научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 1(091); 130.31

«ДЕМОНИЧЕСКИЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ» МАКСА ШТИРНЕРА ПРОТИВ ПОЗИТИВИЗМА И МАРКСИЗМА (РУССКИЕ СПОРЫ О ФИГУРЕ ФИЛОСОФА «КОНЦА ВЕКА»)

МИСЮРОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@omsu.ru

Ключевые слова:
общественный идеал
мое Я
анархическая воля
позитивизм
марксизм
декаданс
философский дискурс
гипертекст культуры

Аннотация:
Актуальность одного из «вечных» вопросов отечественной умственной жизни – вокруг творцов каких новых ценностей «вращается мир» ¬ (так полемически обозначенный С. Франком) ¬– определена была остротой самого исторического момента: революционная ситуация (в соответствии с марксистской ее формулировкой) вызревала в недрах еще великой, но уже «больной» страны, верховная власть которой, политические элиты, интеллигенция никоим образом не справлялись со своими свыше начертанными задачами. Необходимость переоценки ценностей одними понималась как установка на революционный радикализм, другими – как признание «теоретического первенства» духовных аксиом над «внешними формами общежития»; одни противопоставляли идее внутреннего самосовершенствования «соборность», другие же абсолютизировали роль личности в истории, в буквальном смысле слова «со-здавали себе кумиров». В статье рассматривается проблема радикальной пере-оценки взаимоотношений человека с миром в «эгоистической» философии Макса Штирнера, чьи идеи послужили основой ницшеанского бунта против общественных устоев, традиционных ценностей и христианской морали, соци-ального, анархического бунта против основ общественного устройства и госу-дарства. Утверждается, что «религия человека» как критическое переосмысле-ние идей Фейербаха оказалась адекватной содержанию и форме новой фило-софской («антропологической») парадигмы. В работе доказывается, что на бла-годатной русской культурной почве эти весьма экстравагантные по форме представления (презентации когнитивных смыслов), однако основывающиеся на справедливых критических умозаключениях, нашли самобытный отклик по целому ряду причин (объективных и субъективных факторов общественного развития накануне первой русской революции). Делается закономерный вывод о том, что в социокультурном контексте «конца века» (в

ситуации общего кризиса знания, дискредитации «классической рациональности», крушения гуманизма и смены культурной парадигмы) эта колоритная фигура очередного «властителя дум» наиболее соответствовала ожиданиям заинтересованных сторон (как «слева» и «справа», так и в центре, а также на периферии этого противостояния новейших идей и мнений).

© 2022 Петрозаводский государственный университет

Получена: 17 марта 2022 года Опубликована: 18 апреля 2022 года

Введение. Русская общественная мысль на рубеже эпох

Вопрос о «положительном» (не вообще, а именно духовно возвышающем человека и созидательном) общественном идеале, поставленный Ф. М. Достоевским, в толковании В. С. Соловьева предполагал «одухотворение всего государственного и общественного строя», всеобщую солидарность, исцеление и воссоединение с народом нравственно преображенной «уединившейся личности», что фактически означало «возвращение к вере Христовой» [1, с. 238-239].

Умонастроения своего переломного времени (высшей точкой напряжения всех видимых и скрытых общественных противоречий стала революция 1905 года, поражение в русско-японской войне вызвало глубокий раскол в обществе) очень точно выразил В. Брюсов: «Свобода воли – вот первая аксиома мышления… Может быть, и вероятно, есть другие пути постижения мира; мечты, предчувствия, откровения, но, если почему-либо я выбрал логическое мышление, я обязан ему довериться. Иначе всякое рассуждение станет ненужным» [2, с. 49]. Действительно, онтологическая возможность постичь сущность вещей окружающего мира человеческой мыслью – едва ли ни главная «аксиома мышления» (вольное толкование поэтом «аксиоматических положений», которые позволяют на основании опытом и образованием приобретенного необходимого запаса понятий, «положений» и умозаключений получить более или менее «позитивное» знание об объектах, свойствах и отношениях «действительного» мира в форме «наличного бытия»). Общий и для художника, и для ученого (Брюсов увлекался науками) процесс познания он излагал так: постижение истины предполагает веру в то, что есть «нечто, подлежащее мысли», что есть мир, объективно существующий «помимо меня», но субъективно воспроизводимый из моего сознания и моей опыта; если бы существовало только мое единое, уникальное и вместе с тем подобное всякому «другому», единственное Я, не было бы повода возникнуть самому рассуждению; для мышления нужна множественность (множественность индивидуальных субъективных представлений и множественность многообразных объективных феноменов мира), независимо от того, будет ли это дроблением моего Я или предстанет чем-то внешним. «Множественность начал» – вот еще одна аксиома мышления [2, с. 50].

