ГУСТАВ ШПЕТ

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГЕРЦЕНА

ПЕТРОГРАД
КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО «КОЛОС»
1921

Девятая Государственная типография
Моховая, 40

«Р В. Ц ». Петроград—5,000 экз.

Философское мировоззрение Герцена *).

Философское мировоззрение человека есть то устойчивое, что проникает все его мысли и всё его поведение, как в их привычном и автоматическом выражении, так и в тех неожиданных, по-видимому, немотивированных, даже капризных нарушениях привычного уклада, которые по своей смелости и творческой свободе как будто не включаются ни в какую закономерность и не поддаются никакому предвидению. Философское мировоззрение есть сам дух личности человеческой,—дух, который живет в человеке и которым человек живет. Это—не биография, не душа с ее страстями и страданиями, не колеблющийся отклик, то радостный, то болезненный, на события дня и на полночные мысли. Это—стержень самой души и биографии. Дух не направляется событиями и настроениями, а сам направляет душу, жизнь, биографию. Дух сильный и свободный неограниченно сам творит жизнь, сам пролагает пути ее, и чем он сильнее, чем он самобытнее, тем тверже и решительнее выводит он человека на собственный единственный путь. Человек меняет мировоззрение, ибо дух—живой, действующий дух. Но в самой этой перемене может быть открыта своя внутренняя строгость и своя духовная диалектика, возможная только потому, что направляющий ее дух есть движитель, который сам не движется. Его собственная жизнь и деятельность—в движимой им душе, в тревогах и победах человека. В них он целиком переходит, и в них выражается и манифестирует. Не всегда человек отдает себе отчет в движущем его духе и в своем духовном содержании, но если этот человек—писатель, то, мимо даже воли, он будет свидетельствовать о своем духе и рассказывать свое философское мировоззрение *Герцен* прямо и охотно рассказывает о своем духе, — и в своих

*) Статья написана по плану и по поводу речи, произнесенной автором 20 января 1920 г. в посвященном памяти Герцена торжественном заседании Общества Любителей Российской Словесности.

философских и в своих нефилософских произведениях, и в своей автобиографии, также в своей частной переписке и дневниках. Моя задача—собрать эти его высказывания и представить философское мировоззрение Герцена в цельном образе [1]).

I

Усвоив в ранние юношеские [2]) годы свои учение сенсимонизма, никогда уже не мог отказаться Герцен от того, что считал он коренной идеей этого учения: от того места, которое уделялось *человеку* в этой своеобразной смеси фантастических мечтаний, религиозных настроений, порывистых мыслей и малоустойчивого бреда навязчивых идей. Впоследствии Герцен и сам называл сенсимонизм смутным, религиозным, и в то же время аналитическим [3]), но тем не менее он, повидимому, сразу именно в *человеке* нащупал его ясное жизненное и синтетическое начало. Идею оправдания или искупления плоти, réhabilitation de la chair, он толковал как новую религию, религию жизни и красоты, пришедшую на смену религии смерти и самоотреченья. Эта идея восстанавливала гармоническое единство человека, расстроенное догматами традиционной веры, и наводила самого человека на мысль о себе, как существе цельном, а не составленном из двух разнородных стихий [4]). До конца, до последних дней Герцена идея человека цельного, живого и единого остается центральным, твердо устойчивым пунктом его философского мировоззрения. И когда сам Герцен свидетельствует о том, что сенсимонизм лег в основу его убеждений и неизменно остался в существенном [5]), то нельзя не видеть, что этим *существенным* был только человек—живой, страдающий и отстаивающий свои права на жизнь. Как и Сен-Симон, в человеке видел Герцен основной предмет всего знания и конечную цель всего поведения. Никогда Герцен не щадил усилий философски осмыслить и разгадать загадку человека, никогда не прекращал стремлений найти для идеи человека конкретное осуществленье в действительной жизни. Никакого и ни в чем Герцен не мог выносить *дуализма*: оба момента проблемы человека—теоретический и практический—для него сливались в одну цель, и он всегда искал таких средств, которые бы вели согласованно оба момента в одном направлении.

Первое философское влияние, какое пришлось испытать Герцену, влияние *Кузена*, не могло быть долговременным. Оно хотя и давало некоторый материал для решения его проблемы с ее

теоретической стороны, но даже и в этом отношении могло быть лишь подготовительной ступенью для ума самостоятельного и требовательного. Еще менее мог эклектизм Кузена надолго удержать того, кто жил потребностью претворить отвлеченную мысль в практическую действительность [6]). На минуту можно было увлечься обманчивой широтою формулы эклектизма: tout accepter et rien exclure, и однажды можно было ее воспроизвести, но свободному разуму тотчас должны открыться и ее идейная пустота и ее практическое неприличие. Впрочем, чувством ее пустоты, повидимому, сопровождалось у Герцена даже временное ее принятие. Во всяком случае, провозглашение этой формулы не смягчило того приговора, который Герцен выносил материализму, при чем у него речь шла не только о «*блаженной памяти* матеріализмѣ» [7]) Гельвеция, но и о том материализме, который получался в результате *аналитического* способа познания у современных Герцену натуралистов и натурфилософов. «Съ ножомъ и огнемъ идутъ естествоиспытатели на природу, рѣжутъ ее, жгутъ и послѣ увѣряютъ, что, кромѣ вещества, ничего не существуетъ.— — — Все приведено въ безпорядокъ, всего множество, но оно лишнее; нѣтъ жизни и никто не знаетъ, зачѣмъ эта груда костей, зачѣмъ эти животныя и въ числѣ ихъ *одно* лучше прочихъ—животное-человѣкъ! На сихъ-то развалинахъ царитъ блѣдный, хладнокровный матеріализмъ и, подобно всѣмъ тиранамъ, окруженъ трупами и увѣряетъ, что это самое высшее состояніе наукъ, и увѣряетъ, что никогда оно не падетъ» [8]).

Материализм отвергается Герценом за односторонность, за аналитичность, но, может быть, прежде всего за неуваженье к самобытности *человека* и за игнорированье специфического отличья его от всего остального бытия. Синтетический способ познанья не стал бы отвлекать духовное начало от матерьяльного, а рассматривал бы оба начала в их реальном единстве. «Сей-то *эклектизмъ*,—по определению Герцена [9]),—духовнаго съ тѣлеснымъ и есть человѣкъ». Посмотрим на человека в его синтетическом единстве, и мы откроем, что он существенно отличается не только от бытия матерьяльного, но и от животного. Он отличается, во-первых, *самопознаньем, мышленьем*, как то установил «великій прародитель новой философіи», а, во-вторых, своею *свободою и волею:* «Человѣкъ отданъ самъ себѣ, природа строго смотритъ за животнымъ» [10]). Материализм с его сенсуализмом и эмпиризмом принес свою пользу, собирая факты знания, но последователи эмпирического метода не

пошли и не могли пойти дальше *частных исследований*, и никакие дальнейшие помыслы не колеблют их душу. «*Спите, почивайте!*»—прощается с ними Герцен [11]). Философия, «болѣе сообразная духу времени» [12]), на этом успокоиться не может так же, как она не успокоивается на одностороннем идеализме, пренебрегающем реальностью природы и отдающемся одному ноуменальному миру. Нужно последовать совету Бекона и «нынѣшнихъ эклектиковъ», и соединить метод рациональный с методом эмпирическим [13]): «употребляя опытную методу, не должно на ней останавливаться,—надобно дать мѣсто, и при томъ мѣсто большое, умозрѣнію; факты чрезвычайно важны, но одни голые факты еще мало представляютъ разуму» [14]).

Ненадолго, однако, увлек Кузен Герцена, как не долго он владел и философскими умами своих соотечественников. Заслуга Кузена—заслуга популяризатора. Он высекает первую искру. Попадает она в горючий матерьял, и пламя вспыхнуло. О ней уже и не вспоминают; остается одно благодарное забвение. Кузен усердно популяризировал немецкий идеализм, и при всей элементарности своей он все же подготовлял к настоящей философии. В развитии Герцена он сыграл такую роль, во всяком случае. Он помог ему в его позднейшем усвоении Гегеля. В особенности защита им прав *умозрения* помогла Герцену овладеть теоретической проблемой познания, как проблемой отношения мышления и бытия. Другой аспект этого отношения—практический—Кузен мог так же мало осветить, как и затушевать, в глазах того, чье внимание было уже направлено в эту сторону решительно и резко сенсимонизмом.

В Вятке мысли Герцена,—вероятно, не без влияния Витберга [15]) и, может быть, в связи с нароставшей тоской по Наталии Александровне [16]),—приобрели уклон несколько мистический. Это продолжалось и во Владимире. Но тут не какая-либо философская перемена, не новая характеристика *духа*. Это есть настроение, хотя и способное оказать обратное влияние на философское мировоззрение. У Герцена это настроение, самое бо́льшее, пробудило только морализующую рефлексию. И показательно, что последняя вылилась у него в форму размышлений о слабости и недостаточности того мышления, которое не подкрепляется действием. Мышление без действия, думает он, есть такая же мечта, как и вера без любви [17]).

Наезды в Москву, которые Герцен предпринимал из Владимира в 39-ом и 40-ом годах, дали ему возможность сразу стать на

линию огня в тех спорах, которые велись о ту пору вокругъ нѣкоторыхъ реакціонныхъ выводовъ изъ философіи Гегеля. В *Былом и Думах* онъ впослѣдствіи живо изобразилъ тогдашнее увлеченье Москвы гегельянской философіей и свои разногласія с Бѣлинским и Бакуниным по поводу нѣкоторыхъ положеній ее. В это время онъ, повидимому, и приступилъ къ непосредственному изученію самого Гегеля [18]). Жизнь уже успѣла дать не мало своихъ уроковъ Герцену и оказать свое воздействие на его мировоззрение. Его усиленные занятия [19]) во Владимире также были небезрезультатны. В названные споры, поэтому, онъ вошелъ не неподготовленный, и могъ, действительно, занять в них свое самостоятельное место [20]). Точно также, приступив затем к изучению Гегеля, он воспринимал его не как послушный ученик, а как критический читатель— под контролем уже оформившейся основной идеи своего мировоззрения. И он принимал, поэтому, Гегеля уже с известными коррективами в духе этой идеи.

Я называю ее уже *оформившейся*, по содержанию же это прежняя мысль Герцена о недостаточности мышления, не переходящего в действие и действительность. Ведь сама же действительность, в водоворот которой оказался брошенным Герцен, и требовала этой оформленности и подсказывала ее. «Никогда,— констатирует Герцен,—живѣе я не чувствовалъ *необходимости перевода,—нѣтъ развитія въ жизнь философіи*» [21]).

Эта формула, подсказанная теперь жизнью, еще раньше прозябавшая и зревшая в глубине души Герцена, все больше становившаяся предметом его сознательных дум и рефлексии, его усердных научных занятий, нашла для Герцена неожиданную поддержку и прочную опору со стороны польского философа *Цешковского*,— писателя и мыслителя столь по своей судьбе и по результатам творчества непохожего на Герцена. И я лично не сомневаюсь, что если само время влекло Герцена в сторону Гегеля и того общего направления, которое затем приняло вышедшее из Гегеля «левое» гегельянство, то тот индивидуальный путь, которым пошел Герцен, был предопределен Цешковским *до* непосредственного знакомства Герцена с Гегелем и так называемым младогегельянством. Цешковский попал в руки Герцена в самый нужный момент, чтобы прочно закрепить за ним его основной философский вопрос и утвердить за ним его способ решения этого вопроса. Тема, в работе над которою Герцен получил неожиданно подкрепление со стороны Цешковского: «какое звено между прошедшим

и будущимъ нашъ вѣкъ?»—эта тема не стала ли основной темой не только его мировоззрения философского и практического, но и самой его жизни и деятельности? [22])

Таким образом, еще до своего непосредственного изучения философии Гегеля Герцен занял самостоятельную позицию, дававшую ему точку опоры для критического отношения как к Гегелю, так и ко всякой философской системе. Опосредствованная Цешковским мысль Герцена устремилась путем, который приводил к положению, прямо напоминавшему то положение, которое заняли по отношению к Гегелю так называемые левые гегельянцы. Познакомившись, далее, с Гегелем и усвоив как следует его философию, Герцен не находил повода менять взятое им направление. Встреча его с гегельянской левой была для него радостью нахождения союзников, она могла также способствовать более точному определению складывавшегося у него мировоззрения, но не меняла этого последнего в его существенных чертах. Герцен сходился с немецкими младогегельянцами в трех пунктах, которыми можно было бы *формально* характеризовать их отношение к Гегелю. Он признавал, прежде всего, Гегеля за наивысшее выражение философской мысли его времени, за величайшее напряжение и кульминационный пункт всего философского развития, за учителя, который довел философию до совершенства, хотя и не до полного ее завершения, предоставив это последнее уже своим ученикам, последователям и самому новому времени. Ученики получили метод и основные посылки; им предоставлялось делать новые выводы; и Герцен, как и левые гегельянцы в Германии, смотрел на свои выводы, как на прямое логическое развитие заложенных Гегелем начал [23]). Наконец, и на самую критику учителя Герцен смотрел так же, как на выполнение принципов Гегеля. Гегель, может быть, отрекся бы от тех выводов, которые теперь из него делаются, но все же они делаются из его начал и его методами, так что и эта критика, как бы она ни задевала самого учителя, есть все же дело, ведомое *в его духе* [24]).

Однако, в самом левом гегельянстве можно заметить два пункта, вокруг которых, как вокруг центров, располагаются две соприкасающиеся во многом, но тем не менее различные сферы интересов. Тогда много говорили о *критике*, критику считали методом, оружием мысли и действия, её направляли на все и против всего. Но излюбленными пунктами, на которых сосредоточивали младогегельянцы свои силы, была *критика религии*, с одной стороны, *критика*

права и исторіи, с другой. Кратковременное и неглубокое увлеченіе мистицизмом не могло оставить в сознании Герцена следов, достаточно резких, чтобы по ним вернуться к отвлеченной религіозной рефлексіи даже и после того, когда он увидел, какое место занимали вопросы религіи в философіи Гегеля и его послѣдователей, как левых, так и правых [25]). Натура, по всему видно, глубоко и жизненно религіозная, Герцен,—быть может, именно, поэтому, — не испытывал потребности в религіозной рефлексіи, как такой, а тем болѣе в рефлексіи и критике богословской [26]). Не могло вести Герцена в эту сторону и то, что толкало его немецких единомышленников. В противоположность младогегельянцам, которые были воспитаны на теологическом духе Гегелева абсолютизма, и потому в своей реакціи против его ортодоксальных послѣдователей горячо защищали точку зрения антитеологическую, но которые и сами были столь же, если не больше, проникнуты религіозным патосом, Герцен оставался, повидимому, одинаково индиферентным к вопросам и настроеніям богословской религіи и к ее философской или не-философской критике [27]).

Иное дѣло—«критика права и исторіи». Мы уже достаточно привели фактов, чтобы понять, что именно на эту сторону Герцен должен был направить свое внимание и свой интерес. Достаточно вспомнить собственные Герцена характеристики его вмѣшательства в споры московских гегельянцев, чтобы убѣдиться в том, что́ значило для Герцена вносить в эти споры «революціонный элементъ», почему́ его размолвка с Бѣлинским имела для него, — да и не только для него, раз весь круг его друзей «распался на два стана»— такое значеніе, и како́й смысл имел его афоризм: «философія Гегеля—алгебра революціи» [28]). Прямым и кратчайшим путем прошел Герцен от сенсимонизма через Цешковского к *Ежегодникам* Руге,—от *идеи* «человека» через *идею* осуществленія им «дѣянія» к *фактическим условіям* возможности этого осуществленія.

Когда Герцен перешел от изученія Гегеля к ученію названных Ежегодников, послѣдние получили в нем читателя вполне подготовленного. То, что к этому времени сложилось у Герцена, как его философское мировоззрѣніе, осталось предопредѣляющим основаніем и в дальнѣйшем развитіи его. Оно обогащалось мыслями, детализировалось, распространялось, но оставалось внутренне цѣльным и согласным с этими основаніями. Могло ли оно разростись до того, чтобы на счастье русской философіи дѣйствительно стать философіей «новой эпохи», новою стадіей развитія философского

духа по сравнению с философией Гегеля,—кто знает? На неудачу русской философии, во всяком случае, Герцен вслед за немецкими единомышленниками, под давлением не-философских условий самой жизни, переходит от *идеи* к этим *условиям*, от философии к не-философской «фактической» практике.

II

Возвратимся к самим идеям. Из *Ежегодников* новых *идей* почерпнуть нельзя было. Идеи, которые там были, были гегелевские идеи. Остальное—в лучшем случае, «критика». С единственным в Ежегодниках источником идейной критики, с Фейербахом, Герцен близкого созвучия не нашел [29]). Критика же идей в сфере «действительного» права и истории, вопреки диалектике, перешла не в идею критики, а в критику факта, перестала, следовательно, быть идеей и стала политикой. Идея деяния перешла в само деяние, первым движением которого было умерщвление породившей его идеи. Матереубийство—таково, повидимому, необходимое последствие всякого идейного деяния. О душевных муках, которые вызвало у Герцена это его жизненное крушение, мы знаем по тому нечеловеческому воплю, который раздался «Съ того берега». Но следует глубже, как можно глубже, вчитаться в это безусловно лучшее творение Герцена, и во все его *общие*, т.-е. философски настроенные произведения и письма после 50-го года. Следует вслушаться в его речь, чтобы за яростным воплем бичуемого и самобичующего, за громовыми раскатами негодующего гнева, за раздирающим душу беснованием подвергнутого пытке, услышать тихий, но непрерывный, леденящий душу, стон разбитого, истерзанного русского сердца... Тогда только можно понять, что значит схватить, постигнуть идею, лелеять ее, во имя ее и с нею броситься в жизнь фактов, в гущу их, и тут убедиться, что она давно утеряна, с того самого момента, когда «началось» *деяние*, что человек—не в гуще жизни, а в аравийской пустыне, мертвенные волны песков которой потопят его не прежде, чем он до умоисступления сотни и сотни раз в своем воображении будет переживать прошлое отчаянное бегство из страны действительного цветения и жизни в томящую пустыню с одним лишь миражем жизни. Едва ли был еще человек, мыслитель и писатель, у которого *так* расходились бы *идея* и *факт* (factum), как у Герцена: светозарный дух и в безысходной тоске страдающая душа.

