеобразие и присущую ему неповторимую индивидуальность, если он освобождает себя от религиозно-моральных и гражданственно-политических измерений. Конкретный человек – это эгоист вне всяких государственных образований и не принадлежащий ни к одному из политических движений. Волюнтаризм Штирнера, развитие которого в лице, в первую очередь, Шопенгауэра происходило параллельно с расцветом немецкой классической философии, уже предвосхищает философскую мысль Ницше.