Философские увлечения в определенных кругах общества были столь разнообразными (от позитивизма и марксизма до теософии и эзотерики), что в изложении того же Брюсова контаминация всех этих плохо друг с другом соединяющихся в какую-то одну воцарившуюся над умами доктрину, но в чем-то созвучных друг другу идей – на уровне эстетического манифеста (в брошюре «Об искусстве», 1899) – выглядела следующим образом: «Человек как личность отделен от других как бы неодолимыми преградами. „Я“ – нечто довлеющее себе, сила творческая, которая все свое будущее почерпает из себя. Мир есть мое представление. Мне даны только мои мысли, мои ощущения, мои желания – ничего больше и никогда больше. Из этого одиночества душа страстно порывается к общению» [2, с. 46]. В этой формуле «нового» человека нельзя не услышать и отзвук пророчеств Шопенгауэра, и своего рода эхо эпатажных афоризмов, самых настоящих инвектив Ницше против устоев общества и основ традиционной морали, заповедей христианской любви к ближнему своему, отголосок споров адептов «положительной эстетики» с последними защитниками теории «чистого искусства». Странное было время – смешения марксизма и ницшеанства, анархизма и декаданса, религиозных исканий и «богоборчества».

Основная часть. «Философия чистого эгоизма» в оценке современников

Философскую – в строгом научном смысле – парадигму (гегельянство во всех его формах и трансформациях, включая «вульгарный» марксизм, составляет своеобразный центр, все идеалистические и чисто эмпирические «системы» – периферию) Г. Шпет характеризовал так: «Господствующая в настоящее время философия есть философия отрицательная. Отрицание является в

ней не конечным только результатом, оно принадлежит к самому существу современной философии, – с отрицания она начинает, на отрицании строится и к отрицанию приходит... Несмотря на это современная философия называет себя по преимуществу философией позитивной. Это наименование не должно вводить в заблуждение» [3, с. 41]. Всюду, по его определению, мы имеем дело с нарочито «не» метафизикой (классической аристотелевской, рационалистической кантианской).

Среди всех фигур – философов и «провидцев» – заметно выделялась одна странная и даже загадочная личность бесспорно «философа конца века», сильно выбивающаяся из общего контекста и одновременно всецело, по факту самого рождения и зарождения, принадлежащая этому «гипертексту» культуры fin de siècle – Макс Штирнер (И. К. Шмидт). В самой Германии имя его оказалось забытым вскоре после Мартовской революции 1848 года, смерть его осталась незамеченной прессой и былыми друзьями, в десятом издании «Энциклопедического словаря» Брокгауза 1854 года ничего не сообщалось об авторе некогда произведшей фурор в среде молодых интеллектуалов и вызвавшей оживленную полемику гегельянцев с социалистами книги «Единственный и его собственность» (1844); в России он стал невероятно популярен в 1890-е годы, потеснив прежнего кумира «прогрессивной общественности» – самого Ницше. Видный теоретик народничества, социолог, публицист и литературный критик Н. К. Михайловский ставил его в один ряд с Сократом (sic!) и Ницше за «добросовестность» мысли, хотя и отмечал его «необузданный эгоизм» (в котором в зародыше заключается весь ницшеанский «имморализм») и его искреннее стремление «освободиться от почтения к разным фантомам» [4, с. 393]. Автора скандальной книги «Единственный и его собственность» Н. А. Бердяев без пристрастия назвал «духовным пролетарием»: действительно, у него нет абсолютно ничего своего, все «духовные реальности – все не его, все ему чужие и совершенно чуждые, и потому ненавистны ему; он запросто поддается страшному самообману, поскольку вообразил, что весь мир является его собственностью, но в действительности он ограбил самого себя – „единственного“, он лишил его всякой собственности, живет „в страшной духовной пустыне“; на самом деле он не только из „ничего“ и ради „ничего“ пытается строить свое эгоистическое и бесполезное в сущности дело, но „ничто“ и есть содержание его ничтожной жизни» [5, с. 223].