Итак,—к *идеям*! У Гегеля их было сколько угодно. Ими Гегель вскружил голову Герцену. Гегель для него «великій мыслитель», «мощный геній», «Шекспиръ и Гомеръ вмѣстѣ» [30]). Идейную насыщенность Гегеля, столь противоположную сухой *рассудочности*, он ощущает как самое жизнь, как поэзию. Онъ заноситъ в свой Дневникъ [31]) замечательную характеристику философской силы Гегеля: «Нѣтъ ничего смѣшнѣе, что до сихъ поръ нѣмцы,—а за ними и всякая всячина,—считаютъ Гегеля сухимъ логикомъ, костянымъ діалектикомъ въ родѣ Вольфа, въ то время, какъ каждое изъ его сочиненій проникнуто мощной поэзіей, въ то время, какъ онъ увлекаемый (часто противъ воли) своимъ геніемъ, облекаетъ спекулятивнѣйшіе мысли въ образы поразительности, мѣткости удивительной. И что за сила раскрытія всякой оболочки мыслью, что за молніеносный взглядъ, который всюду проникаетъ и все видитъ, куда ни обернулся бы взоръ!——— Я читаю теперь его исторію философіи. Что за изложеніе! Софисты, Сократъ, Аристотель,—да это такія высокохудожественныя, оконченныя возстановленія, передъ которыми долго останавливаешься, пораженный свѣтомъ. И все это сухой логикъ!» Сам проникнутый настроением критики, сочувствующий критике младогегельянцев, Герцен тем не менее видит только в нем источник современных ему идей, и энергично оправдывает его в тех случаях, когда кажется, что новое время ставит вопросы, на которые у Гегеля прямого ответа не найти, или что выводы Гегеля—не всегда выводы чистой мысли, но также желания «быть въ ладу съ существующимъ»й «Но мощный геній его,—разъясняет Герцен,—и тутъ прорывается во всемъ колоссальномъ своемъ величіи. Возлѣ запутанныхъ періодовъ вдругъ одно слово, какъ молнія, освѣщаетъ безконечное пространство вокругъ, и душа ваша долго еще трепещетъ отъ громовыхъ раскатовъ этого слова и благоговѣетъ передъ высказавшимъ его. Нѣтъ укора отъ насъ великому мыслителю!» [32]). При таком отношении, естественно, Герцен вновь и вновь перечитывает Гегеля, постоянно возвращается к нему, справляется с ним при составлении собственных работ, и всякий раз находит в нем что-нибудь для себя новое, поправляющее, дополняющее, уясняющее [33]). И чем снисходительнее он к самому Гегелю, тем более жестоко он нападает на его ортодоксальных последователей,—это они именно и по преимуществу «формалисты» [34]). Герцен здесь опять, как в приверженности Гегелю, так и в остро-нетерпимой критике правого крыла гегельянцев, сходится с младогегельянцами [35]). Он не

хочет допустить и мысли, что те могут оказаться выразителями нового времени, что их философия может также претендовать на то, чтобы быть новою схваченной в мысли эпохою.

Если бы мы попробовали задаться вопросом: что в особенности специфически гегелевское влекло к себе Герцена, мы попали бы, отыскивая ответ на этот вопрос, в положение затруднительное. Действительное величие философии Гегеля, его наиболее положительная заслуга перед философской мыслью: анализ философских проблем в рефлексии на предметное сознание,—это оставалось для Герцена недоступным. Более доступный его современникам «абсолютный идеализм», как философия безусловного тожества, также не мог раскрыться Герцену в своем подлинном и положительном философском значении; самое бóльшее, Герцен видел его лишь с егó отрицательной *теологической* стороны. И даже наиболее доступное, наиболее признанное уже современниками Гегеля—его диалектика, не вызвало у Герцена должного философского восторга или вдохновения. Поэтому, если подходить к Герцену с этим, собственно философски точно поставленным вопросом, то мы должны были бы признать, что за отсутствием ответа, у Герцена *строго*-философского и положительного интереса к философии Гегеля не было, как, может быть, в этом же строгом смысле не было и вообще актуального интереса к философии. Он был только in potentia, а потому и сорвался так легко. Герцену нужны были не философские принципы, а именно *мировоззрение*. Отсюда его интерес к философии и Гегеля—только опосредствованный, косвенный, остававшийся, как выражаются немцы, nebensachlich. Философия, другими словами, нужна была ему: 1) для оправдания и осмысления своего мировоззрения и 2) для критики и разоблачения чужого мировоззрения. Требование проведения мировоззрения в жизнь—один из ингредиентов самого мировоззрения.

Так получилось, что не столько само содержание философии Гегеля увлекало Герцена, сколько общий *характер* этой философии. И если мы теперь спросим, каковы те *общие* черты философии Гегеля, которые вдохновляли его к такому восхвалению ее, то на этот вопрос ответить уже не трудно. Ибо это для Герцена—основное, остальное—производно, опосредствованно. Герцен был увлечен, во-первых, *научностью* [36]) философии Гегеля, во-вторых, тем, что конечной задачей этой философии была сама *действительность*. В «Феноменологии духа» Гегель провозгласил научность в философии своею главною целью, признав, что эпоха, наконец,

созрела для осуществления этой цели [37]). Его острая критика пустого рассудочного формализма и логически распущенного романтизма почерпала свою силу из этого сознания *научности* философии. С другой стороны, Гегель всерьез взялся за проблему *действительности*, основную и конечную проблему философии, двинувшись тем путем, который Шелинг указал в таком удачном образе: если нельзя спуститься с неба на землю, как хотел того Спиноза, то надо попробовать подняться с земли на небо. В своей диалектике Гегель нашел философскую лестницу Иакова и соединил в одном тожестве действительность и разумность. Бакунин в предисловии к переводу «Гимназических речей» Гегеля [38]) провозгласил «основою философіи Гегеля» афоризм последнего о действительности и разумности, и, повидимому, такое убеждение осталось непререкаемым для наших гегельянцев 40-х годов. Менялось только его толкование: Герцен иначе его понимал, чем Бакунин; но и сам Бакунин в 42-м году понимает его иначе, чем в 38-м.

Отрицательная позиция Герцена, как она раскрывается в статьях о Дилетантизме,—его критика романтизма и формализма,—всецело Гегелевская, хотя в выражениях свежих и новых. И лишь в критике «специализма» Герцен более самостоятелен и идет дальше вперед по сравнению с Гегелем, но не против него. Более интересны положительные тенденции Герцена, в особенности, когда и они дальше того, на чем останавливался Гегель. Главную заслугу последнего Герцен видел в том теоретическом «примирении» противоположностей—жизни и мысли, которое устраняло проникающий всю философию, и в особенности философию христианской эры, *дуализм*. Гегель, по его мнению, достиг предела, недоступного ни для кого в истории философии до него; он вообще нашел выход из всякого дуализма и метафизики [39]). Именно здесь-то и обнаруживалось значение принципа *научности*, ибо ничто иное как наука, научное, «высшее» знание устраняло по своему существу не-научный, в лучшем случае, только в отвлечении возникающий дуализм. Как формулировано в самом начале первой статьи о Дилетантизме, «высшее примиреніе въ сферѣ мышленія провозгласилось міру наукой» [40]).

Проблему философского дуализма Герцен, повидимому, продумал весьма тщательно. Он видит ее в самых разнообразных постановках вопросов, старается свести их к одной фундаментальной и всеобщей формуле, и наконец эту последнюю, выполняя

свой основной замысел, «перевести» в жизнь с бо́льшей последовательностью, чем это делал сам Гегель. Уже в статье: «*По поводу одной драмы*» он пытается разрешить тот роковой «дуализм» индивидуального и общего, который в известную пору встает перед сознанием всякого человека, и разрешение противоречия в котором имеет значение, может быть, еще в бо́льшей степени практическое, чем теоретическое. Этот дуализм и его противоречие разрешаются у Герцена *примирением* индивидуального с общим в их практическом сочетании [41]). Зато чисто теоретическое, принципиально теоретическое значение имеет преодоление того дуализма, который выражается в противопоставлении эмпирии и умозрения. Гегель указал путь и метод примирения этой противоположности: эмпирия—только низшая ступень познания, умозрение есть ступень более высокая, но пока оно остается отвлеченным оно также недостаточно, как и эмпирия, и кроме того, оно находится с нею в противоречии. Их конкретное примирение мы встречаем на следующей, еще более высокой ступени—в спекулятивной эмпирии [42]).

Противопоставление эмпирии и «идеализма»—не последний еще дуализм, найти примирение которого Герцен ставит задачей современной ему философии. Признав в умозрении, разуме и мышлении, как функции разума, высший источник знания, он тем самым отводит начальный опыт на степень как бы одного материала для познания, и, таким образом, углубляет это противоположение до той резкой постановки вопроса об отношении мышления и бытия, какую этот вопрос нашел себе в пресловутой дилеме теории познания Канта. Если уже у Канта ударение выдает истинный смысл его интереса: соответствует ли *бытие* мышлению—вместо прежнего—соответствует ли *мышление* бытию, то после Гегеля, и в особенности у младогегельянцев, это ударение стало сопровождаться еще особой интонацией: соответствует ли *действительное* бытие *разумному* мышлению или *разумно* мыслимому, как такому? В простой и наглядной форме противопоставление бытия и мышления выступало, как противопоставление природы и мышления, или соответственно естествознания и философии. В таком виде примирение этого дуализма и составляет задачу *Писем объ изученіи природы*. Понятно с этой точки зрения, почему Герцен оценивает Гёте и Шелинга, как предшественников реализма: обращением к природе Гёте поставил на место критической философии «свой глубокій реализмъ», и тем же путем

шел Шелинг, провозгласивший тожество в противопоставлении мышления и бытия, или, как формулирует сам Герцен, «опредѣливший истину единствомъ бытія и мышленія». «Торжественно,— заключает он,—было зрѣлище возвращающагося на землю человѣчества въ лицѣ передовыхъ людей своихъ, въ лицѣ поэта-мыслителя и мыслителя-поэта, склонявшихся на родную грудь общей матери. Это было разомъ возвращеніе блуднаго сына и спасеніе метафизика отъ ямы» [43]). Гегель—последний шаг, он «показалъ предѣлъ, далѣе котораго германская наука не пойдетъ», это — «послѣднее, самое мощное усиліе чистаго мышленія», «вѣрное истинѣ и полное реализма», «Гегель всею логикою достигаетъ до раскрытія, что безусловное есть подтвержденіе единства бытія и мышленія». И это уже «...не Шеллинговы общія замѣчанія, рапсодическія, не связанныя, а цѣлая система, стройная, глубокомысленная, рѣзанная на мѣди, гдѣ въ каждомъ ударѣ отпечатлѣлась гигантская сила» [44]). Очередь за естествознаниемъ. «Естествоиспытатели никакъ не хотятъ разобрать отношеніе знанія къ предмету, мышленія къ бытію, человѣка къ природѣ», но естествознание должно, наконец, «поставить надлежащимъ образомъ вопросъ, развить дѣйствительныя требованія, истинныя понятія объ отношеніи мышленія къ бытію» [45]).

Таким образом, примирение основного теоретического дуализма найдено. «Мысль и предметъ составляютъ не два разные *предмета*, а два момента чего-то единаго» [46]). Тут нужно только следовать за Гегелем. Это примирение—в признании разумности понятия, которое, раскрывая необходимость предметного содержания, с одной стороны, оправдывает его бытие и развитие, а с другой стороны, тем самым, что оно раскрывает разумность предмета, делает его нам не чуждым, а близким, своим. Разумное не может быть не признано человеком, другого критерия он не ищет, ибо «оправданіе разумомъ — послѣдняя безаппеляціонная инстанція» [47]). Однако, этого не следует понимать в смысле *субъективном*: человек не вносит свой разум в вещи, а находит разум в вещах,— или, как формулирует Герцен, «...человѣкъ не потому раскрываетъ во всемъ свой разумъ, что онъ уменъ, и вноситъ свой умъ всюду, а напротивъ, уменъ оттого, что все умно;..» [48]). Остается только найти, *увидеть* этот ум вещей, и дуализм вещи и мысли преодолен. *Умозрѣніе* дает это ви́дение, оно является тем «*нѣчто*», которого недостает односторонним эмпирикам-натуралистам, и которое должно

«превратить въ мысль и, слѣдственно, усвоить человѣку непокорную чуждость природы» [49]). Так, наивный человек, живущий только в природе, признает непосредственное единство бытия с чувственным воззрением. В познании он сперва разрушает это единство, дуалистически разлагая его, но затем он опять приходит к единству, и заканчивает все действительным знанием этого единства, как единства бытия и мышления [50]). Получить это конечное единство есть прямая задача и обязанность *науки; научность* состоит ни в чем ином, как в достижении этой цели, ибо «дѣло науки— возведеніе всего сущаго въ мысль» [51]).

Во всем этом, Герцен остается, как мы видели,—не только в критике, но и в положительном учении,—последовательным *гегельянцем*. Но речь до сих пор шла лишь о *теоретической* проблеме отношения мышления и бытия, и о теоретическом разрешении их дуализма и противоречия. Как и младогегельянцы в Германии, Герцен не хотел остановиться на этом. Как обнаруживается уже в его первых спорах с Бакуниным, он не довольствовался теоретическим примирением, жаждал бóльшего, не мог, поэтому, получить полного удовлетворения от философии Гегеля, искал самостоятельно «перевода» в практику, и все больше сюда переносил, независимо от немецких влияний, центр тяжести своего интереса. Благодаря этому он легко вошел в курс идей левых гегельянцев, как только представился ему случай познакомиться с ними, и теперь идет нога в ногу с ними, главным образом, в сфере их «практических», преимущественно политических тенденций. Не к Штраусу, не к Фейербаху, а к Арнольду Руге ближе всего теперь становится Герцен [52]). Переход от теории к практике, применение теории к делу, он считает задачею *своего*, после-гегелевского времени. Нежелание или неумение выполнить эту задачу он ставит в упрек своим современникам. «Порядочные люди нашего времени,—говорит он,—сознали необходимость сочетанія эмпиріи съ спекуляціей, но на теоретической мысли этого сочетанія и остановились. Одна изъ отличительныхъ характеристикъ нашего вѣка состоитъ въ томъ, что мы *все знаемъ и ничего не дѣлаемъ*...» [53]). Гегель для своего времени сделал все, что нужно было, он *понял* действительное отношение мышления к бытию, но, как подчеркивает Герцен, понимать не значит вполне отречься от старого. Гегель ищет, поэтому, не *простого* вывода из собственных начал, а заботится о том, чтобы его вывод был «въ ладу съ существующимъ» [54]). Устанавливая прекрасные принципы и делая из них ошибочные

выводы или вовсе не делая нужных выводов, Гегель обнаруживает недостаток, которого особенно хотелось бы Герцену избежать—недостаток «геройства консеквентности» [55]).

Но, как мы убедились, Герцен не ставит этого Гегелю в непрощаемую вину. Хотя и сам Гегель намекнул уже на мысль о деянии, но он ее не развил, ибо это не было делом его эпохи, это стало делом лишь эпохи им порожденной. И ненужно в этом смешивать Гегеля и мыслителей, им замыкаемых, с формалистами, выступившими после него. Гегель, как и его предшественники, имел только одну потребность—знания, он труженически разрабатывал путь науки, и найденное им в ней примирение было для него заслуженной наградой. В этом же заключалось и само *их деяние* [56]). «Никто не можетъ стать выше своего времени. Въ немъ [в Гегеле] наука имѣла величайшаго представителя; доведя ее до крайней точки—онъ нанесъ ея могуществу какъ исключительному, можетъ нѣ-хотя, сильный ударъ, ибо каждый шагъ впередъ долженствовалъ быть шагомъ въ практическія сферы. Ему лично довлѣло знаніе и потому онъ не сдѣлалъ этого шага. Наука была для германо-реформаціоннаго міра то, что искусство для эллинскаго. Но ни искусство, ни наука, въ своей исключительности не могли служить полнымъ успокоеніемъ и отвѣтомъ на всѣ требованія. Искусство представило, наука поняла. Новый вѣкъ требуетъ совершить понятое въ дѣйствительномъ мірѣ событій» [57]).

То, что Герцен не ставил в вину Гегелю, он порицал у его последователей и во всей своей эпохе. Новое время имеет новые задачи, оно должно уметь определить их и должно найти силы для осуществления их. С Гегелем при этом нет надобности разрывать; напротив, надо продолжать его дело именно с того места, на котором он остановился, продолжать, проникнувшись «геройствомъ консеквентности», без всякой остановки, без всякой половинчатости, хотя бы под угрозою, что сам Гегель от такого продолжения отрекся бы [58]). Герцен чувствовал в себе достаточный запас нужного ему *геройства*. С первых лет своей сознательной жизни он уже был проникнут им. Та *действительность*, которая пробудила в нем этот дух, продолжала напоминать ему о задачах «нового времени», разжигала этот дух его до страсти, и не давала успокоиться ни на каких разумных теоретических началах, вступая с ними в непримиримый и нестерпимый разлад [59]). Мысль о переходе к деянию настоящему, практическому, овладевает им все больше. Убеждение в правильности такого *продолжения* Гегеля

кажется ему единственно логически, психологически, наконец, нравственно необходимой мыслью, и он рисует ее себе, как мысль самой эпохи. *Ежегодники* Руге, в особенности статьи самого Руге и статья Бакунина, кстати и красноречиво кричат в пользу справедливости такого обобщения [60]). Герцен вспоминает свой религиозный кумир, и уже мечтает: «можетъ, тутъ раскроется великое призваніе бросить нашу сѣверную гривну въ хранилищницу человѣческаго разумѣнія; можетъ, мы, маложившіе въ быломъ, явимся представителями дѣйствительнаго единства науки и жизни, слова и дѣла. Въ исторіи, поздно приходящимъ не кости, а сочные плоды» [61]).