Сам он определял свою многих провоцировавшую на ответную негативную реакцию систему как «философию чистого эгоизма». О самом Боге, дерзко утверждал он, можно сказать, что «Его дело чисто эгоистическое»; точно так же обстоит дело с человечеством: служит ли оно чему-нибудь высшему? – нет, в угоду эгоистической цели прогресса оно «заставляет 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» [6, с. 8]. Следовательно, всякий раз речь идет о чужом, а вовсе не о нашем собственном благе; бросим же беспощадно критический взгляд на все основополагающие понятия – истины, свободы, гуманности, справедливости, требуется, чтобы мы непременно воспламенялись ими и преданно служили им, а как же наше личное дело, наши собственные интересы, личное благо? «Долой же все, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере „добро“? Я сам – свое дело, а я не добрый и не злой. И то, и другое не имеют для меня смысла» [6, с. 9]. Вот они – истоки и аксиологические начала ницшеанского нигилизма!

Почему все философские откровения и изречения «Единственного» (примем правила игры, предложенные «благонамеренным» прусским подданным и журналистом И. К. Шмидтом, пожелавшим быть Максом Штирнером и допустившим отождествление своего alter ego с риторическим, критическим и эпатажным, философским обобщением «героя времени») были столь эмоциональными («суггестивно заряженными», употребив литературоведческое понятие)? Деятельностью мысли, создающей и воссоздающей все новые «сообщения» и «тексты» из разрозненных отдельных элементов предшествующего опыта и освоенного индивидом языкового материала, проецируется в сознание в качестве «немедленно и непосредственно представимого образного целого» некий языковой образ (в том числе условной или отрицательной модальности, получающей положительный образный отклик) [7, с. 246]. Важным аспектом, как отмечается, является «кинетический компонент образа» с присущей ему экспрессивностью; такое представление наделяется особой функцией в образной репрезентации выражений и «смыслов содержания», в особенности – связанных с «символической идеей движения» [7, с. 252]. Такова возможная методологическая основа нашего анализа (неполного, учитывая все аспекты восприятия социально-философского наследия М. Штирнера и противоречивые мнения исследователей, превративших его в многоликий «призрак») социокультурной специфики «метаязыкового» образа «Единственного» (стилизованного под «лишнего человека»), а также образовавшегося в результате всевозможных манипуляций с его идеями «интертекста» (этико-философского контекста).

Отвлеченный человек, заявлял Макс Штирнер, есть «человек вообще», следовательно, он есть

безусловно и в первую очередь (без атрибуции и акцентирования его уникальности) каждый и всякий человек; в таком своем социальном (социологически проясненном) статусе каждый человек несомненно должен обладать «вечными» правами человека, по мнению коммунистов, неограниченно пользоваться ими в будущем идеальном (справедливо устроенном) «демократическом» обществе. «Но ведь только Я имею все, что приобрету себе, как человек я не имею ничего»; «хотят, чтобы все блага стекались в руки каждого человека только потому, что он носит титул „человека“, но человек – это только мое свойство (собственность)» [6, с. 169]. Больше того, он радикально сдвигает акценты к эгоцентрическому полюсу мировосприятия индивидуума и вызывающе объявляет: «Я же делаю ударение на „я“, а не на том, что я – человек». Требуется, продолжает он, «чтобы я усвоил определенное чувство по отношению к миру, в особенности по отношению к людям, и чтобы это чувство, в данном случае любовь, я питал ко всем и всем бы „шел навстречу“; конечно, в этом заключается больший произвол и самоопределение, чем если бы я допустил влияние на меня мира всевозможными ощущениями, или, если бы отдал себя во власть самых разнообразных и случайных впечатлений» [6, с. 284]. На самом деле нет ничего предосудительного в том, чтобы подходить к фактам и феноменам мира «уже как бы с предрассудком и предвзятым мнением»; заранее определив это отношение, «несмотря на всевозможные воздействия со стороны окружающего мира, я мыслю и чувствую так, как решил чувствовать и мыслить»; более того, «против господства мира надо мной я обезопасил себя принципом любви», превозмогая всякую антипатию. Чувство, к которому Я априори «приговорил себя», есть чувствование предустановленное. «Будучи предвзятым, оно предрассудок. Не я проявляю себя по отношению к миру, а проявляется моя любовь. Хотя мир не господствует надо мною, но тем неотвратимее властвует надо мной дух любви. Я преодолел мир, чтобы стать рабом его» [6, с. 284]. Эта позиция – не «отречемся от старого мира».

Для той любви, разъяснял М. Штирнер, которая покоится на «сущности человека» и которая ложилась на нас в церковную («нравственную) эпоху тяжким бременем в виде «заповеди», необходимо специфическое мировосприятие, сформированное классическим воспитанием [6, с. 286]. Камнем преткновения становилась христианская религия, точнее – вопрос (поставленный еще М. Лютером в его речах и писаниях) о свободе веры. Критическое отношение к религии в этот период господства позитивизма в науке и эмпирических научных методов никак нельзя назвать атеизмом. Д. Штраус (в предисловии ко второму изданию своего знаменитого и популярного труда) объяснял критическую обработку жизни Иисуса воздействием «основной руководящей мысли», приверженностью идеям «позитивистского» направления в философии 1840-х годов. С одной стороны, он решительно отвергал «чисто исторический интерес» (справедливо замечая, что «кто пишет о владыках Ниневии или египетских фараонах, тот, может быть, преследует „чисто исторический интерес“», но Христианство есть столь «живая сила», вопрос о его происхождении настолько интересует широкую общественность, что «надо быть тупоумным человеком, чтобы в решении таких вопросов усматривать лишь исторический интерес»); с другой стороны, соглашался с теми учеными, которые отвергали догматы современной Церкви и постулаты теологии, рассматривавшие христианскую религию сверхъестественным откровением, ее основателя – Богочеловеком, а жизнь Его – «непрерывной цепью чудес»; путем исторических изысканий мы можем достичь определенной цели в поисках истины о мире, чтобы избавиться от гнета именно так объясняемой веры (на самом деле, искажения ее сущности). Человек, вооруженный знанием (о христианстве и Христе), убежден в том, что «все совершается естественным образом, даже самый совершенный человек остается человеком, многое в действительности могло совершиться лишь естественным путем»; установлением «действительного» содержания исторического процесса «явственно обнаружится его естественный характер»; наша цель – «оказать содействие человеческому духу в деле его грядущего освобождения от гнетущего бремени веры» [8, с. 22]. С эгоистической точки зрения, «моральное влияние» (определяющий фактор воспитания) – зло, поскольку догмы религии, законы общества подчиняют человека. Обвиняемый в радикализме Штирнер обходился с национальным духовным и «общественным наследием» (немецким лютеранством) куда более уважительно, нежели Фейербах: комментируя известное его изречение о «поворотном пункте всемирной истории» («отныне Богом для человека становится человек»), ловит на слове вождя младогегельянцев, потому как именно того, какой должна быть причина подобных изменений «человеческих существ» Фейербах не знает; сам же он полагает, что преобразить человека способна лишь любовь; кроме того, отделяет от ненавистного ему либерализма, человека не возвышающего, но на самом деле принижающего, собственную «религию человека» в качестве «последней метаморфозы христианской религии» [6, с. 163]. Вообще-то их с Фейербахом объединяло одно и то же стремление покончить с буржуазной ложью: «Сущностью нашего века является притворство во всем, начиная с политики и науки и кончая религией и нравственностью»; как религия не должна сделаться «игрушкой

умозрительного произвола», так и разум не может быть превращен в «игрушку» религиозной фантазии [9, с. 13]. Старая спекулятивная философия религии принесла религию в жертву философии, современное христианское богословие приносит философию в жертву религии (им обоим пришлось схлестнуться в яростной журнальной полемике с учениками Ф. Шлейермахера).

Не забудем, что спустя полвека яростному обличению («проклятие христианству») традиционные нормы религиозной морали подвергнет еще один философ, приближавший «сумерки богов», Ф. Ницше, считавший, что «религия сострадания» сделала некогда сильного человека ни к чему теперь непригодным: «Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушения» [10, с. 9]. Почитание таких понятий, как «первородный грех», «благое в себе», «долг» и прочее, приводят к деградации разума, к «жизненной дистрофии», они гибельны для нас (это все умозрительные химеры, придуманные Кантом). «Добродетель – это либо наша выдумка, глубоко личная наша потребность и орудие самозащиты, либо же большая опасность. Все, что не обусловливается нашей жизнью, вредит ей» [10, с. 11]. Так каким же теперь должен быть он – современный «творец духовного мира»?