Мировоззрение очерчивается, по крайней мере, в своих основах и руководящих формах. Дальше остается лишь строить на этих основах и заполнять эти формы. Но образованное таким образом мировоззрение в силу той же консеквентности требует еще бо́льшего: оно требует своего завершения в деянии, и если это последнее не должно быть оторвано от своих основ, оно должно быть не просто деянием, а деянием, согласованным с коренным философским принципом—с разумом. Нет ли здесь нового дуализма? И как его разрешить? Только теоретически или только фактически или тем и другим способом вместе? А разрешая это новый дуализм, как уберечься от того, что Герцен ставит в заслугу Гегелю, но что так легко может быть превращено в упрек? Гегель, доведя науку до крайней точки, нанес ее могуществу сильный удар—шаг дальше должен был быть шагом в практические сферы... Герцен не нанес ли этого удара философии, по крайней мере, русской философии, которую он призывал бросить свою «гривну» в хранилищницу человеческой мысли? Уйдя в «жизнь» для себя, во всяком случае, он потерял философию. Но за ним роковым образом и вся русская философия отличалась присутствием такого же *геройства*, но и тем же отсутствием *консеквентности*. Не хватало последней, чтобы дойти до того, что философия сама по себе, и не для какого-нибудь определенного, а для всякого времени есть *деяние*, и даже больше—*сама жизнь*, хотя и своего особенного рода, не научающая «деяниям» и «деланиям», но лишь предостерегающая, по крайней мере, против многих из них. Такова философия—не во времени и не в лице, а в себе. Поэтому, не более ли прав Герцен, когда он переход свой,—но это имеет и общее значение: достаточно проследить историю всей гегельянской левой, чтобы не вспоминать еще раз о горьких

судьбах русской философии,—когда он переход свой к «практике» мотивирует вовсе не внутренней философской необходимостью, а для философии внешними и случайными психологическими и биографическими причинами? [62])

III

Новое время так поставило свою философскую задачу, что она опять вылилась в форму противоречащего дуализма. Как это было возможно, если дуализм мышления и бытия, эта искони философская задача, формулирует первый основной и последний завершающий вопрос философии? Отвлеченный ответ на этот вопрос Герценом дан: это—первая и последняя задача философии *теоретически*, но не практически. Исторический ответ на этот вопрос представлен самим же Герценом и младогегельянством: история еще раз,—невзирая на все прежние разочарования и неудачи,—предъявила философии требование «вмешаться» в ее практику, руководить ею Кое-кто не устоял перед соблазном власти. Но практика власти есть практика измены и предательства. Теория и философия были преданы и распяты, потому что новый дуализм преодолевался *практически*. Всякое противоречие преодолимо лишь при условии существования чего-нибудь, что возвышалось бы над противоречием, и обнимало его крайности, или что находило бы для них некоторую общую почву. Новый дуализм реализовал противоположение разума и действительности в противоречии самой *теории и практики*. Разрушилось то, о чем Гегель заботился больше всего. Истлело в критике *тожество* мышления и бытия. Возвращаться снова к началам было еще преждевременно. Сдерживавшиеся истлевающим тожеством теория и практика расходились все дальше друг от друга. Но все-таки практика, не даром она — практика, — волокла за собою теорию. Последняя, соблазненная властью, оказалась на поводу у практической стихии, а практика выростала до преодолевающей противоречие силы, потому что она «включала в себя» теорию. Философская теория, состоящая в прислугах у практики, также называется *мировоззрением*. Мировоззрение не только верит, оно резонирует и рассуждает, оно имеет свои псевдо-теории. Последние должны оправдывать практикою преодолеваемый дуализм практики и теории. В самом существовании субъекта его исповедующего легче всего мировоззрению найти практическое совмещение теории и практики, которое и напрашивается само собою в общий *прин-*

тип преодоления противоречия. Отсюда не только антропоцентрический, но и антропопатетический характер соответствующих мировоззрений. Многое в философской ценности мировоззрения зависит от того, как толкуется сам «антропос», но, может быть, еще больше зависит от того, как он *принимается*,—в педантическом резонировании, в сентиментальной афектации, в религиозном упоении, или как иначе. *Антропологизм*, эпидемией пронесшийся по европейской философии в половине XIX века, носит на себе все эти оттенки. Но только там он может претендовать хотя бы на некоторое философское значение, где обращение к «человеку» есть не только спешное приобретение универсальной разгадки всех философских затруднений, но где в «человеке» усматривается новая философская проблема, через решение которой пробуждается надежда проникнуть в тайну действительности, как практической реализации теоретического разума.

Герцен именно так и понимал задачу эпохи: настало время устранить последний, практически возникающий дуализм самой практики и теории, противоречие действительности и разума, обнаруживающееся *на деле*. Если само дело показывает, что *наша* жестокая и пошлая действительность не разумна, то задача эпохи в том и состоит, чтобы теоретически *понятое свергнуть* в практически *действительном*, в том, чтобы *сделать* действительность разумною. Пусть она не разумна, она *должна стать* разумною. К этому долженствованию разум взывает сам, в силу практических требований действительности не меньше, чем в силу также практического требования самосохранения. То и другое сливается у Герцена в одном сильном аргументе: «кто *не все* исторгнулъ изъ груди не оправданное разумомъ, тотъ не свободенъ и можетъ дойти до того, что отвергнетъ весь разумъ» [63]). Однако такое требование вполне достаточное для теории и науки, на деле еще недостаточно. Условия, на которых наука примиряет разум и действительность, сами лишь теоретичны, т.-е. односторонне разумны. Как в примирении индивидуального и общего нужно было, чтобы человек не только «любился», не только жил своим чувством и сердцем, но также проникался идеалами общего, так и здесь к теоретическому решению разума, которое остается только отрицательным, должно присовокупиться положительное движение сердца и воли. Таким путем единственно может быть достигнуто *полное примирение* и преодоление всякого дуализма. «Въ наукѣ,— думает Герцен, — мышленіе и бытіе примирены; но условія мира

дѣланы мыслію,—полный миръ въ дѣяніи.— ———Въ дѣяніи, разумъ и сердце поглотились одѣйствовореніемъ, исполнили въ мірѣ событій находившееся въ возможности» [64]).

В утверждении *деяния* Герцен идет так далеко, что при всем своем пиетете перед научностью и наукою, он отказывает ей в первом месте, затем чтобы в центре своего мировоззрения оставить самое жизнь с ее конкретной, полной полнотою. «Отъ того, что наука выше жизни,—провозглашаетъ онъ,—ея область отвлеченна, *ея полнота не полна*» [65]). Чтобы последняя была достигнута, наука должна спуститься в жизнь, мысль должна облечься в плоть. И как бы чувствуя, что он тем самым отказывается от *жизни в мысли,* Герцен с восторженною приподнятостью оправдывает свои упования на полноту жизни в практике эстетическою увлекательностью «деяния»: «мысль должна принять плоть, сойдти на торжище жизни, раскрыться со всею роскошью и красотой временнаго бытія, безъ котораго нѣтъ животрепещущаго, страстнаго, увлекательнаго дѣянія» [66]). Чем более жгуче упование, чем страстнее вера, тем напряженнее воля и тем настоятельнее ее императив. Надежда на полноту превращается в требование ее создания. Новый век *требует* совершить понятое в действительном мире событий, и найденное наукою *должно быть* осуществлено в жизни, *идея должна быть одействоворена.* Требует «новый век», но он также твердо убежден, что это воля самой идеи.

В этой последней форме *своего* требования новый век слышит голос самого разума, как мы уже знаем об этом. И от этого сам разум теперь горит перед нами новым светом: он не только разум понимающий и мыслящий, но как руководящий нашими действиями, он также разум творческий и свободный. Как такой, не механический и слепой, он уже не может быть только всеобщим и безличным, иначе он был бы именно механическим. Он должен сам индивидуализироваться и воплотиться в личности, или вернее должен распределиться во плоти живых и действующих индивидов и личностей. Это становится теперь ожиданием, с которым Герцен обращается к науке. Никакая блестящая всеобщность, по его убеждению, не составит полного знания, если она заключена в ледяную область отвлечений. Она должна иметь силу воплотить себя из рода в вид, а из вида в индивид и в *личность.* Необходимость индивидуализации не есть какая-либо извне навязанная ей необходимость, ее переход в мир событий и действий есть ее собственная внутренняя потребность, с которой она совладать не

может [67]). Как всеобщность науки не уничтожала личности, так и личность не уничтожит ее всеобщности. Переход в действие есть внутренний и закономерный переход, новая ступень в жизни самой идеи, более высокая, чем предыдущие, и обнимающая их. Герцен должен был бы вовсе отречься от Гегеля, если бы рассуждал иначе.

Разум так же должен, чтобы действовать, воплотиться в личности, какъ и обратно, личность должна иметь живую душу, чтобы подняться до разума и понять живые истины его и науки [68]). Поднявшись живою душою до истины, человек уже не может удовлетвориться вне науки. Но одной науки ему в то же время мало, он хочет теперь на ее основании *действовать*. Только так его личность находит полноту жизни, ибо в действовании, как на высшей ступени, объединяется и разум и частное событие личной жизни. «Личность, имѣвшая энергію себя поставить на карту, отдается наукѣ безусловно, но наука не можетъ уже поглотить такой личности, да и она сама по себѣ не можетъ уничтожаться во всеобщемъ—слишкомъ просторно. Погубящій душу *найдетъ ее*. Кто такъ дострадался до науки, тотъ усвоилъ ее себѣ не токмо какъ остовъ истины, но какъ живую истину, раскрывающуюся въ живомъ организмѣ своемъ; онъ дома въ ней, не дивится болѣе ни своей свободѣ, ни ея свѣту; но ему становится мало ея примиренія; ему мало блаженства спокойнаго созерцанія и виденія ему хочется полноты упоенія и страданій жизни; ему хочется *дѣйствованія*, ибо одно дѣйствованіе можетъ вполнѣ удовлетворить человѣка. Дѣйствованіе сама личность» [69]). Этого-то как раз не поняли формалисты. Они вообразили, что примирение достаточно *знать*, а осуществлять его в действительности нет надобности [70]). От этого они и в науке забыли про личность с ее неотъемлемыми жизненными правами. Теперь личность вынуждена сама предъявить свои права: задача нового времени этим ясно определилась; Герцен прямо ссылается на новые симптомы, обнаружившиеся в немецком умственном движении, свидетельствуя тем самым о своей солидарности с ним. «Во всей германской атмосферѣ, носятся новые вопросы о жизни и наукѣ—это очевидный фактъ въ журналистикѣ, въ изящныхъ произведеніяхъ, въ книгахъ. Забытая въ наукѣ личность потребовала своихъ правъ, потребовала жизни, трепещущей страстями и удовлетворяющейся однимъ творческимъ, свободнымъ дѣяніемъ. Послѣ отрицанія, совершеннаго въ сферѣ мышленія, она захотѣла отрицаній и въ другихъ сферахъ: необходимость личности

о бличилась. Человѣкъ требуетъ ее, а наука, взявшая все, признаетъ это право; она не удерживаетъ, она благословляетъ въ жизнь личную, въ жизнь свободнаго дѣянія во имя абсолютной безличности» [71]).

Голосом личности, заговорила сама действительность. Действием личность призвана осуществлять разум в действительности,—она восприяла от науки этот разум и носит его в себе. Осуществлять разум в действительности есть для личности—осуществлять себя. Простое предъявление личностью своих прав есть уже ее деяние и осуществление разумной действительности; борьба за свои права со стороны личности есть такое же ее деяние. Кто этого еще не понял, тот отстал, живет в прошлом времени, и только *формально* принадлежит настоящему, насилуя выдвинутые им задачи по бездушным отвлеченностям прошлого, и не участвуя в решении текущих вопросов времени. «Формальныя разрѣшенія принимаются ими всегда и вездѣ за дѣйствительныя. Имъ казалось, что личность дурная привычка, отъ которой пора отстать; они проповѣдовали примиреніе со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словомъ все, что̀ ни встрѣтится на улицѣ, *дѣйствительнымъ* и слѣдственно имѣющимъ право на признаніе; такъ поняли они великую мысль, «что все дѣйствительное разумно»;———Гегель, гдѣ только могъ просилъ, умолялъ опасаться формализма, доказывалъ, что самое истинное опредѣленіе, взятое въ его завинченности, буквальности, доведетъ до бѣдъ, бранился наконецъ—ничего не помогало. Они его-то фразы и свинтили, его-то и поняли буквально» [72]).

Выход один, нужно открыто признать права личности, о которых так громко говорит само время, и тогда легко убедиться, что вместе с этим признанием мы находим ключ к решению проблемы нового времени. *Через личность*, в ее деянии, теория может быть переведена в жизнь, через личность и ее деяние, следовательно, примиряется последний дуализм теории и практики, а вместе с ним устраняется и *всякий* дуализм. «Примиреніе науки—снова начатая борьба, достигающая примиренія въ практическихъ областяхъ; примиреніе науки въ мышленіи, но «человѣкъ не токмо мыслящее, но и дѣйствующее существо». (Это сказалъ Гёте; Гегель въ Пропедевтикѣ———говорит «слово не есть еще *дѣяніе*, которое *выше рѣчи*». И Германцы стало понимали это. [Прим. Герцена]) Примиреніе науки всеобщее и отрицательное — от-того ей личность не нужна; положительное примиреніе можетъ только быть въ дѣяніи свободномъ, разумномъ и сознательномъ» [73]).

Личность — огненный центр философского, — как и практического,—мировоззрения Герцена. Здесь переплавляется вся действительность, чтобы, очистив ее от шлаков и «случайного» сора, ее можно было чистую и драгоценную влить в формы разумности. Сенсимонистические искры попали, куда следует; разложенный Гегелем костер пылал. Не из пепла, а из самого пламени родилась для Герцена его философская проблема, ставшая тотчас и проблемою его жизни. При ярком зареве пламени бледнел тихий свет «теории» и словно уходил в даль прошлого; в настоящем перед ним блистали деяние и подвиг личности, свободно творящей «практику» новой, разумной действительности.

Сенсимонизм утверждал (по Экспозиции Базара) права индивидуальности, как силы, побуждающей человека отстаивать свое место среди других людей и вообще устанавливать свое существование, как центральный пункт всего существующего. Эта сила действует наряду с силою, заставляющею людей связываться в единство, индивидов в семейства, семейства в общины, общины в государства. Борьбою этих двух сил определяются история человека и человечества. Правильно или неправильно было сделано это наблюдение, но эта борьба как только была констатирована, тотчас была возведена в *объяснение*: прием в истории мысли повторяющийся. Герцен смотрел глубже: факт, как и следовало, он признал проблемою. Скрытый в нем дуализм нужно было преодолеть. Обходным философским путем этот дуализм индивидуального и общего сведен к дуализму практики и теории, и в нем на разрешение поставлены все основные дуалистические вопросы: чувства и мышления, души и тела, эмпирического и идеального, посюстороннего и потустороннего, конечного и бесконечного, действительного и разумного, и пр., и пр. Примирителем всех этих противоречий явилась сама же личность, не представительница только *рода*, как напр. у Фейербаха, а зараз,—(иначе она входила бы в одну из крайностей противоположения, а не примиряла бы его),— и как представительница рода, разума всеобщего и необходимого, и как представительница *самой себя*, начала творческого, свободного, деятельного. Человек, вооружившись наукою, становится в центре и объединяет оба эти полюса: полюс ве́дения естествознания и полюс ве́дения философии. Это—два предмета, две сферы бытия—бытие *природное*, естественно необходимое, и бытие разумное, в идеале—*свободно-нравственное*. И та и другая сфера есть сфера действительности: сущей и становящейся. Грань между

ями—подвижная, динамическая, ибо то, что становится, тотчас превращается в сущее. Не может эта грань быть статической еще и потому, что она определяется деятельною личностью человека, который на сторону природную смотрит как на прошлое и данное, а на сторону свободную, как на настоящее, заданное и предназначенное к разумному осуществлению. Человек живет и в том и в другом. Первая стремится к нему, это—его жизнь естественно-непосредственная, вторая вытекает из него, и это—его жизнь сознательно-свободная [74]).

Идеалисты, как мы видели, смотрят только в одну сторону, видят только свое и себя, не различают, благодаря этому, между действительным творчеством и плюзией, всё для них *одинаково* субъективно. От этого-то они и не могут возвыситься с своей отвлеченности до конкретной полноты. Но и материалисты страдают отвлеченностью и односторонностью. Идеалисты не хотят видеть объективности бытия, действительности. Материалисты не могут понять объективности разума, и потому ложно толкуют само историческое развитие разума, вообще отношение разума и предмета, а, следовательно, и отношение человека к природе. Бытие и мышление у них или распадаются или действуют друг на друга только внешне. «*Природа помимо мышленія*,—утверждает Герцен против этого [75]),—*часть, а не цѣлое*; мышленіе такъ же естественно, какъ протяженіе, такъ же—степень развитія, какъ механизмъ, химизмъ, органика,—только высшая. Этой простой мысли не могли понять матеріалисты; они думали, что природа безъ человѣка полна, замкнута и довлѣетъ себѣ, что человѣкъ какой-то посторонній; — — — организмы животные, напр., при всей цѣлости, замкнутости, конкретности, *отвлеченны*; они, сверхъ собственнаго значенія, намекаютъ на какое-то развитіе, переходящее далѣе; они исполнены указаній на нѣчто, болѣе полное и развитое; эти указанія стремятся къ человѣку; — — — Въ природѣ, разсматриваемой помимо человѣка, нѣтъ возможности сосредоточенія и углубленія въ себя, нѣтъ возможности сознанія обобщенія себя въ логической формѣ, потому нѣтъ помимо человѣка, что мы человѣкомъ именно называемъ это высшее развитіе. — — — Природа, какъ вѣчное несовершеннолѣтіе, покорена закону необходимому, роковому, неясному для себя, именно по недостатку *этого* развитого себя, т. е. человѣка; въ человѣкѣ законъ проясняется, становится сознаваемой разумностью; нравственный міръ настолько свободенъ отъ внѣшней необходимости, насколько совершеннолѣтенъ, т. е. сознателенъ. — — — Природа,

понимаемая помимо сознанія,—туловище, недоросль, ребенокъ, не дошедшій до обладанія всѣми органами, потому что они не всѣ готовы».

Обращаясь к пройденному природному пути, человек открывает его разумность в науке; обращаясь к свободе и сознанию, человек обнаруживает самого себя в разумном деянии как свободную личность. Ее творчество, ее деятельность есть внесение разума в существующую уже действительность: случайное, жестокое и пошлое в ней должно быть устранено, и действительность *должна стать* разумною. Человек фактически и реально соединяет в себе оба мира: в мире природном, как конечный продукт природы, он живет, подобно всякому животному, жизнью слепой, несознательной, в деянии он осуществляет себя, как подлинную сознательную личность, становится выражением бесконечного. «Въ разумномъ, нравственно-свободномъ и страстно-энергическомъ дѣяніи, человѣкъ достигаетъ дѣйствительности своей личности и увѣковѣчиваетъ себя въ мірѣ событій. Въ такомъ дѣяніи, человѣкъ вѣченъ во временности, безконеченъ въ конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный органъ своей эпохи» [76]).

Оглядываясь на свое прошлое и постигая его в науке, человек отрекается от своего личного, но не во имя животного, а во имя самой науки, которая делает восприятие этого прошлого сознательным, и образует человека в разумно-сознательную личность. Отречься для наук от личности, это значит отречься от личных убеждений во имя истины. «Дилетанты» дорожат личным убеждением, потому что они любят не науку, а туманное стремление к ней, и они преувеличивают ценность и значение своего личного пути, своей «тропинки». Одного стремления к науке мало, мало одной платонической любви, действительное, не мечтательное, *реалистическое* отношение требует действия: «мы—реалисты; намъ надобно, чтобы любовь становилась дѣйствіемъ» [77]).

Когда конфликт теории и практики, как конфликт практический, разрешается через личность в ее разумной деятельности, легко разрешается и тот теоретический дуализм, который возникает между правами и запросами индивидуальной личности и всеобщими требованиями науки. Наука, философия, вообще царство *идеи*, поглощает в себе личность, тогда, как «жажда насладиться, упиться себялюбіемъ заставляетъ искать вездѣ себя и себя, какъ единичнаго, какъ этого» [78]). Но само единичное приобретает ценность лишь в *сознательной* личности. Человек должен отдать себя всего науке, и не для науки, как такой,—ей он не нужен,—а для *себя же*,—ему

она нужна. Но что человек в себе отдаст науке, он получит назад просветленным и возвышенным. Личность, разрешаясь в науку, следовательно, погибла не безвозвратно. Но чтобы убедиться в невозможности собственной гибели, личность должна пройти через эту гибель, ибо «умереть въ естественной непосредственности значитъ воскреснуть въ духѣ». И значит еще убедиться, что личность, кроме призвания в науку, «теоретического» призвания, имеет еще другое, которое не может удовлетвориться в науке, но которое для своего удовлетворения вне науки, и тем не менее *в духе*, должно просветиться наукою, сделаться через ее посредство разумно-сознательным. «Личность погибла въ наукѣ; но не имѣетъ ли личность, сверхъ призванія въ сферу всеобщаго, инаго призванія, и если то призваніе лично, то оно не можетъ поглотиться наукой, именно потому, что она улетучиваетъ личное, обобщая его. Процессъ погубленія личности въ наукѣ есть процессъ становленія—въ сознательную, свободно-разумную личность изъ непосредственно-естественной; она пріостановлена для того, чтобъ вновь родиться» [79]). Вновь родившаяся личность есть личность сознательно-мыслящая, разумная, а потому и нравственно-свободная. Ее сознательность не уменьшает ее самобытности, а впервые только создает ее, и чем больше у личности сознания, тем больше в ней самобытности [80]).

Став на грани между природою и историей, человек очеловечивает самое природу—«такъ какъ вообще человѣческое есть апоѳеозъ естественнаго» [81]),—*завершая* ее собою; и он оправдывает историю по своему существу человеческую—ибо «то, что не очеловѣчилось, не можетъ вступить въ исторію» [82]),—будучи ее *началом*, сознательным, разумным и самобытным. Природа и вся природная действительность осмысливается и становится разумной, «человѣчественной» через науку; история и вся действительность социальной жизни делается разумною через нравственно-разумное и свободное деяние личности. Наука личностью претворяется в жизнь личности и общества. «Мысль безъ дѣлъ мертва, какъ вѣра» [83]). Наука руководит деятельною волей личности, и тем самым осуществляется то единство двух разумов теоретического и практического, всеобщего и самобытно-индивидуального, которое на первый взгляд кажется недостижимым. Отсутствие теоретического обоснования этого единства создает для человека илюзию непреодолимого дуализма их. Если мы отречемся от науки, мы отречемся от сознательного и разумного руководительства ее, наша жизнь будет слепой, инстинктивной и страдательной. Отвергая науку, мы руководимся

своеволием. Если мы отдадимся одной науке, жизнь с ее единичным, всякий раз единственно сущим, от нас ускользает. *Для себя* наука такую жизнь «преодолевает» и разрушает.

«Человѣкъ созданъ, чтобы думать и любить» [84]).—«Поднимаясь въ сферу всеобщаго, страстность не утрачивается, но преображается, теряя свою дикую, судорожную сторону; предметъ ея выше, святѣе; по мѣрѣ расширенія интересовъ, уменьшается сосредоточенность около своей личности, а съ нею и ядовитая жгучесть страстей. Въ самомъ колебаніи между двумя мірами—личности и всеобщаго—есть непреодолимая прелесть; человѣкъ чувствуетъ себя живою, сознательною связью этихъ міровъ,— ——— Человѣкъ долженъ развиться въ міръ всеобщаго; оставаясь въ маленькомъ, частномъ мірѣ, онъ надѣваетъ китайскіе башмаки: чему дивиться, что ступать больно, что трудно держаться на ногахъ, что органы уродуются? чему дивиться, что жизнь, несообразная цѣли, ведетъ къ страданіямъ? Самыя эти страданія—громкій голосъ, напоминающій, что человѣкъ сбился съ дороги» [85]).—«Но человѣкъ призванъ не въ одну логику—а еще въ міръ соціально-историческій, нравственно-свободный и положительно-дѣятельный; у него не одна способность отрѣшающагося пониманья, но и воля, которую можно назвать разумомъ положительнымъ, разумомъ творящимъ; человѣкъ не можетъ отказаться отъ участія въ человѣческомъ дѣяніи, совершающемся около него; онъ долженъ дѣйствовать въ своемъ мѣстѣ въ своемъ времени—въ этомъ его всемірное призваніе, это *его*: conditio sine qua non. Личность, выходящая изъ науки, не принадлежитъ болѣе ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщимъ сферамъ; въ ней сочетались частное и общее въ единичности гражданскаго лица. Примирившись въ наукѣ—онъ жаждетъ примиренія въ жизни; но для этого надобно творчески одѣйствоворить нравственную волю во всѣхъ практическихъ сферахъ.——— Наука покорила человѣку міръ, больше—покорила исторію не для того, чтобъ онъ могъ отдыхать.——— Начать не инстинктомъ, не по внѣшнимъ наталкиваніямъ, не съ скорбнымъ метаньемъ во всѣ стороны, не съ темнымъ предчувствіемъ, а съ полной нравственной свободой. Человѣкъ не можетъ примириться, пока все окружающее не приведено въ согласіе съ нимъ» [86]).

IV

Личность—средоточие философского мировоззрения Герцена. Как понимать, теперь, осуществление ею себя самой? Чем запол-

нится все пространство мировоззрения вокруг своего средоточия? Найти в личности принцип примирения всяческих дуализмов и отпустить личность в жизнь, в практику, значит опять разорвать только-что установленное единство. Теоретически, а не практически, нужно установить как идеалы предстоящего ей действования, так и мотивы; нужно, кроме того, чтобы, действуя сознательно, она и отчет себе отдавала сознательный в действиях уже совершенных.

Действующая личность может осуществлять себя в двух направлениях: (1) как личность *моральная*, когда она выступает как индивидуальность, действующая в интересах и по целям индивидуальности, сообразно некоторым определенным нравственным правилам и максимам, и (2) как личность *социально-нравственная*, действующая в интересах общих и по общим правилам, продиктованным этими интересами. Во втором случае сфера действия личности расширяется, но расширяется и ответственность ее; она—свободна, но она и связана, и притом не только *правилами* поведения, но и реальными условиями среды и обстановки, в которой ей приходится действовать. В первом случае, можно было бы говорить преимущественно о поведении, во втором—преимущественно о деятельности и деянии. В первом случае, от того, как человек ведет себя, от легкомыслия или строгости его поведения, зависит прежде всего его собственная судьба и жизнь; во втором случае, он—деятель истории, и историей определяется серьезность его деятельности или бесполезность ее и неуместность.

Когда личность действует в своих личных, индивидуальных целях, она естественно является сама центром внимания и направления человеческой воли и деятельности. Моралисты сплошь и рядом задаются вопросом: *должно ли* быть так? В некоторых случаях позволительно на вопрос отвечать вопросом: *может ли* быть иначе? Моралисты могут негодовать: не влечет ли такое поведение за собою властолюбия, эгоизма, стремления к одному наслаждению итп... Может быть, может быть, — но откуда известно, что все эти квалификации суть последние оценки? Не являются ли они просто характеристиками и констатированием факта, что еще подлежит весьма разборчивой оценке. Далеко не все здесь так ясно, как кажется тем, кто впервые знакомится с этими пугающими словами или кто за своим испугом не отдает себе отчета в действительном их содержании. Отношение Герцена к этим квалификациям морали заслуживает пристального внимания.

После Ницше оно нас не поразит, но даже для современника Штирнера оно удивительно.

Властолюбие... о гибельности этого порока моралисты говорят с большим умилением. Доведенное до крайности, оно, по убеждению Герцена, действительно, может смотря по обстоятельствам оказаться вредным. печальным или смешным, но само по себе оно может вытекать из хорошего источника,—из сознания своего личного достоинства. Побуждаемый им человек вступает в борьбу с природой и воспитывает в себе несгибаемую гордость. И разве лучше любовь к подвластности, к «авторитетам», основанная на уничтожении своего достоинства, и моралистами замалчиваемая [87])?.. Еще чаще приходится слышать моралистические рассуждения об *эгоизме*. И здесь Герцен умеет различить. Эгоизм, как сосредоточие на себе, на личном, отрывающее человека от человечества, делающее его чуждым всему кроме себя, вызывающее ненависть к общему, он готов заклеймить, как гордую надменность, как дерзкое легкомыслие [88]). Но опять позволительно спросить: что такое эгоизм вообще? Прежде всего люди эгоисты, потому что они—лица, и нельзя быть самим собою без сознания своей личности. Лишить человека этого сознания, значит, сделать его пресным, стертым, бесхарактерным. «Мы—эгоисты и потому добиваемся независимости, благосостоянія, признанія нашихъ правъ, потому жаждемъ любви, ищемъ дѣятельности... и не можемъ отказывать безъ явнаго противорѣчія въ тѣхъ же правахъ другимъ» [89]).

В самом деле, моралисты негодуют, но в своей беспорочности не желают унизиться до понимания того, что такое эгоизм. Может быть это, опять-таки, в основе своей сознание личности и ее прав? Далее, эгоизм, противопоставляется любви. Но где кончается одно и начинается другое? «Всего меньше,—констатирует Герцен [90])—эгоизма въ камнѣ;—у звѣря эгоизмъ сверкаетъ въ глазахъ; онъ дикъ и исключителенъ у дикаго человѣка, не сливается ли онъ съ высшей гуманностью у образованнаго?» Слишком общи сами по себе понятия и любви и эгоизма, и без ближайших определений ничего о них сказать нельзя. Может быть эгоизм высокий, и может быть любовь гнусная. Любовь ограниченного дикаря—эгоизм, эгоизм мыслящего и развитого человека—любовь к науке, искусству, неприкосновенности его личности ипр. Все зависит от того, каков человек. «Вырвать у человѣка изъ груди его эгоизмъ, значитъ вырвать живое начало его, закваску, соль его личности» [91]). По счастью, считает Герцен, это и невозможно. По существу

своему, как эгоизм, так и общественность (братство, любовь), не суть ни добродетели, ни пороки, а это основные стихии жизни человеческой, без которых не было бы ни истории, ни развития [92]). Эгоизм сознательного человека, сознающего свою нравственную свободу, есть источник действительной разумной деятельности. Не порицанию подлежит такой эгоизм, а определению. Ибо истинно свободный человек сам *создает* свою нравственность [93]).

Иными словами, это можно было бы формулировать так: не эгоизм определяет собою нравственное достоинство человека, а нравственное достоинство человека определяет ценность его эгоизма. Отсюда становится понятной и та парадоксальная на первый взгляд формула Герцена, которая гласит, что «*разумное признаніе своеволія есть высшее нравственное признаніе человѣческаго достоинства*» [94]). Человеческое достоинство следовательно еще раз, и всегда, является последним нравственным определением и побуждением личности. Его надо сознавать и его надо уметь ценить,—понимать что с его утратою бытие становится ничтожно. Нужно быть готовым к любой жертве за него, в том числе к жертве жизнью. Только такой человек может заставить признать себя; и с человеком, который честь ставит выше жизни, который добровольно идет на смерть, «нечего дѣлать: онъ *неисправимо человѣкъ*» [95]).

Герцен любит яркие, меткие формулы,—во вкусе, можно сказать, Гегеля,—которые, особенно если их вырвать из контекста, могут дать повод прямо отнести его к приверженцамъ теории *гедонизма*. Он пишет, напр.: «ловить настоящее, одѣйствовoрить въ себѣ всѣ возможности на блаженство——,— а тамъ, что будетъ, то будетъ: на мнѣ отвѣтственность не лежитъ; тотъ отвѣтитъ, кто скрылъ талантъ въ землю, чтобъ его не украли». И далее: «Мнѣ всегда казались противны и смѣшны люди, изъ какой-то экономіи ощущеній отказывающіеся отъ лучшихъ даровъ жизни; на это имѣютъ право одни безумные религіозники; для нихъ самоотверженіе, ненужное и подавляющее самыя естественныя потребности,—потѣха» [96]). Правда, в пропущенных мною entre parenthèses словах точнее определяются «предметы» блаженства: общая деятельность, блаженство знания так же, как и блаженство дружбы, любви, семейных чувств,—тем не менее это достаточно «широко» для права на гедонистическую квалификацию. Однако, всегда, всегда у Герцена коректив сразу поставляющий все на свое место—достоинство самого человека. «Стало,—спрашивает он сам на приведенные выше слова,—всѣ страсти, развратъ, обжорство имѣютъ полное право?.. Нѣтъ, не стало. У низкаго чело-

вѣка низкія желанія, но человѣкъ долженъ быть высокъ; поднимаясь, онъ поднимаетъ свою страсть, а поднимаясь она проходитъ великое чистилище». Положение же человека на той или иной ступени всецело определяется, как сказали бы теперь, критерием «интеллектуалистическим», именно степенью его развития и сознания. Чем более человек развивается и чем чище его грудь, тем яснее для него и те запросы и потребности его личности, которые подлежат удовлетворению. И обратно, распущенность и слабость, ставящие человека ниже уровня человеческого достоинства, побуждают его следовать не разуму и сознанию, а одним естественно-животным, ничем не регулируемым влечениям [97]).

Таким образом, все те характеристики, которые так страшны в глазах моралиста, при ближайшем рассмотрении лишаются своих отрицательных свойств, лишь только мы их рассматриваем в свете центрального пункта мировоззрения Герцена—личности с ее *неисправимо человеческим* достоинством. Доверие к ней, доверие к ее разуму и сознанию, как регулятивам индивидуально-морального поведения, обезвреживает все те чудовища, которые рисует себе отравленное воображение моралиста. Исходя теперь из этого центра, как надежного опорного пункта, мы можем заметить и *положительные* идеалы индивидуального поведения. Поверив в личность и полагаясь на ее человеческие качества, мы предоставили ей свободу и даже «своеволие» нравственного поведения. Если при этом на нее возлагаются тем не менее моральные обязанности, то они в ней же самой, в ее свободном самоопределении и предуказаны: она должна раскрыть себя всю, не зарывая своих «талантов» в землю. И строго говоря, это даже не обязанность, а естественное внутренее требование личности, которая вызывается к деятельности самою жизнью, самим бытием своим. «Быть *человѣкомъ* въ человѣческомъ обществѣ,—говорит Герцен [98]),—вовсе не тяжкая обязанность, а простое развитіе внутренней потребности; никто не говоритъ, что на пчелѣ лежитъ священный долгъ дѣлать медъ; она его дѣлаетъ потому, что она—пчела. Человѣкъ, дошедший до сознанія своего достоинства, поступаетъ человѣчески потому, что ему такъ поступать естественнѣе, легче, свойственнѣе, пріятнѣе, разумнѣе;...» Натуры героические будут естественно поступать героически, так же естественно, как поэт творит художественное произведение. Но также человеческой натуре вообще свойственно не делать ничего противочеловеческого. И больше этого мы не в праве от человека требовать. Каждый может требовать, чтобы его

не оскорбляли, и чтобы в лице его не оскорбляли человеческого достоинства личности вообще; он может, следовательно, еще требовать, чтобы его не оскорбляли оскорблением другого. Все это входит в нормальное человеческое сознание. И только человек, стоящий ниже этого уровня, может быть принуждаем к тому, чтобы его действия подчинялись разуму, а не страстям, ибо такой человек вне нравственного закона—не понимает его, не дошел до сознания, дитя, больной и неполный человек, недоросль [99]).