Отбросить все старое, обветшавшее, мешающее развитию духа (человек должен «полюбить себя во плоти, таким, каков он есть»), стесняющее «своекорыстный» личный интерес, – вот, заявляет М. Штирнер, первостепенная задача новых людей; но это только половина дела, необходимо двигаться дальше – освободить «нашу сущность» (термин взят у Фейербаха, но у него этим вполне теологическим понятием обозначена проблема божественного происхождения человека). «Наше молодое самосознание ни перед чем не преклоняется: мир обесславлен, ибо мы – над ним, мы – дух... Наши способности мы проявляем прежде всего в борьбе со стихийными силами» [6, с. 12]. Переиначивая «освобождение» в трактовке Фейербаха (тот говорил, что мы ошиблись в собственной сущности, когда искали ее «в потустороннем», она принадлежит «здешнему бытию»), Штирнер понимает его куда более «антропологически», нежели сам Фейербах: нельзя допустить расчленения нашей сущности» на «существенное» и «несущественное» мое «я», их противопоставления друг другу; «мы этим возвращаемся в прежнее грустное состояние: нас выгнали из самих себя» [6, с. 31]. На замену философии прежней должна прийти более эффективная новая.

Называя философию «матерью наук» Л. Фейербах напоминал, что все естествоиспытатели прошлого и современности были и есть прежде всего философами, поскольку «всякое начало философского и эмпирического знания непосредственно совпадают как тождественный акт», «абсолютный философский акт» состоит как раз в том, чтобы беспредметное делать предметным, непостижимое объявлять постижимым, «объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет», то есть непосредственно в предмет знания («специального знания, отличного от знания реальных наук»). Следовательно, задача настоящей, не дискредитировавшей себя ни в «идеалистическом» уклонении, ни в «позитивистском» увлечении тотальностью материального, философии состоит в том, чтобы исследовать «объект жизненных интересов», исходя из «тождества с опытом» (научным опытом). Необходимость реформы философии обосновывается этими соображениями. Нет больше времени на споры об отвлеченных понятиях и распри среди философов: «Философия, исходящая из мысли без реальности, совершенно последовательно завершается реальностью, чуждой мысли»; потому новая философия должна начинать со «своей антитезы» (выявления субстанциональной сущности «другого Я», это в первую очередь человек, но им может быть даже сам Бог), иначе начало ее останется навсегда субъективным, будет всегда поглощено действительностью этого гипертрофированного «Я» (в том случае, если речь идет об индивиде) [11, с. 100]. Вот где прообраз «Единственного» и истоки ницшеанского бунта возомнившей о себе «единицы» против сущностного «всеединства» множеств!

Тезис о поступательном развитии философии от идеализма к материализму, укоренившийся было в учебниках и академическом сообществе в советский период (торжества марксизма-ленинизма в науках о мире и человеке), был попыткой выдать желаемое за действительное. На самом деле все обстояло гораздо сложнее, тем более, на исходе XIX столетия, века революционных потрясений, национально-освободительных движений и революционных открытий в естествознании и сильно возросшей значимости психологии (теоретической и прикладной). Г. В. Плеханов («присвоенный» победившими большевиками в качестве «отца-основателя» русского марксизма) в 1890-е годы марксистом в прямом смысле оппонентами не признавался (многих раздражали претензии его «говорить от имени марксизма»): А. Богданов (Малиновский), к примеру, характеризовал философские

взгляды участников его «школы» как «компромиссную комбинацию» буржуазного идеализма, новейшего материализма и радикального «эмпириокритицизма» (который, как мы знаем, страшно ругал Ленин), самого Плеханова он обвинял в оппортунизме (конкретно – в вопросе о кантианской «вещи в себе») [12, с. 234]. Научная истина сделалась, по его мнению, современным «идолом»: «Область общественного труда есть область общественного опыта. Из нее вырастает всякая система познания. Из нее возникло и царство фетишизма» [12, с. 217]. Человек подчиняет своим жизненным целям и задачам саму природу, так возникает научное познание; поскольку он терпит поражение в борьбе и вынужден «преклониться перед властью стихий», постольку познание идет проторенными путями, «только из опыта берет оно и свой материал, и свои формы»; марксизм, революционно преобразовывая научное мышление, создал совершенно новый тип критики – «социально-объяснительной» [12, с. 219]. Жестоко критикуемый им Плеханов в свою очередь ополчается на идеализм своих непосредственных немецких предшественников: «восставшие против гегелевского идеализма» братья Бауэры «свели сущность исторического процесса к переработке „критическим духом“ существующего запаса мнений и обусловленных этим запасом форм общежития» [13, с. 158]. Заблуждающиеся младогегельянцы недалеко ушли от французских просветителей, безнадежных идеалистов, некогда полагавших, что идеи и суждения правят миром. «Вдумайтесь в психологию идеалиста. Для него „мнения“ людей суть основная, последняя причина общественных явлений. Ему кажется, что, по свидетельству истории, осуществлялись в общественных отношениях нередко самые нелепые мнения» [13, с. 226]. Это ли не идеализм!?