Личность объединяет в себе, как все те характеристики, которые вызывают негодование моралистов, так и те побуждения, которые поощряются моралистами, в роде любви, братства итп., и которые столь же естественны для общежительного человека, несмотря на то, что и их моралисты считают «не-естественными», вменяя их в обязанность и чуть ли не принуждая к ним. Живому человеку должно быть дано развить все свои способности, чтобы сознательная личность могла обнаружить себя всесторонне во всяком своем деянии. «Всѣ стороны, составляющія живой духъ человѣка, должны слитно, гармонически участвовать въ его дѣяніи, иначе выйдетъ односторонность» [100]).

Всесторонне развитая личность—одно из самых популярных общих мест, его повторяют автоматически, как истину, само собою разумеющуюся. Но достаточно вспомнить действительно увлекательные личности в истории и в художественном изображении, личности, способные стать нашими положительными идеалами, чтобы убедиться в том, как далеко это утверждение от самоочевидности. Гениальная односторонность не выше ли даже талантливой всесторонности? Не для спора ставлю этот вопрос, а для того, чтобы подчеркнуть, что когда Герцен решает его в указанном смысле, когда он утверждает, что «жизнь полная выше геніальной односторонности» [101]), для него это не автоматическое повторение общей истины, а сознательная и продуманная формула, вытекающая из основ всего его мировоззрения. Гениально односторонняя жизнь, гениальная в литературном, научном или ином творчестве, сплошь и рядом оказывается пустой и ничтожной в жизни личной и повседневной. Герцен сознается, что читая переписку Гете с Шилером, он заставлял себя читать, переламывая тяжелую скуку,—так редкие проблески гениальной мысли терялись в филистерских и гелертерских подробностях. И напротив, он с увлечением следит за жизнью всестороннего, энергичного, пламенного Форстера по его переписке [102]).

Какой бы коректив не вносило *достоинство* человека в эгоизм и гедонизм, формальными принципами личной морали останутся они сами. Провозглашение полноты личной жизни и ее всесторонности само входит с некоторою оговоркою: в гармоническое развитие,—каковая оговорка тотчас потеряет все свое формальное значение, как только столкнется с тем же верховным критерием достоинства, по существу критерием «материальным», а не формальным. В идее достоинство требует абсолютной свободы,—больше как указал сам Герцен, *своеволия*: достойному человеку все дозволено. Не формально, а по существу это своеволие бывает ограничено одним—существованием другихъ личностей, со *своей* полнотой, со *своим* достоинством, со *своим* эгоизмом. Мы на грани индивидуальной морали и социальной нравственности. Существует ли формальный критерий, определяющий границы *своеволия*? Если существует, он непременно должен столкнуться с достоинством личности. И либо нужно во что бы то ни стало отстоять неограниченные права личности, либо придется ими принципиально поступиться, и тогда подчинить поведение личности с ее достоинством более высокой, хотя бы и формальной санкции. Последняя вдвинет в формальную норму и всесторонность (гармония) и эгоизм (координация и субординация). Индивидуально-моральное без остатка поглотится социальными добродетелями, и достоинство втолкнется в рамки конвенциональности, нравов или формулированных внешним насилием законов. Последовательное проведение принципа личности и ее достоинства заставляет отвергать всякое формальное стеснение. Словом, во что верить: в личность или в отвлеченность, в конкретную свободу или в диктатуру декрета? Эту дилему нужно продумать до конца: никакая формальная санкция этого не требует, но этого требует в мировоззрении логика, а в поведении—само достоинство человека. Решение дилемы в пользу личности выдвигает, однако, с бо́льшою остротою новый вопрос: как же обстоит дело с социальным поведением, с его санкцией и с его оправданием в мировоззрении?

Герцен неуклонно последователен. Формальный критерий и санкция обычно концентрируются в понятии и вокруг понятия *справедливости*. Ее способность быть санкцией и критерием Герцен от начала до конца отрицает. Едва ли кто после Гегеля так увлекал Герцена, как Прудон, импонировавший Герцену одинаково и своим писательством и своим нравственным обликом. Но в вопросе о неограниченных правах личности и о справедливости

он резко с ним расходится. Тем резче, что Прудон именно защитою личности и привлек к себе любовь Герцена. В особую заслугу Прудону Герцен ставил то, что тот отрешился не только от дуализма религии и дуализма философии, но перешагнул также через сентиментальный апотеоз «человечества», через фатализм прогреса, и освободился не только от привидений небесных, но и земных: у него нет «неизмѣняемыхъ литій о братствѣ, демократіи и прогрессѣ, которыя такъ жалко утомляютъ среди раздора и насилія. Прудонъ пожертвовалъ пониманію революціи ея идолами, ея языкомъ и перенесъ нравственность на единственную реальную почву,— грудь человѣческую, признающую одинъ разумъ и никакихъ кумировъ, «развѣ его»» [103]). И вот, Герцену показалось измѣною то превознесение справедливости, которое он встретил у Прудона. Он думаетъ, что Прудон, «великій иконоборецъ», испугался освобожденной человеческой личности, потому что освободил ее только *отвлеченно*, и вследствии этого сам впал в метафизику, не сладил со свободною личностью и «повелъ на закланіе богу безчеловѣчному, холодному богу *справедливости*, богу равновѣсія, тишины, покоя, богу браминовъ, ищущихъ потерять все личное и распуститься, опочить въ безконечномъ мірѣ ничтожества» [104]).

Справедливости противополагается пристрастие. Может ли оно послужить критерием морального поведения личности? Едва ли. Но нужен ли вообще такой критерий,—особенно, если личности предоставляется *свобода?* И не выглядит ли в таком случае пристрастие иначе, чем внушают нам моралисты? Справедливость есть свойство безличное и безразличное: справедливый человек ничего особенно не любит и не ненавидит; между тем все отношения—личные, да и выбор вещей, основываются на пристрастии. Ни любовь, ни дружба, не могут существовать без пристрастия. «Есть слова,—говорит Герцен [105]),—понятія, опозоренныя, не смѣющія явиться въ порядочное общество такъ, какъ не смѣетъ въ него явиться палачъ, отвергаемый людьми за то, что исполняетъ ихъ волю. Что подумали бы о человѣкѣ, который поднялъ бы, напр., рѣчь въ защиту *пристрастія* и сказалъ бы, что пристрастіе настолько выше *справедливости*, насколько любовь выше равнодушія?» Герцен тем не менее решается ввести слово и понятие пристрастия в «порядочное общество»,—и как может поступить иначе человек, искренне продумавший и прочувствовавший права, требования и потребности личности? *Личность* не может любить безличное и хотеть безличного; это—относится к ее существу; отрицание этого

уничтожало бы самое личность. Всѐ наше поведение, нравственное и безнравственное, лично; лично наше счастье и несчастье, личны наши слезы и наша радость. То, чего должно стремиться достигнуть, определяется вовсе не отвлеченною нормою справедливости. Нужно добиться только одного: чтобы и наша радость, и наше горе, любовь и пристрастие, переживались не по звериному и не по отвлеченным предписаниям доктринеров и утопистов, а *человечески* [106]).

«Когда въ тяжелую, въ горькую минуту раскаянія,—развивает Герцен свою мысль [107]),—я бѣгу къ другу, я вовсе не справедливости хочу отъ него. Справедливость мнѣ обязанъ дать квартальный, ежели онъ порядочный человѣкъ; отъ друга я жду не осужденія, не ругательства, не казни, а теплаго участія и возстановленія меня любовью; отъ него я жду, что онъ половину моей ноши возьметъ на себя, что онъ скроетъ отъ меня свою чистоту». Недостаточность и непригодность принципа справедливости в личной жизни проистекают из отвлеченности этого принципа. Справедливость судит и способна быть судьей только до тех пор, пока она не соприкоснулась с живым человеком,—здесь она бессильна, ненужна, отвратительна своим формализмом. Право и правосознание потому и представляют собою худшую нравственность,—minimum нравственности!..—что они формально строятся, формально обосновываются и оправдываются. Во имя чего провозглашается принцип справедливости—во имя отвлеченной *идеи* человека или во имя самого *человека?* Если во имя человека, то он сам и есть верховный критерий, оправдание и суд. *Человек* в оправдании и суде не нуждается. Суд и оправдание придуманы для чего-то другого, не-человеческого, отвергающегося от человеческого, и сама человечность для этого есть суд или оправдание.

Так должно все рисоваться в свете того мировоззрения, в центре которого горит и светит личность с ее свободою. Герцен не мог не задаться вопросом, во имя чего провозглашается справедливость, во имя отвлеченности или во имя самого человека? Во имя идеи можно любить художественное произведение, тот или иной вид человеческой деятельности, тот или иной общественный строй, но для дружбы уже, для всякого личного соединения человека с человеком, этого мало, и можно ли для идеи жертвовать человеком,—это вопрос, ответ Герцена на который мы еще услышим. На вопрос же только что поставленный у Герцена имеется ответ ясный: «Если я въ человѣкѣ люблю только его идею,—я не люблю

человѣка, а люблю идею» [108]). Тот же вопрос существует, конечно, и о пристрастии: во *имя чего* человек пристрасген? [109]) Во имя идеи или во имя любви? Герцен неуклонен; в защите лица индивидуального и колективного (национальность) человека он идет до конца. «Человѣчество» против лица и национальности есть отвлеченность, идея, «пѣгій полубогъ»; человечество, говорит он, слово препротивное [110]).

Кто на место человека подставляет человечество или вообще идею и отвлеченность, тот сам перестает быть человеком. Требовать справедливости, значит, и самому осуществлять это требование, т.-е. лишить себя любви и страстей, пристрастия и человечности. «Справедливость—высшее достоинство судьи, но судья перестаетъ быть человѣкомъ, пока онъ сидитъ на судейскомъ стулѣ. — — — Когда люди не были такъ разборчивы, какъ теперь, и были полны наивной вѣры, они безъ малѣйшаго раздумья водили на казнь во имя всякой идеи и всякаго убѣжденія. За что погибли тысячи и тысячи еретиковъ? За то, что одни увѣряли, что $2 \times 2 —$ *три*, а другіе твердо знали, что $2 \times 2 —$ *пять*, и жарили за это цѣлыми стадами честныхъ испанцевъ, нѣмцевъ, голандцевъ, и неумытые судьи, возвращаясь домой, говорили: «что дѣлать: справедливость выше всего, pereat mundus et fiat justitia»,—и кротко засыпали съ чистой совѣстью на мягкихъ подушкахъ, забывая запахъ подожженнаго мяса» [111]).

Если мы, таким образом, не можем быть удовлетворены в поставленной нами дилеме решением ее в пользу отвлеченности, то от справедливости и суда остается обратиться к самой конкретной личности, и в ней, а не вне ее, искать последней санкции и оправдания. Они лежат, как мы уже знаем, в разуме человека и в сознании им своего достоинства. Тут первое слово, как проблема, *личного* философского мировоззрения Герцена, и последнее его слово, как решение проблемы. Заданное должно быть достигнуто. Путь достижения один: развитие в человеке сознания. Вполне развитое сознание само собою дает решение и того вопроса, который может возникнуть из опасения, как бы личность, всецело отдавшись своему индивидуальному делу, не стала в конфликт с «общими интересами» [112]). В развитой и сознательной личности конфликт разрешается самим развитием ее, ибо путь ее развития есть путь от узко личного к всеобъемлющему и всеобщему. Разумное сознание личного предполагает общее, и разумное сознание общих интересов включает в себя личное. Поэтому, жизнь

общественная, в «общих интересах», есть требование, вытекающее из существа самой личности, не желающей утерять себя. И это—естественный ход ее развития: «Жизнь общественная—такое же естественное опредѣленіе человѣка, какъ достоинство его личности. Безъ сомнѣнія, личность—дѣйствительная вершина историческаго міра: къ ней все примыкаетъ, ею все живетъ. Всеобщее безъ личности — пустое отвлеченіе, но личность только и имѣетъ полную дѣйствительность по той мѣрѣ, по которой она въ обществѣ» [113]).

V

Выведенная в сферу *общих интересов* личность раскрывается для нас в новом свете, со стороны социально-нравственной, и может рассматриваться как деятель истории. И здесь ее разумная и сознательная свобода не может быть ограничена. Но это-то и ставит теперь личность и нас перед новыми проблемами и новыми апориями. Последние возникают из столкновения сознаваемой личностью свободы с предвзятыми теориями. Как почти всегда бывает с распространенными теориями, они,—на вид подчас полярно-противоположные, — проистекают из какого-либо привычного для толпы, популярного, мнения или предразсудка. В общественной деятельности личность сталкивается с такими теориями, с одной стороны, в лице *провиденциализма*, а с другой стороны, в лице того своеобразного типа фатализма, который опирается на мнимые выводы науки о строгой «естественной» закономерности исторического процеса, — *доктринаризма*, если воспользоваться выражением Герцена.

Герцен сам смотрит, как мы видели, на человека, как на «продолженіе природы» [114]). Природа является для человека «необходимымъ предшествующимъ», предпосылкою самого бытия человека [115]). Человек есть продолжение природы, отличающееся сознанием и разумом [116]). Это именно и делает человека средоточием всего мирового процеса, и это же определяет его в сознательно-исторической части мирового целого к свободному поведению и к свободной деятельности. История, по убеждению Герцена, делается волею и напряжением личности, а не сама собою, не по непреложным законам—божественной ли силы, или силы природной [117]). И это понятно, потому что вместе с сознанием, вместе с нравственной свободой только и начинается история. Каждая личность по своему осуществляет свое личное дело и свое личное назначение или призвание. Гегельянец и здесь говорит в Герцене, когда

он понимает историческое дело и предназначение, выполняемое в исторіи отдельными народами, также по аналогіи с личностью [118]). Но идет ли речь об личности-индивиде или личности-коллективе, все равно идея ее свободной деятельности приходит в неустранимый конфликт с мировоззрением *фаталистическим*, в каком бы виде оно ни защищалось. Два типа его особенно часто встречаются: фатализм провиденціальный и телеологический, по которому исторія, независимо от воли и усилій человека, осуществляет предначертанный божественным Провидением планъ, и фатализм механистическій или причинно-необходимый, согласно которому исторія развивается независимо от намереній и поведенія человека, по естественнымъ законамъ, обусловливающимъ самое волю и деятельность личности.

Точка зрения телеологическаго провиденціализма для Герцена не приемлема прежде всего потому, что это—точка зрения по преимуществу богословская. За всякой телеологией Герцен готов уже видеть теологию [119]). Но он протестует против такой точки зрения и по другим мотивам: он ищет для личности серьезной и ответственной исторической деятельности. «Только отнимая у исторіи всякій предназначенный путь,—утверждает он [120]),—человѣкъ и исторія дѣлаются чѣмъ-то серьезнымъ, дѣйствительнымъ и исполненнымъ глубокаго интереса. Если событія подтасованы, если вся исторія—развитіе какого-то доисторическаго *заговора* и она сводится на одно выполненіе, на одну mise en scène, возьмемте, по крайней мѣрѣ, и мы деревянные мечи и щиты изъ латуни. Неужели намъ лить настоящую кровь и настоящія слезы для представленія провиденціальной шарады. Съ предопредѣленнымъ планомъ исторія сводится на вставку чиселъ въ алгебраическую формулу, будущее отдано въ кабалу до рожденія». В такой же, если не в большей мере, как телеологизм, Герцена отталкивает и механистическое объяснение исторического процеса [121]). Этот тип фатализма он противопоставляет провиденціализму под названием доктринаризма и изображает его следующим образом [122]): «Въ религіи развертывается цѣлая драма; тутъ борьба, возмущеніе и его усмиреніе; вѣчная Мессіада, Титаны, Луциферъ, Аббадона, изгоняемый Адамъ, прикованный Прометей, караемые Богомъ и искупаемые Спасителемъ. Фатализмъ, переходя изъ церкви въ школу, утратилъ весь свой смыслъ, даже тотъ смыслъ правдоподобія, который мы требуемъ въ сказкѣ. Изъ яркаго, пахучаго, опьяняющаго, азіатскаго цвѣтка доктринеры высушили блѣдное сѣно для гербаріума. Отталкивая фа-

талистическіе образы, они остались при голой логической ошибкѣ, при нелѣпости предъ исторической arrière pensée, воплощающейся во что бы то ни стало и достигающей людьми и царствами, войнами и переворотами, своихъ цѣлей».

Против фатализма Герцен толкует историю как свободное созданіе проникнутой сознанием личности, борющейся, отстаивающей свою идею и ответственной за свою деятельность. История связывает, поэтому, природу с логикой, без нее они распались бы. «Исторія—эпопея восхожденія отъ одной къ другой, полная страсти, драмы; въ ней непосредственное дѣлается сознательнымъ, и вѣчная мысль низвергается во временное бытіе; носители ея—не всеобщія категоріи, не отвлеченныя нормы, какъ въ логикѣ, и не безотвѣтные рабы, какъ естественныя произведенія, а личности, воплотившія въ себя эти вѣчные нормы и борющіяся противъ судьбы, спокойно парящей надъ природой» [123]). Связывая природу и логику, история, однако, так же мало логика, как она—один естественный ход вещей. И по одной и той же причине история—не природа и не логика,—она—воля. «Исторія импровизируется, рѣдко повторяется; она пользуется всякой нечаянностью, стучится разомъ въ тысячу воротъ, которыя отопрутся... кто знаетъ. — — — Въ исторіи все—импровизація, все—воля, все—ex tempore, впередъ ни предѣловъ, ни маршрутовъ нѣтъ; есть условія, святое безпокойство, огонь жизни и вѣчный вызовъ бойцамъ пробовать силу, итти вдаль, куда хотятъ, куда только есть дорога, а гдѣ ея нѣтъ, тамъ ее сперва проложитъ геній» [124]). В силу того, что история «разыгрывается», как реальное действие личностей, каждый шаг ее самой личен, он сам может рассматриваться, как «личность», он—ее воплощение и осуществление, реализация духа во времени. Так мы еще раз встречаемся с Гегелем [125]). Но Гегель, внося логику в природу и историю, делал таким образом действительность в ее целом разумною только логически. Герцен хочет сделать действительность разумною через действие человека, как сознательной, логическое воплощающей в жизнь, личности. Историческая действительность от этого обращалась к нему и своею алогической стороною. Герцен видел в ней также «импровизацію», а не слепое осуществление плана религиозного или политического фантазерства. «Логика разумнѣе, исторія человѣчественнѣе», констатировал он [126]).

В постановке вопроса менее философской и более упрощенной фаталистическое истолкование по второму типу отношения личного и общего, случайного и разумного, принимает форму проти-

сопоставления личности и среды, личности и государства, личности и мас итп. И в такой постановке Герцен считает этот вопрос труднейшим, какой только задан современным мышлением [127]). Но его собственный способ решения заранее ясен, потому что он предопределен уже общим философским его решением. Не отрицая зависимости человека и вообще поведения общественной исторической личности от среды, он тем не менее настаивает, что «человѣкъ свободнѣе, нежели обыкновенно думаютъ» [128]). Но люди поддаются окружающей их средѣ, позволяют насиловать себя, увлекать противъ своей воли. Все усилия человеческой личности должны быть направлены на спасение себя от этой неволи и зависимости. «Когда бы люди захотѣли вмѣсто того, чтобы спасать міръ, спасать себя, вмѣсто того, чтобы освобождать человѣчество, себя освобождать,—какъ много бы они сдѣлали ли для спасенія міра и для освобожденія человѣка». Зависимость человека от среды и эпохи не подлежит сомнению, но каждая личность по своему отражает их вліяніе, и в этом уже сказывается ее самостоятельность: «въ самомъ образѣ отраженія является его [человека] самобытность. Противодѣйствіе, возбуждаемое въ человѣкѣ окружающимъ—отвѣтъ его личности на вліяніе среды. Отвѣтъ этотъ можетъ быть полонъ сочувствія, такъ, какъ полонъ противорѣчія. Нравственная независимость человѣка—такая же непреложная истина и дѣйствительность, какъ его зависимость отъ среды, съ тою разницей, что она съ ней въ обратномъ отношеніи: чѣмъ больше сознанія, тѣмъ больше самобытности, чѣмъ меньше сознанія—тѣмъ связь со средою тѣснѣе, тѣмъ больше среда поглощаетъ лицо. — — — Сознаніе независимости не значитъ еще распаденіе съ средою, самобытность не есть еще вражда съ обществомъ. Среда не всегда относится одинакимъ образомъ къ міру и, слѣдственно, не всегда вызываетъ со стороны лица отпоръ» [129]). Есть эпохи, когда человек свободен *в общем деле,* его деятельность совпадает со стремлением общества, в котором он живет. Есть другие эпохи, самые обыкновенные, когда отношение личности и общества *продолжаются,* как они поставлены последним переворотом,—эпохи инертные, сонные. Есть эпохи, когда общественные формы, пережившие себя, гибнут,—эпохи скорбные, тяжелые, где чаще всего и сталкивается личность с обществом [130]). Нужно ли повторять, что и в такие эпохи свободная личность должна оставаться *свободною,* хотя бы она пришла в столкновение с обществом и так наз. *масами.* Масам свободный человек, его чувства и убеждения не нужны, им нужен кусок хлеба, а не личная сво-

бода и независимость убеждения, слова; им нужен авторитет, власть которого их не оскорбляет, как она оскорбляет независимого человека; им нужно равенство, под которым они понимают равенство гнета, они косо смотрят на талант, и не позволяют, чтобы человек не делал того же, что они делают; *свободный* человек для них ненужный человек. Но из этого не следует, что этот человек должен поступать против своих личных убеждений и должен поступиться своей свободою в угоду масам [131]).

Чем же, спрашивается, должно руководиться свободной личности в ее общественном и историческом поведении? Еще раз, с новой стороны, перед нами проблема личности в обществе. В порядке морально-индивидуального поведения требовалась санкция. Она оказалась в самой личности, в ее достоинстве, которым только и ограничивается свобода лица. Но в порядке исторического деяния, которое не только своим влиянием выходит за пределы личности, но и свое направление, свою цель, почерпает вне ее самой, — как определить личности свою роль, во имя чего ей действовать? Достоинство само по себе здесь не может быть идеалом; напротив, выбранный личностью исторический и социальный идеал нужно выполнять с достоинством. По отношению к нему начинает действовать отрицательное требование: его никогда не следует терять, но с ним, с сознанием его, действовать в предназначенной сфере. Только вместе с ним приобретается и сохраняется, — раз мы отвергаем фатализм «исторической необходимости»,—требуемая «общими интересами» *ответственность* личности за ее поведение. «Освобождать людей отъ отвѣтственности,— думает Герцен, — значитъ ихъ не уважать, не принимать ихъ за серьезное. Покрыть всѣ дѣйствія человѣческія широкой амнистіей исторической необходимости очень легко, но съ тѣмъ вмѣстѣ это значитъ утратить достоинство личности и лишить исторію всего драматическаго интереса» [132]).

Свободная, сознательная личность, ответственная за свое деяние, руководится в нем разумно выработанным и разумно оправдываемым идеалом. Очень часто практический образ подлежащего осуществлению идеала создается в приспособлении к реальным условиям времени, как образ тепло и сочувственно воспроизводящий приукрашенное *прошлое* или, наоборот, как образ чистой фантазии, конструирующей какое-нибудь увлекательное *будущее*. Как ни внешним может показаться такое отыскивание идеала в полузабытом прошлом или в неведомо-туманном будущем, оно само

по себе создает характеристику целого миропонимания. Идеализация прошлого связывается с тоскою по утерянном совершенном мире, самое дорогое осталось в нем, далеко позади нас, — там среди сильных душою и телом предков наших царило веселье, счастье, непосредственность, радостная любовь и подлинная дружба, гениальное творчество и легкий труд. Мы — печальные эпигоны, и настоящее—слабая робкая мечта о могущественном времени, об утерянном рае. Настоящее не заслуживает серьезного отношения, лучшее, на что мы способны—собирать и охранять реликвии прошлого в надежде на наших потомков, которые воспитаются на этих воспоминаниях и быть может окажутся менее вялыми и более жизнедеятельными. В целом это есть мировоззрение *романтизма*, переходящего в некоторых своих формах в цинизм, когда он отрицает всякую ценность и всякую святыню в *этой* действительности. Но в глазах Герцена, романтики—«запоздалые представители прошедшаго, глубоко скорбящіе объ умершемъ мірѣ, который имъ казался вѣчнымъ; они не хотятъ съ новымъ имѣть дѣла иначе, какъ съ копьемъ въ рукѣ; вѣрные преданію среднихъ вѣковъ, они похожи на Донъ-Кихота и скорбятъ о глубокомъ паденіи людей, завернувшись въ одежды печали и сѣтованія» [133]). Воспитанному на философии Гегеля трудно было бы найти в себе сочувствие такому мировоззрению.

Романтизму прямо противоположно то мировоззрение, которое в поисках за идеалом поворачивает свою фантазию в сторону будущего и лепит его, подстегиваемое неудачами настоящего, снедаемое завистью к достигнутому, гонимое озлоблением бедности, незнатного происхождения, ущемленных самолюбий. Без предков, без истории в прошлом и без дела и серьезных занятий в настоящем, без общественного положения, люди такого миросозерцания становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовыми за свои фантастические «идеи», колеблющиеся на неуравновешенности словечка «*не*», жертвовать чужою и своею жизнью. Фантастические проповедники и агитаторы, они возбуждают похоти черни фантастическими образами царства в будущем времени бездельников и посредственности. Несвоевременные ни в каком времени, они грезят о никаком времени, неуместные ни на каком месте, они грезят о никаком месте, без племени и рода они грезят о роде безродных, без лика индивидуального они живут грезою об универсальном безличьи. И здесь большой диапазон форм: от чистой и безобидной

отвлеченной фантазии до реального презрения ко всему человеческому, до наглого надругательства и над непосредственным весельем и над слезами, над жизнью и смертью, до простого физического истребления детей, мужей и старцев, усмотревших хотя бы мимолетную отраду в настоящем,—словом, от *утопизма* и до фанатического,—воспользуемся словообразованием Гегеля,—гиозопизма. Конечно, «будущее»—определение весьма относительное. и часто завтрашний день есть самое подлинное настоящее, а на ряду с отвлеченным фанатизмом возможна самая благородная надежда на конкретное будущее. Но кто однажды продумал смысл и психологию этого мировоззрения, враждебного настоящей и в настоящем жизни, тот с осторожностью и опаскою будет прислушиваться к звукам марша, призывающего в бездушный град безликого будущего, ибо эти звуки только для того, чтобы заглушить стон и рыдания тех, на чьих настоящих слезах и на чьей настоящей крови воздвигается в настоящем этот безумный и бессердечный град. Своим трезвым отношением к такого типа образу мыслей Герцен раскрыл с полною ясностью тонкость своего ума и чуткость сердца. Он *верит* в будущее, ибо это—наше благороднейшее и неотъемлемое право, но, веруя в него, он хочет, чтобы мы были полны любовью к настоящему; эта вера поддержит нас в тяжелые минуты отчаянья, но только любовь к настоящему будет жива благими деяниями [134]). Нетрудно видеть, что здесь мировоззрение, излучающееся из личности, как от центра, подходит к своему благороднейшему завершению.

Но обратимся к свидетельству самого Герцена в виду ответственности приписываемых ему здесь мнений [135]). Сперва только о «будущем». «Смотрѣть на конецъ,—говорит Герцен [136]),—а не на самое дѣло — величайшая ошибка. На что растенію этотъ яркій, пышный вѣнчикъ, на что этотъ упоительный запахъ, который пройдетъ? совсѣмъ не нужно.— — — — Природа рада достигнутому и домогается высшаго; она не хочетъ обижать существующее; пусть оно живетъ, пока есть силы, пока новое подрастаетъ. Вотъ отчего такъ трудно произведенія природы вытянуть въ прямую линію,—природа ненавидитъ фронтъ, она бросается во всѣ стороны и никогда не идетъ правильнымъ маршемъ впередъ.— — — — Будущаго нѣтъ, его образуетъ совокупность тысячи условій, необходимыхъ и случайныхъ, да воля человѣческая, придающая нежданныя драматическія развязки и coups de théâtre». И как мы уже знаемъ, но что теперь, в своем контексте, придает истинный смысл нравственному историче-

скому дѣянію и самой философіи исторіи: «исторія импровизируется, рѣдко повторяется;— — — —» Да, смотреть на конец — величайшая ошибка, ибо не окажется ли так и смерть целью жизни, а старость—юности? [137]). Но это не только ошибка, промах ума, это также суеверие, слепая вера в отвлеченную схему, суеверие, подстрекаемое «препротивнымъ словомъ — человѣчество». «Объясните мнѣ, пожалуйста,—требует Герцен [138]),—отчего вѣрить въ Бога смѣшно, а вѣрить въ человѣчество не смѣшно; вѣрить въ царство небесное глупо, а вѣрить въ земныя утопіи умно? Отбросивши положительную религію, мы остались при всѣхъ религіозныхъ привычкахъ и, утративъ рай на небѣ, вѣримъ въ пришествіе рая земного и хвастаемся этимъ».

VI

Итак, мы исходим от личности с ее сознанием своего достоинства, с любовью к независимости, с готовностью принять ответственность за свои деяния и за свою самобытность. История и исполнение судеб человечества не имеет строгого и неизменного предназначения точно так же, как не есть она слепой и механический ход физического процеса. И мы знаем, на что полагаться: на личную волю и мощь [139]). Но где найти идеал и цель, по которым направлялась бы действенное раскрытие личности в ее общественной и исторической жизни? Ни в прошлом, ни в будущем они не лежат. Остается *настоящее*. И, конечно, это—так. Ибо, как же личности, живущей не в будущем и не в прошлом, и обнаружить себя, как не в ее настоящем? Тут только она и должна, и может полагаться лишь на себя, на свою волю и мощь. Нужно отбросить без сожаленья все сказки и поученья,—из прошлого ли или о будущем,—положиться на себя, понять в настоящем настоящее дело и по настоящему делать его. «Чего тутъ жалѣть? Бабу-ягу или жизненную силу, сказку о золотомъ вѣкѣ сзади или о безконечномъ прогрессѣ впереди, тайный умыселъ химическихъ заговорщиковъ или natura sic voluit?—Первую минуту страшно, но только одну минуту. Вокругъ все колеблется, несется; стой или ступай, куда хочешь; ни заставы, ни дороги, никакого начальства.... Вѣроятно, и море пугало сначала безпорядкомъ, но какъ только человѣкъ понялъ его безцѣльную суету, онъ взялъ дорогу съ собой и въ какой-то скорлупѣ переплылъ океаны.—Ни природа, ни исторія *никуда не идутъ* и потому готовы идти *всюду*, куда имъ укажутъ, если это возможно, т.-е., если ничего не мѣшаетъ. Онѣ слагаются

au fur et à mesure, бездной другъ на друга дѣйствующихъ, другъ съ другомъ встрѣчающихся, другъ друга останавливающихъ и увлекающихъ частностей; но человѣкъ вовсе не теряется отъ этого, какъ песчинка въ горѣ, не больше подчиняется стихіямъ, не круче связывается необходимостью, а вырастаетъ тѣмъ, что понялъ свое положеніе, въ рулевого, который гордо разсѣкаетъ волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себѣ путемъ сообщенія» [140]).

Подходя теперь к «настоящему», как цели, которою руководится личность в своем историческом поведении, мы подходим к заключительному моменту всего философского и практического мировоззрения Герцена; здесь его мысль переходит в его жизнь, философия—в биографию. Явное предпочтение, оказываемое *настоящему* перед прошлым и будущим, проникает собою все мировоззрение и все настроения Герцена. Романтизм с его тоскою по невозвратно минувшему так же неудовлетворял его философски, как и шел в разрез с его активным темпераментом. Если романтизм не оставался мертвенным квиетизмом и мог вдохновить к какой бы то ни было борьбе, то такая борьба представлялась Герцену борьбою за отжившее и умершее. «Нѣтъ въ мірѣ неблагодарнѣе занятія,—констатирует он,—какъ сражаться за покойниковъ: завоевывать тронъ, забывая, что некого посадить на него, потому что царь умеръ» [141]). Но, с другой стороны утопизм или доктринаризм с проповедью жизни для одного будущего, остающегося всегда только отвлеченною схемою, голой возможностью, также не могут удовлетворить защитника прав живой личности и человека, вдохновенного волнением данного ему конкретного бытия. «Не проще ли понять,—утверждает Герцен, [142])—что человѣкъ живетъ не для *совершенія судебъ*, не для воплощенія идеи, не для прогресса, а единственно потому, что̀ родился и родился *для* (как ни дурно это слово) для настоящаго, что̀ вовсе не мѣшаетъ ему ни получать наслѣдство отъ прошедшаго, ни оставлять кое-что по завѣщанію.— — — Ужъ не перестанутъ ли люди ѣсть и пить, любить и производить людей, восхищаться музыкой и женской красотой, когда узнаютъ, что ѣдятъ и слушаютъ, любятъ и наслаждаются для себя, а не для совершенія высшихъ предначертаній и не для *скорѣйшаго* достиженія *безконечнаго* развитія совершенства?» Так рассуждал Герцен к концу своей литературной деятельности, и так же он чувствовал в начале ее: «Настоящимъ надобно чрезвычайно дорожить, а мы съ нимъ поступаемъ неглижѐ и жертвуемъ его мечтамъ о

будущемъ, которое никогда не устроится по нашимъ мыслямъ, а какъ придется, давая сверхъ ожиданія и попирая ногами справедливѣйшія надежды» [143]).

На протяженіи всей литературной дѣятельности Герцена обнаруживаются признаки такого чувства и такихъ настроеній. Но когда эти чувства и настроенія на почвѣ рефлексіи над самой исторіей сознательно обосновываются и возводятся в принцип выбора идеалов и цѣлей личности в ее социально-историческом поведеніи, тогда мы имеем дѣло с таким завершением мировоззрения, которое окрашивает все цѣлое особым цвѣтом и дает право характеризовать его особым специфическим термином. Казалось бы, что самым подходящим термином для обозначения такого мировоззрения может быть термин *класицизм* в его оригинальном, не подражательном, и первичном, не «ложно» примененном смыслѣ. По крайней мере, можно думать, что настроение и миросозерцание, проникнутые чувством *настоящего* и ответственности именно перед ним, подкрепляемые мотивами дѣятельности именно для него, именно в нем видящие самоцель, в нем ищущие источник и критерий всяческих цѣлей и идеалов,— можно думать, что такое мировоззрение есть по преимуществу мировоззрение «класическихъ» зачинателей нашей европейской исторіи и культуры. Герцен и сам отмѣчает это: «Для греческаго міра его призваніе было безусловно; за предѣлами своего міра онъ ничего не видалъ и не могъ видѣть, ибо тогда *не было* еще будущаго. Будущее—возможность, а не дѣйствительность: его, собственно, нѣтъ. Идеалъ для всякой эпохи—она сама, очищенная отъ случайности, преображенное созерцаніе настоящаго. Разумѣется чѣмъ всеобъемлемѣе и полнѣе настоящее, тѣмъ всемірнѣе и истиннѣе его идеалъ. Такова наша эпоха» [144]).