Всякий «критически мыслящий» человек, однажды вообразивший себя «демиургом истории», объясняет Плеханов банальную философию «сверхчеловека», настойчиво выделяет себя и себе подобных в особую, высшую касту рода человеческого: «Этой высшей разновидности противостоит чуждая критической мысли масса, способная лишь играть роль глины в творческих руках „критически мыслящих“ личностей, „героям“ противостоит „толпа“»; герой может любить толпу, проявлять сочувствие к ее вековой нужде, сострадать к ее беспрерывным страданиям, однако «он не может не смотреть на нее сверху вниз, не может не сознавать, что все дело в нем, в герое, между тем, как толпа есть чуждая всякого творческого элемента масса, что-то вроде огромного количества нулей, получающих значение только в том случае, когда во главе их снисходительно становится „критически мыслящая“ единица» [13, с. 158]. Потому эклектический идеализм братьев Бауэр, бывший основой страшного самомнения «критически мыслящей» (леворадикальной) немецкой интеллигенции 1840-х годов, опасен; в настоящее время ужасающее философское учение «через посредство своих российских сторонников» порождает тот же духовный недостаток и в не менее радикально настроенной, привыкшей следовать чужим мнениям российской интеллигенции. Что касается еще более эклектичного и ужасного учения Штирнера, то перед нами, говорит Плеханов, откровенно «эгоистическая» система par excellence [14, с. 30]. Действительно, апологетика «самодовлеющей» личности у него даже не утопически-социалистическая система, без особого понимания изложенная языком сделавшейся популярной политической экономии, а «самоубийство идеалистического умозрения» (поскольку вся социальная и политическая критика замешана на субъективном идеализме). Эта весьма характерная для тогдашних философских исканий и, говоря ленинским языком, шатаний фактическая подмена «объекта» «субъектом» происходит потому, объяснял Г. Шпет, что «философский интерес переносится с действительности или на некоторую ее часть, поскольку сам субъект понимается как действительный, или на нечто стоящее вне действительности, но тем не менее ее определяющее» [3, с. 24]. Основная проблема новейшей «отрицательной» философии (в противоположность прежней «положительной» философии) – проблема истины как «бытия в действительном мире» – дискредитирована колоссальным сомнением в возможностях познания; в результате истина из «сознаваемого» переходит в сознание. «Источником фальсификации является подмена Я через общий субъект. А источником теоретического суеверия является внушенная нам в современной философии привычка мыслить субъект, как если бы он был соотносителен объекту» [15, с. 45].

Заключение. «Свое» и «чужое» в аксиомах русского духовного бытия

На русской культурной почве все заимствованные, с симпатией воспринятые, или же, напротив, сделавшиеся моментально предметом пристрастного обсуждения и критики, «чужие» веяния превращались в очередное наваждение русского ума. Позитивизм («научный реализм» как метод не только частного научного, но и общего философского и даже религиозного мышления еще А. Герценом объявленный спасением перспектив человеческого познания) рассматривался чуть ли не «последним пределом» – высшей точкой развития всей современной западноевропейской культуры. Завладевший