Чего же больше? *Дѣйствительность*, настоящая, разумная дѣйствительность, должна быть усмотрена в *данной* настоящей дѣйствительности, и должна стать идеалом практической дѣятельности, примиряющей в себе все противоречія случайно данного. Путь завершается, найден ответ на основной вопрос, и круг, развернувшийся вокруг личности, как центра, замкнулся соприкосновеніем последнего ответа с первым вопросом, захватив всю природу и всю исторію, весь мир мировоззрения, всю *дѣйствительность*. Разум перешел—дѣятельно «переведен»—в дѣйствительность. Рационализм Гегеля само собою перешел в реализм. Мировоззрение Герцена есть «реальное воззрѣніе» [145]). Этот термин предпочитает Герцен класицизму, как термин более общий, более

формальный, и в то же время менее способный навеять историческую тоску и также своеобразный романтизм. Ближе, может быть, можно было бы характеризовать этот реализм, как реализм *исторический*; ибо в нем сообщается каждой эпохе такая же реальность и реальная полнота, какая сообщается и личности, противопоставляемой в ее жизни и конкретной деятельности абстрактной схеме с абстрактным же средством ее осуществления—безконечным и безличным «прогресом». «Каждый шагъ въ исторіи,—говорит Герцен, в сущности развивая мысль Гегеля,—поглощая и осуществляя *весь* духъ своего времени, имѣетъ свою полноту—однимъ словомъ—личность, кипящую жизнью» [146]). Герцен тут берет у Гегеля лучшее, что можно было у него взять,—он берет у величайшего рационалиста самое углубленное понимание историзма—*реальное*. Это есть истинно-историческое мировоззрение, ибо оно раскрывает разум, реализующийся в истории, в каждом периоде, в каждом историческом миге, в каждом «настоящем», тем самым признавая историческое бытие и исторический процес в каждом его миге бытием себе довлеющим, а не предназначенным быть ступенью или средством в плане Провидения или в програме и декрете прогреса. Зараз и рационалистически и исторически можно понимать Герцена, когда он говорит: «...каждый историческій мигъ прекрасенъ, полонъ, замкнутъ по-своему, какъ всякій годъ съ весной и лѣтомъ, съ зимой и осенью, съ бурями и хорошей погодой... каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носитъ свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежитъ ему; но людямъ этого мало, имъ хочется, чтобъ и будущее было ихъ» [147]).

Это будущее обещается нам приманками *прогреса*. Мы уже слышали мнение Герцена о низведении личности и истории такого рода теориями до положенія игрушки в руках доктринера. Но личность, имеющая разум и волю, сознание достоинства и чести, на такую роль не согласится. Ее сила и мощь скажется в истории, в *исторіи-импровизаціи*. Не окажется ли, однако, эта импровизация «настоящего» еще более «неблагодарным занятием», чем воздыхание ретроградных романтиков, и еще более жестоким издевательством, чем декреты нравственно безответственных утопистов-доктринеров? Если бы это захотели вывести из «отрицания» Герценом прогреса, это был бы вывод неосновательный. Герцен отрицает жизнь и деятельность *для* будущего, отрицает прогрес *как цель*, но он не отрицает прогреса *как результата*, как

«последствия» сознательной работы личности в ее настоящем,— напротив, он утверждает в этом смысле его, как «неотъемлемое свойство сознательнаго развитія, которое не прерывалось» «Если прогрессъ цѣль,—спрашивает он [148]),—то для кого мы работаемъ? Кто этотъ Молохъ, который по мѣрѣ приближенія къ нему труженниковъ, вмѣсто награды, пятится и, въ утѣшеніе изнуреннымъ и обреченнымъ на гибель толпамъ, которыя ему кричатъ morituri te salutant, только и умѣетъ отвѣтить горькой насмѣшкой, что послѣ ихъ смерти будетъ прекрасно на землѣ. Неужели и вы обрекаете современныхъ людей на жалкую участь каріатидъ, поддерживающихъ террасу, на которой когда-нибудь другіе будутъ танцовать... или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые по колѣно въ грязи тащутъ барку съ таинственнымъ руномъ и съ смиренной надписью «прогрессъ въ будущемъ» на флагѣ? Утомленные падаютъ на дорогѣ, другіе со свѣжими силами принимаются за веревки, а дороги, какъ вы сами сказали, остается столько же, какъ при началѣ, потому что прогрессъ безконеченъ. Это одно должно было насторожить людей; цѣль, безконечно далекая,—не цѣль, а, если хотите, уловка; цѣль должна быть ближе, по крайней мѣрѣ — заработанная плата или наслажденіе въ трудѣ. Каждая эпоха, каждое поколѣніе, каждая жизнь имѣли, имѣютъ свою полноту, по дорогѣ развиваются новыя требованія, испытанія, новыя средства, однѣ способности усовершаются насчетъ другихъ, наконецъ, самое вещество мозга улучшается...»

Так изображает Герцен прогрес *как цель*. Но если прогрес есть достижение, и если прогрес как достижение не отрицается, то история в каждый свой момент и есть сама цель, а не средство только. Равным образом и личность—не средство и путь к отвлеченной схеме, а в каждый миг истории—самоцель. Или вообще: каждый данный момент действительности разумен. Reservatio mentalis которую при этом делаетъ всякий радикальный последователь Гегеля, само собою разумеется, и специальной оговорки не требует. Не уничтожит ли однако такая reservatio всё содержание формулы Гегеля? А если даже не *всё*, то много ли останется? Послушаем самого Герцена:

«—Человѣку больно, что онъ и въ будущемъ не видитъ пристани, къ которой стремится.— — —

«—Васъ все сбиваетъ дурно понятая телеологія. Какая цѣль пѣсни, которую поетъ пѣвица?..— — — Васъ сбиваютъ категоріи, которыя дурно уловляютъ жизнь. Вы подумайте порядкомъ: что эта

цѣль—программа, что-ли, или приказъ? Кто его составилъ, кому онъ объявленъ, обязателенъ онъ или нѣтъ? Если да, то—что́ мы куклы или люди, въ самомъ дѣлѣ, нравственно свободныя существа или колеса въ машинѣ? Для меня легче жизнь, а, слѣдственно, и исторію, считать за достигнутую цѣль, нежели за средство достиженія.

«—То есть, просто, цѣль природы и исторіи мы съ Вами?..

«—Отчасти—да *плюсъ* настоящее всего существующаго; тутъ все входитъ: и наслѣдіе всѣхъ прошлыхъ усилій и зародыши всего, что будетъ; вдохновеніе артиста и энергія гражданина, и наслажденіе юноши, который въ эту самую минуту пробирается гдѣ-нибудь къ завѣтной бесѣдкѣ, гдѣ его ждетъ подруга, робкая и отдающаяся вся настоящему, не думая ни о будущемъ, ни о цѣли... и веселье рыбы, которая плещется, вотъ на мѣсячномъ свѣтѣ... и гармонія всей солнечной системы... словомъ, какъ послѣ феодальныхъ титуловъ, я смѣло могу поставить три «и прочая... и прочая... и прочая...»» [149]).

Во всѣм этом тесно переплетаются и сливаются до неразличимости рационализм и историзм. Если мы, теперь, обозначим такое их слияние одним термином: *реализм*, то не будет ли в указанном слиянии наиболее адекватное его определение? И не в этом ли суть герценовского реализма? Во всяком случае, такой реализм с полным правом может пользоваться формулою: всѐ действительное—разумно, и всё разумное—действительно, двумя частями ее прямо указывая те стихии, из которых он состоит.

Реализм в этом виде, реализм, как мировоззрение, не только разрешает, поглощая в себе, все теоретические противопоставления мысли, но и тот последний дуализм, который существует между теорией и практикой, ибо это не только мировоззрение, но также императив практической жизни, мировоздействия, если так можно сказать. «Что можетъ быть? Что будетъ? Объ этомъ реальный человѣкъ не долженъ думать, если не хочетъ отравить каждый кусокъ, каждый глотокъ. Настоящее хорошо, а оно-то и есть *настоящее* и святѣйшее достояніе наше» [150]). Это есть, конечно, прежде всего настроение жизнерадостного человека, удачи,—то самое настроение, и выражение того самого состояния и может быть возраста, которые слышны за известной характеристикой Шекспира, данной им своему детству,—время, когда говорится: да будет завтрашний день такой же, как нынешний. Но не проявляет ли и разум себя наиболее чисто именно в этом настроении? И что мешает возвести его в принцип и императив мировоззрения? Жизнь разумной личности, как «реального человека», должна быть жизнью полной и

реальной, она не сражается с тенями, и не витает в облаках, она в реальном настоящем, непрерывно осуществляющемся в реальном страдании и в неподдельной радости, не с картонным мечем в руках, и не с поддельным энтузиазмом любви, не с абстрактною схемою впереди, а с неисчерпываемою полнотою возможностей вокруг,—сама цель и средство. Ибо зачем же люди живут? «Такъ себѣ,—отвечает Герцен, — родились и живутъ. Зачѣмъ все живетъ? Тутъ, мнѣ кажется, предѣлъ вопросамъ; жизнь—и цѣль, и средство, и причина, и дѣйствіе. Это вѣчное безпокойство дѣятельнаго, напряженнаго вещества, отыскивающаго равновѣсіе для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движеніе, ultima ratio, далѣе итти некуда. Прежде всѐ искали отгадки въ облакахъ или въ глубинѣ, подымались или спускались, однако, не нашли ничего, оттого что главное, существенное все тутъ, на поверхности. Жизнь не достигаетъ цѣли, а осуществляетъ все возможное, продолжаетъ все осуществленное; она всегда готова шагнуть дальше, затѣмъ, чтобы полнѣе жить, еще больше жить, если можно; другой цѣли нѣтъ. Мы часто за цѣль принимаемъ послѣдовательные факты одного и того же развитія, къ которому мы пріучились; мы думаемъ, что цѣль ребенка совершеннолѣтіе, потому что онъ дѣлается совершеннолѣтнимъ, а цѣль ребенка скорѣе — играть, наслаждаться, быть ребенкомъ. Если смотрѣть на предѣлъ, то цѣль всего живого— смерть» [151]).

Если всѐ это непреложные факты, какими они справедливо и представлялись Герцену, то не каприз и не произвол превращают жизнь в императив, а этот императив есть такая же естественная необходимость, как и факт. Если другие настроения, обстоятельства, неудачи, предубеждения, временное торжество наглого вандализма и необузданного зверя берут верх над разумным или человеческим, то реальное мировоззрение всѐ же не может диктовать отказа от жизни во имя нежизненного, отжившего, или нерожденного и неспособного родиться, а оно только еще и еще напоминает о жизни, о достоинстве личности, о разуме—светлом в действительности и беспощадно враждебном недействительному, насильно навязываемому жизни, калечащему ее и в целом и в каждом отдельном ее проявлении. Ибо «разумѣется, что для человѣка не все равно жить или не жить; изъ этого ясно одно, что надобно пользоваться жизнью, настоящимъ; не даромъ природа всѣми языками своими безпрерывно манитъ къ жизни и шепчетъ на ухо всему свое vivere memento» [152]). Это напоминание стало

лозунгом нового времени с того момента, когда личность в человеке пробудилась после средневековой спячки и под напором «новыхъ идей, т.-е. идей древняго міра» [153]), человек начал ясно смотреть на вещи. Человек сознал себя, и его потребность жизни стала с этого момента императивом его жизни. «Humanitas, humaniora раздавалось со всѣхъ сторонъ, и человѣкъ чувствовалъ, что въ этихъ словахъ, взятыхъ отъ *земли*, звучатъ vivere memento, идущіе на замѣну memento mori, что ими онъ новыми узами соединяется съ природой; humanitas напоминало не то, что люди сдѣлаются землей, а то, что они вышли изъ земли, и имъ было радостно найти ее подъ ногами, стоять на ней;...» [154]).

Здесь, таким образом, человеку, личности, была задана проблема его самого, человека и личности. Реализм, как завершение философского мировоззрения Герцена и разрешает эту проблему через человека же, через его личность, живую и реальную, а потому страдающую и действующую, в своем страдании и действии в самостоятельную жизнь свою претворяющую свою цель, призвание, идеал, и тем *практически* реально разрешающую *все* теоретические и практические противоречия дуализма. Последний дуализм, дуализм идеальной цели личности и реального ее поведения, разрешается ее собственной реальностью в *настоящем*, поглощающем все противоречия, и превращающем идеальные цели истории в реальные задачи сегодняшнего дня со всею его полнотой, со всем наследием прошлого и с зародышами будущего.

Поэтому-то не только как философская проблема, но и как решение проблемы в философском мировоззрении, личность для Герцена—не «будущий» призрачный человек, а живая во плоти личность настоящего, сегодняшнего дня, личность *реальная*, а не грядущая, творческая, а не мечтающая и схематизирующая. Личность—не игрушка, не кукла, но и не средство для достижения оторванных от настоящего целей. Она—высшая и себе довлеющая цель. Она—самоцель, она цель для другого, она, высшая действительная цель и для церкви и для государства [155]): «Жизнь общественная—такое же естественное опредѣленіе человѣка, какъ достоинство его личности. Безъ сомнѣнія, личность—дѣйствительная вершина историческаго міра: къ ней все примыкаетъ, ею все живетъ» [156]). Для социально-исторического поведения, как и для индивидуальной морали, может быть только один принцип—*свободы*: «Свобода лица—величайшее дѣло; на ней—*и только на ней*—можетъ вырасти дѣйствительная воля народа. Въ себѣ самомъ человѣкъ

долженъ уважать свою свободу и чтить ее не менѣе, какъ въ ближнихъ, какъ въ цѣломъ народѣ» [157]).

Пусть существуют цели, которыми оправдываются средства, но нет целей, которые оправдывали бы людей, пользующихся всеми средствами, и есть средства, которые делают омерзительными самые цели. Не человек для суботы, а суботa для человека— и нет алтарей, на которых можно было бы приносить человеческие жертвы, и нет кумиров, перед которыми можно было бы оправдать человеческие жертвоприношения.

«Подчиненіе личности обществу, народу, человѣчеству, идеѣ— продолженіе человѣческихъ жертвоприношеній, закланіе агнца для примиренія Бога, распятіе невиннаго за виновныхъ» [158]).

Мировоззрение Герцена в целом—апотеоз личности. Его отношение к личности достигает степени религиозного напряжения. Не случайно сочетались у него слова: *религія уваженія к личности*, и с обдуманным сознанием говорил он *о своем* человеческом *православіи* [159]).

В личности видел Герцен проблему современного реализма, и через личность же задумал он разрешить основной «дуализм» своего времени: дуализм теории и практики. Этот дуализм не есть только философская проблема. Чтобы она *осталась* философскою и была разрешена философски, нужно до конца самому оставаться *философом*, найти философский путь и решать философскими средствами. Ибо задаваться философская проблема может как угодно, но философский ответ на нее не должен выходить за пределы философии. Именно только для философа это и возможно. Герцен не принял философской жизни, *его* жизнь,—и так он смотрел на жизнь вообще,—шире мысли, разума и теории. За конечным решением своей проблемы Герцен обратился к жизни, и он отвечает на свой философский вопрос не только философски, но и всей жизнью своею. Здесь во всяком случае кончается мировоззрение, кончается дух и идея, потому что начинается осуществление идеи, воплощение духа, начинаются будни, частности, повседневность, заботы и тревоги, радости и огорчения, ошибки и успехи, удачи и провалы,—начинаются «душевные драмы», начинается *биография*...

Здесь мы должны остановиться.

1920 авг.
Москва.

ПРИМЕЧАНИЯ

К СТАТЬЕ

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГЕРЦЕНА.

1. Сочинения и письма Герцена цитирую по изданию *Лемке*— в пределах бывших доступными мне одиннадцати томов. Римской цифрой обозначаю том, арабской—страницу, удобства цитировать, как предлагает почтенный редактор, по общей нумерации сочинений и писем, сделанной «для упрощения частых ссылок на них», сам же он и лишил нас, не повторяя этой нумерации в колонцифрах.

Произведения Герцена, хотя опубликованные в изд. Лемке, но недоступные для лиц непривилегированных, в частности *Былое и Думы*, цитирую по изд. Павленкова,—также через указание тома и страницы.

2. Не случайно, конечно, к своей юношеской работе *О мѣстѣ человѣка въ природѣ* (1832 г.) Герцен выбирает эпиграфом слова одного из сенсимонистов: Semblables aux physiologistes les philosophes critiques ont fait de l'univers ce que ceux là ont fait de l'homme vivant— un cadavre.

3. Сенсимонизм смутный, религиозный и в то же время аналитический—*О развитіи революціонныхъ идей в Россіи.* VI, 398.

4. Истолкование выражения réhabilitation de la chair—*Былое и Думы.* Павл. II, 120.

5. Ibidem.

6. Влияние Кузена (может быть и Шелинга) видно в указанной статье Герцена *О мѣстѣ человѣка въ природѣ* и в другой юношеской статье *28 января* (написанной в 1833 г.). См. собственные указания Герцена—I, 82, 92.—В конце 40-го или в начале 41-го года Герцен уже пишет (*Разсказы о временахъ меровингскихъ*, II, 410): „Истинная, единая философія, философія-наука не дается еще французамъ, и эклектизмъ Кузена—такъ же мало философія, какъ пространное опроверженіе его, написанное, можетъ быть, сильнѣйшей спекулятивной головой, какая теперь есть налицо во Франціи, Пьеромъ Леру. Гдѣ нѣтъ философіи, какъ науки, тамъ не можетъ быть и твердой, последовательной философіи исторіи,..“ В утверждении „философии-науки“ уже явно виден Гегель.