наукой, сделавшийся магистральным течением в философии, позитивизм перерос сам себя (не просто новый, но обновляющий принцип философского сознания), переродившись в «бессознательную религию», которая стремится упразднить и заменить собою все существовавшие до того и существующие философские и религиозные системы. Отечественных интеллектуалов подкупало то, что позитивизм по существу своему, действительно, есть «утверждение мира», мира внешнего, узаконенного присутствием «мирового духа», внутреннего мира человека, просветленного, как это выговаривалось ищущими умами, «светом души», открытого чувственному опыту, в качестве единственно реального (отрицание мира сверхчувственного было обратной стороной этого методологического конструкта). Отрицание «конца и начала мира в Боге» не могло не настораживать русских поклонников, ибо русская мысль по определению религиозная; утверждение бесконечного и «безначального продолжения мира» в бесчисленных явлениях (непроницаемой для человека среды «явлений мира сего») сводило на нет преимущества этого философского метода, разумеется, лишенного «последней» метафизической глубины. Симпатизировавший позитивизму Д. Мережковский первым провозгласил «смерть метафизики», решительно и даже с вызовом противопоставив познаваемый мир материи миру образов и символов, тем самым применив все новшества модной западной науки к специфической области искусства и литературной критике. Перерождение социализма в анархизм, отрицающий всякий общественный порядок, мало волновало Мережковского и других русских художников, но мрачные перспективы обещанной и анархистами, и марксистами «власти большинства» – как конечный результат мировой революции – пугали, поскольку ответа на ключевой вопрос («чем народ победит мещанство») ни у кого из новоявленных спасителей человечества не было. Тем более привлекательным становились малопривлекательные и даже отталкивающие заявления Единственного (создания Штирнера). Личный бунт против «нестерпимого гнета мещанства» выглядел вполне по-русски. Подобный анархический вызов устоям общества и самому государству (напомним, Гегель, уважаемый в сообществе русских марксистов, называл его «венцом творения») популярный публицист, марксист по убеждениям и занятым позициям в общественных дискуссиях о понимании общественного идеала, о сущности современного материализма и методах «положительной» науки, В. Базаров (Руднев) считал закономерным проявлением заслуживающего внимания и всяческого уважения «реализма нашего времени» [12, с. 3].

Мы рассмотрели лишь малую часть вопросов, неизбежно возникающих в связи с введением в дискурс (в связи с возвращением русскому читателю) философского наследия М. Штирнера; нельзя сказать, что он обделен вниманием сегодняшних философов и исследователей, в последнее время появилось несколько интересных работ и публикаций [16; 17; 18; 19; 20], однако, говорить о его «воскрешении» (как достойной занять подобающее место в гипертексте культуры декаданса 1890–1900-х годов фигуры философа «конца века» и как предтечи современной субкультуры интеллектуального и радикально-социального бунтарства) пока преждевременно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
2. Брюсов В. Я. Сочинения. М.: Художественная литература, 1987. 575 с.
3. Шпет Г. Г. История как проблема логики. Материалы. М.: Университетская книга, 2014. 510 с.
4. Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М.: Искусство, 1995. 588 с.
5. Бердяев Н. А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
6. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с.
7. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: Новое литературное обозрение, 1996. 352 с.
8. Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса. М: Республика, 1992. 527 с.
9. Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Юрайт, 2020. 307 с.
10. Ницше Ф. Ессе Homo. Антихрист. СПб.: Азбука, 2013. 222 с.
11. Фейербах Л. Сочинения. М.: Наука, 1995. Т. 1. 502 с.
12. Очерки по философии марксизма. Философский сборник. [репр. изд. 1910 г.]. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 328 с.
13. Плеханов Г. В. Сочинения. М.; Петроград: 1923. Т. 7. 332 с.
14. Плеханов Г. В. Анархизм и социализм. Краснодар: Буревестник, 1924. 132 с.
15. Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 376 с.
16. Певак Е. А. Макс Штирнер и русская культура на рубеже XIX–XX вв. // Россия и Запад: диалог культур. Вып. 5. М.: Центр по изучению взаимодействия культур, 1998. С. 81-88.

17. Рахманинова М. Д. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопросы философии. 2013, № 4. С. 99-111.
18. Аладышкин И. В. О своеобразии восприятия философии М. Штирнера в России и на Западе // Acta eruditorum. 2018. Вып. 26. С. 3-8.
19. Идеи анархизма в европейской и русской истории (в связи с 210-летием со дня рождения М. Штирнера): Материалы круглого стола, прошедшего 17 декабря 2016 года в РХГА // Acta eruditorum. 2018. Вып. 26. С. 3-65.
20. Blumenfeld J. All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner. Winchester; Washington: Zero Books, 2018. 168 p.

REFERENCES

1. Solovyov V. S. Philosophy of art and literary criticism. Moscow, 1991. 701 p. (In Russ.).
2. Bryusov V. Y. Compositions. Moscow, 1987. 575 p. (In Russ.).
3. Shpet G. G. History as a problem of logic. Materials. Moscow, 2014. 510 p. (In Russ.).
4. Mikhailovsky N. K. Literary criticism and memories. Moscow, 1995. 588 p. (In Russ.).
5. Berdyaev N. A. Philosophy of inequality. Moscow, 2012. 624 p. (In Russ.).
6. Stirner M. The only One and his property. Khar'kov, 1994. 560 p. (In Russ.).
7. Gasparov B. M. Language, memory, image. Linguistics of Linguistic Existence. Moscow, 1996. 352 p. (In Russ.).
8. Strauss D. F. The Life of Jesus. Moscow, 1992. 527 p. (In Russ.).
9. Feuerbach L. The essence of Christianity. Moscow, 2020. 307 p. (In Russ.).
10. Nietzsche F. Ecce Homo. Antichrist. St. Petersburg, 2013. 222 p. (In Russ.).
11. Feyerbach L. Compositions. Moscow, 1995. Vol. 1. 502 p. (In Russ.).
12. Essays on the philosophy of Marxism. Philosophical collection. [repr. ed. 1910]. Moscow, 2011. 328 p. (In Russ.).
13. Plekhanov G. V. Compositions. Moscow; Petrograd, 1923. Vol. 7. 332 p. (In Russ.).
14. Plekhanov G. V. Anarchism and socialism. Krasnodar, 1924. 132 p. (In Russ.).
15. Shpet G. G. Philosophical etudes. Moscow, 1994. 376 p. (In Russ.).
16. Pevak E. A. Max Stirner and Russian culture at the turn of the XIX–XX centuries. In: *Russia and the West: Dialogue of cultures.* Vol. 5. Moscow, 1998. P. 81-88. (In Russ.).
17. Rachmaninova M. D. Kropotkin and Stirner: Modernity as a meeting point of the poles of anarchism. *Voprosy filosofii.* 2013. No 4. P. 99-111. (In Russ.).
18. Aladyshkin I. V. On the peculiarity of the perception of the philosophy of M. Stirner in Russia and in the West. *Acta eruditorum*. 2018. No. 26. P. 3-8. (In Russ.).
19. Ideas of anarchism in European and Russian history (in connection with the 210th anniversary of the birth of M. Stirner): Materials of the round table, which took place on December 17, 2016 in the RHGA. *Acta eruditorum.* 2018. No. 26. P. 3-65. (In Russ.).
20. Blumenfeld J. All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner. Winchester; Washington, 2018. 168 p.

Misyurov N. “DEMONIC INDIVIDUALISM” OF MAX STIRNER VERSUS POSITIVISM AND MARXISM (RUSSIAN DISCUSSIONS ABOUT THE “END-OF-THE-CENTURY” PHILOSOPHER // Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования. 2022. № 1. P. 4–12.

“DEMONIC INDIVIDUALISM” OF MAX STIRNER VERSUS POSITIVISM AND MARXISM (RUSSIAN DISCUSSIONS ABOUT THE “END-OF-THE-CENTURY” PHILOSOPHER

MISYUROV Nikolay

PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics,
Dostoevsky Omsk State University,
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@omsu.ru

Keywords:
social ideal
one’s Self
anarchic will
positivism
Marxism
decadence
philosophical discourse
hypertext of culture

Summary:
The relevance of one of the “eternal” questions of Russian intellectual life – the creators of which new values have the world “revolving around them” (as was polemically designated by S. Frank) – was determined by the sharpness of the very historical moment: the revolutionary situation (in accordance with its Marxist formulation) was maturing in the depths of a country that was still great, but already struck by “disease”. The country whose supreme power, political elites, and intelligentsia could in no way cope with their foreordained tasks. The need for the reassessment of values was understood as commitment to revolutionary radicalism by some, and as a recognition of the “theoretical primacy” of spiritual axioms over “external forms of coexistence” by others. Some opposed the idea of internal self-improvement to “conciliarity”, while others absolutized the role of the individual in history, literally “creating idols for themselves”. The article addresses the problem of a radical reassessment of human’s relationship with the world in the “egoistic” philosophy of Max Stirner, whose ideas served as the basis for the Nietzschean revolt against social foundations, traditional values and Christian morality – social, anarchic rebellion against the foundations of the social order and the state. It is argued that the “religion of man” as a critical rethinking of Feuerbach’s ideas turned out to be adequate to the content and form of the new philosophical (“anthropological”) paradigm. The paper proves that these ideas, which are very extravagant in form (in their representations of cognitive meanings), but based on fair critical conclusions, found in Russian culture fertile ground and original resonance for a number of reasons (objective and subjective factors of social development on the eve of the first Russian revolution). A logical conclusion is made that in the socio-cultural context of the “end of the century” (amid the general crisis of knowledge, discrediting of “classical rationality”, collapse of humanism, and shift in the cultural paradigm) the colorful figure of another “ruler of thoughts” best corresponded to the expectations of the stakeholders (on the “left” and “right”, in the center, and on the periphery of the confrontation between the latest ideas and opinions).