7. I, 77.

8. I, 79—80. Об отношении Герцена к материализму ср. также III, 23; также III, 436—37. Существует мнение, что Герцен впоследствии

изменил свои взгляды и близко подошел к материализму. Было ли это мнение когда-нибудь и кем-нибудь серьезно обосновано? В одном современном, посвященном памяти Герцена сборнике, можно встретить слова: „Впоследствии, когда Герцен впитал в себя антропологизм Фейербаха, позитивизм Конта и материализм Фогта, он смеялся не только над своим увлечением юношеского периода, но и над восторженным языком, которым его юношеские произведения написаны“ *(Радлов)*. Где подслушал автор этих строк такой мефистофельский смех Герцена, не указано... О том, как впитал Герцен в себя антропологизм Фейербаха, читатель найдет ниже. „Позитивизм Конта“— подозреваю, вольная игра пера почтенного автора. Наконец, о том, как *впоследствии* судил Герцен о Фогте, легко убедиться из собственных слов Герцена, высказанных им в письме к сыну (13 окт. 1858 г.— т.-е. достаточно „впоследствии“): „Насчетъ занятій, разумѣется, надобно слушать Фогта, но о философіи онъ говоритъ, все же, вздоръ“ (IX, 351). Обнаруживающийся в это время у Герцена *„антиидеализм“* (ср. IX, 68) связывается, без сомнения, у него с его неизменными симпатиями к монизму и синтетичности, хотя бы они выражались в форме молешотовского *„Круговорота жизни“*,—как то ярче всего сказалось у Герцена в его робком и неуверенном *Опыте бесѣдъ съ молодыми людьми*. Но даже и здесь остается вопрос, вопрос основной: признавал ли *это* Герцен *за философию?*—Что касается, опять, тех мотивов дуализма, которые могут быть раскрыты в статье *О мѣстѣ человѣка въ природѣ*, то, конечно, их Герцен повторять потом не мог, лишь только от Кузена он перешел к философии строгой и углубленной. Но тут у него только один учитель и руководитель—Гегель.

9. I, 74.

10. I, 75.

11. I, 81.

12. I, 82.

13. I, 81.

14. I, 80; ср. 81, 92. Впоследствии Герцен под влиянием Гегеля противопоставляет умозрение не только чувству, но и рассудку. Ср. III, 323.

15. Ср. в особ. письмо Витбергу (уже из Владимира) от 24 ноября 1838, где он еще высказывает (до своего непосредственного ознакомления с Гегелем) след суждение, несогласное с его позднейшими философскими взглядами: „Нынѣшняя нѣмецкая философія (Гегель) очень утѣшительная, это—сліяніе мысли и откровенія, воззрѣнія идеализма и воззрѣнія теологическаго“ (II, 223). О влиянии Витберга и о мистическом настроении Герцена ср. *Былое и Думы*. Павл. II, 216 сл.

16. Ср. Письмо к Огареву из Владимира 1839 г. (II, 261); ср также письмо к Кетчеру 1839, мая 6 (II, 263).

17. I, 341; ср. I, 351. См. своеобразную реминисценцию позже— 1843, Москва, *Дилетантизмъ въ наукѣ*, статья I (III, 168).

18 Ср. *Былое и Думы*. Павл. II, 314 сл. Но важнее *современные* показания.—В письме к Кетчеру (7 февраля 1839, из Владимира) Герцен пишет: „Гегеля я самъ не читалъ...“, „...мнѣ достань что-нибудь

изъ гегелистовъ.“ (II, 240), ср. II, 242: „Дайте намъ *Гегеля*“; id. II, 245 (16 марта 1839). Изучать Гегеля Герцен начал, повидимому, уже в Москве - Владимире или в Петербурге; переезжая в Новгород, Герцен сообщает Огареву в письме из Петербурга (11 февраля 1841 г) о том, что он собирается „продолжать изучать Гегеля и нѣмцевъ“ (II, 416).

19. Он сам сообщает о них Витбергу (Письмо из Владимира, июль, 1839 г.). „Все время послѣ нашей разлуки я очень много занимался, особенно исторіей и философіей;...“ (II, 274).

20. Впоследствии Герцен так характеризовал эту свою позицию. „Бакунинъ увлекалъ меня все болѣе и болѣе въ изученіе Гегеля; я старался внести больше революціоннаго элемента въ его строгую наученность“ (dans sa science austère) (VI, 478 и 469, *Михаилъ Бакунинъ*, 1851 г.). Не думаю, однако, чтобы здесь Герцен точно характеризовал свою позицию. Вопросы для обоих друзей стояли шире и глубже одной „революционности“. Но понятны те психологические мотивы, которые могли побудить Герцена так формулировать свое разногласие с Бакуниным именно в этой статье.

21. Так пишет Герцен в письме к Огареву из Петербурга (2 марта 1841 г.). Это письмо столь важно и показательно в определении факторов философского развития Герцена, что приведу его здесь целиком. „„Человѣкъ удивительно устроенъ““ говаривалъ Наполеонъ, да до него, я воображаю, Киръ, Камбизъ etc., etc. Въ самомъ дѣлѣ, я начинаю ощущать пользу контузіи № 2. Я, было, затерялся (по примѣру XIX вѣка) въ сферѣ мышленія, а теперь снова сталъ дѣйствующимъ и живымъ до костей, самая злоба моя возстановила меня во всей практической доблести, и, что забавно, на самой этой точкѣ мы встрѣтились съ Виссаріономъ и сдѣлались партизанами другъ друга. Никогда живѣе я не чувствовалъ *необходимости перевода,—жгучъ развитія въ жизнь; философіи* [Курсив мой]. И ни малѣйшей апатіи отъ удара (который неизмѣримо силенъ и только своей безвыходностью даетъ выходъ, торжественнѣе полное безсиліе нельзя видѣть,—отрицаніе въ себѣ всѣхъ малѣйшихъ правъ). Да, въ этомъ отрицаніи ist eine grosse Setzung; это не игра словъ: положеніе, что *я ничто*, что во мнѣ есть сила, энтелехія“ (II, 426).

22. См. ниже: *Экскурс I.*

23. Ср. *Былое и Думы*. Павл. II, 315: „Когда я привыкъ къ языку Гегеля и овладѣлъ его методой, я сталъ разглядывать, что Гегель гораздо ближе къ нашему воззрѣнію, чѣмъ къ воззрѣнію своихъ послѣдователей;...“.

24. Герцен записывает в своем *Дневнике* (22 сент. 1842 г. Москва): „Геройство консеквентности, самоотверженіе принятія послѣдствій такъ трудно, что величайшіе люди останавливались передъ очевидными результатами своихъ принциповъ. Таковъ Гегель, развитіе юнаго гегельянизма, развитіе его началъ; но Гегель бы отрекся отъ нихъ, онъ любилъ, уважалъ das Bestehende, онъ видѣлъ, что онъ [оно?] не вынесетъ удара, и не хотѣлъ ударить; ему казалось, на первый случай и того довольно, что онъ дошелъ до своихъ началъ. Юное поколѣніе съ нихъ начало; шагъ впередъ былъ именно тотъ ударъ, который

долженъ былъ глубоко поразить das Bestehende. Гегель бы отрекся отъ нихъ, но вотъ въ чемъ дѣло: они *вѣрнѣе* были бы ему, нежели онъ самъ, т.-е. ему, мыслителю, отрѣшенному отъ его случайной личности, эпохи и пр.“ (III, 43). Ср. ниже прим. 35.

25. Как впоследствии вспоминал Герцен: „Вліяніе Витберга поколебало меня. Но реальная натура моя взяла все-таки верхъ. Мнѣ не суждено было подниматься на третье небо, я родился совершенно земнымъ человѣкомъ“ (*Былое и Думы.* Павл. II, 216).

26. Оставляю это утверждение, как свое „кажется“, ибо для подтверждения его пришлось бы углубиться в биографию Герцена и в ее психологический анализ.

27. Нет данных утверждать, что Герцен когда-либо увлекался специально богословской и философско-религиозной стороной философии Гегеля или его критиков, будь то Штраус или Бр. Бауер или *Фейербах.*—Значительно позже по сравнению со временем, о котором речь идет в тексте, Герцен имел случай *прямо* высказаться о религии („христианской“)—в своей известной и замечательной статье: „*Отвѣтъ русской дамѣ*“ („Колоколъ“ 15 февр. 1859 г.). Герцен, между прочим, пишет: „Религіозному воззрѣнію къ истинѣ, къ дѣлу, потребность обнаруженія себя, потребность борьбы съ ложью и неправдой, словомъ, дѣятельность *безкорыстная* непонятна. Религіозный человѣкъ свѣчки грошевой даромъ Богу не поставитъ,—это ему все векселя на будущую болѣзнь, на будущій урожай, наконецъ на будущую жизнь“ (IX, 511). Что этими словами Герцен затронул самую *суть* религиозного „воззрения“ вообще (следовательно, и не только христианского), это для меня ясно, но не менее ясно, что ничто иное, как религиозное же чувство, заложенное в самой натуре Герцена, могло продиктовать ему в той же статье нижеследующие строки: „Вѣра—страсть, но и любовь къ истинѣ—страсть; вѣра требуетъ жертвъ, и любовь къ истинѣ требуетъ жертвъ, и притомъ вѣра беретъ взаймы съ лихвою, а любовь къ истинѣ—безъ всякаго вознагражденія, такъ она самонадѣянна и сильна. На которую изъ двухъ дорогъ попадетъ человѣкъ, выборъ почти не зависитъ отъ него“ (ib. 509). Здесь слышится голос человека, знающего *из опыта,* что́ такое религиозное чувство, хотя я и не думаю, чтобы *истина* в самом деле вызывала у Герцена такое чувство. То, что действительно зажигало в нем его религиозный пафос, обнаружится для нас ниже, но здесь же не бесполезно отметить, что оно по существу и внутренне связано со вторым из отмеченных пунктов „критики“. То, что для немецких младогегельянцев, от Руге и до Маркса, было только диалектической категорией или политикой, то для Герцена было объектом религиозного отношения. Потому-то он и позволил себе поставить здесь на его место слово „истина“,—как он поставил *это же* слово в посвящении *Съ того берега. Сыну своему Александру.* „Я не хочу тебя обманывать: знай истину, какъ я ее знаю; тебѣ *эта* истина пусть достанется не мучительными ошибками, не мертвящими разочарованіями, а просто по праву наслѣдства“ (V, 382). Замечательно, что это же Посвящение кончается *прямым* указанием Герцена на *его* религию: „Религія революціи, великаго общественнаго пересозданія—

одна религія, которую я завѣщаю тебѣ. Она безъ рая, безъ вознагражденія, кромѣ собственнаго сознанія, кромѣ совѣсти... Иди въ свое время проповѣдывать ее къ намъ, *домой*: тамъ любили когда-то мой языкъ и, можетъ, вспомнятъ меня" (ib. 383). Еще замечательнее—расхождение, и здесь, *идеи* Герцена и *души* Герцена!.. Разве не видно здесь *прямо*, что „религія революціи, великаго, общественнаго пересозданія" и для него—только „проповедь", а душа его, его подлинное религиозное чувство взывает о другом: „къ намъ, *домой*"?..—Ср. ниже прим. 157.

28. См. выше примечание 20. См. *Былое и Думы* (II, 314, 315).

29. См. ниже *Экскурс II*.

30. III, 190; III, 211; ср. 337—8, 398; III, 7: „. . . я, наконецъ, дочиталъ *и хорошо* „Феноменологію". . . Я дочиталъ съ біеніемъ сердца, съ какою-то торжественностію. Г.—Шекспиръ и Гомеръ вмѣстѣ, оттого добрымъ людямъ и кажется непонятно греко-англійское нарѣчіе его".

31. III, 352—4. Важно отметить, что сделанная здесь характеристика Гегеля относится к 1844 г. (Дневник 15 сент.), когда он достаточно уже был в курсе младогегельянской критики, и когда им уже были составлены два первых *Письма* об изучении природы.

32. III, 211. В виду важности этого места для понимания того, в какое отношение Герцен ставил задачи своего времени к философии Гегеля, привожу здесь продолжение цитированных в тексте слов, представляющее собою заключение третьей статьи о *Дилетантизме*: „Никто не можетъ стать настолько выше своего вѣка, чтобъ совершенно выйдти изъ него, и если современное поколѣніе начинаетъ проще говорить и рука его смѣлѣе открываетъ послѣднія завѣсы Изиды, то это именно потому, что Гегелева точка зрѣнія у него впередъ шла, была побѣждена для него. Человѣкъ настоящаго времени стоитъ на горѣ и разомъ обнимаетъ обширный видъ; но проложившему дорогу на гору видъ этотъ раскрывался мало-по-малу. Когда Гегель взошелъ первый ширина вида его подавила; онъ сталъ искать своей горы: ея не было видно на вершинѣ; онъ испугался; она слишкомъ тѣсно связалась со всѣми испытаніями его, со всѣми воспоминаніями, со всѣми судьбами, которыя онъ пережилъ; онъ хотѣлъ сохранить ее. Юное поколѣніе, легко взнесшее[ся?] на мощныхъ раменахъ геніальнаго мыслителя, не имѣетъ уже къ горѣ ни той любви, ни того уваженія: для него она *прошедшее*.

Когда юное возмужаетъ, когда оно привыкнетъ къ высотѣ, огрядится, почувствуетъ себя тамъ дома, перестанетъ дивиться широкому, безконечному виду и своей волѣ,—словомъ, сживется съ вершиной горы, тогда его истина, его наука выскажется просто, всякому доступно. *И это будетъ!*" [Орфография и знаки препинания—по „Отеч. Зап.", не по Лемке. „Взнесшее" — по всей вероятности, опечатка; смысл требует „взнесшееся"]

33. Ср. III, 337.

34. „Кто изъ живого, всеобъемлющаго ученія Гегеля стремился сдѣлать схоластическій, безжизненный, страшный скелетъ? Берлинскіе профессора" (III, 201). Герцен называет их, этих „корифеевъ формализма" „*талмудистами* новой науки", и находит достаточно рез-

кие слова для осуждения их: „Формальныя разрѣшенія принимались ими всегда и вездѣ за дѣйствительныя. Имъ казалось, что личность— дурная привычка, отъ которой пора отстать; они проповѣдовали примиреніе со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словомъ, все, что ни встрѣтится на улицѣ, *дѣйствительнымъ* и, слѣдственно, имѣющимъ право на признаніе". (III, 224; ср. IV, 85—86).

35. Герцен отчетливо формулирует свою и младогегельянцев позицию по отношению к Гегелю: „. . . изъ его началъ смѣло идутъ противъ его непослѣдовательности, съ твердымъ сознаніемъ, что идутъ *за него*, а не *противъ него*" (IV, 86; ср. выше прим. 24). Ср. напр. начало IV статьи *Манифеста* (Der Protestantismus u. die Romantik.—Ein Manifest.—Hall. Jahrb. 1840, № 53, Sp. 417—418) *Эхтенмейера* и *Руге*: „Мы не обманываем себя насчет того, насколько правильно ощущает общественный инстинкт, когда он называет живое движение послегегелевой науки *новым* и находит это обновление именно в том, что теперь философская свобода, проникнув в самое сердце, образует характеры и с плодотворным одушевлением врывается в жизнь науки, искусства и государства. Эта безусловная практика свободной методической науки оказывается, конечно, полемической и по отношению к своему собственному отцу, зачинателю новейшей философии, по отношению к самому Гегелю, поскольку он бывает неверен своему собственному принципу вследствие приспособления и угодничества; и нельзя отрицать того, что намерение современного философского направления состоит в том, чтобы уничтожить несвободу в протестантизме или навязчивую идею романтики вообще, в жизни, в искусстве и в самой философии, намерение, которое оно и осуществит, и даже, теоретически и для себя самого, уже осуществило. Дело не в том, что дальше нечего было бы делать, напротив, *теоретическая леность* старогегельянцев имеет конец, и практика работы, которая неумолимо всё приводит к его истине и во всё вносит истину с отданием себя на трудную службу, *эта практика есть новая система;* абсолютное наслаждение деянием освобожденного духа, реформаторский энтузиазм, охватывающий нашу современность вообще, не довольствуется гегелевской созерцательностью, которая в теоретической самоудовлетворенности лишь присутствует при процесе и конструирует всякую нелепость, но действует, требует, формирует; ибо исторический процес есть разумный процес, и этому разуму надо найти *оправдание* в науке о разумном в вещах, в философии".

36. Не подлежит сомнению, что Герцен, понимал *научность* в смысле Гегеля, а не в смысле, который приближался бы, скажем, к „современному", когда „образцом" научности стали считать „естествознание"; это видно из общего тона, замысла и духа философских статей Герцена, и в особенности из его подчеркивания роли умозрения, при признании эмпирии, как низшей ступени познания (см. прим. 42). Отмечу, напр., интересное замечание Герцена в Дневнике (29 окт. 1844): „Много знаютъ натуралисты, а во всёмъ есть

нѣчто, чего они не знаютъ и это нѣчто важнѣе всего, что они знаютъ. Объ этомъ именно я много писалъ въ своей статьѣ" (т.-е. Письма объ изученіи природы. III, 357). Это *нечто* и есть умозрение, которое, как констатирует уже в самой статье Герцен, не может быть заменено обилием фактов (см. IV, 4—10). Ср. также его заявление о цели *Писем:* „Цѣль моихъ писемъ вовсе не та, чтобъ знакомить васъ съ фактическою частью естественныхъ наукъ,—мнѣ хотѣлось одного: по мѣрѣ возможности показать, что антагонизмъ между философіей и естествовѣдѣніемъ становится со всякимъ днемъ нелѣпѣе и невозможнѣе; что онъ держится на взаимномъ непониманіи, что эмпирія такъ же истинна и дѣйствительна, какъ и идеализмъ, что спекуляція есть ихъ единство, ихъ соединеніе" (IV, 105). Ср. с этим хотя бы следующее замечание из *Философии природы* Гегеля: „Прежде всего об отличии естествознания от философии природы, равно как и об их взаимном определении, следует заметить, что они не так далеко отстоят друг от друга, как это кажется с первого взгляда. Естествознание и философия природы отличаются друг от друга не как восприятие и мышление, а лишь по способу и роду мышления, и то, и другое есть мыслящее познание природы" (Enzyklop. Th. II, Vorbemerkungen).

37. Phänomenologie des Geistes (hrsgb. v. G. Lasson, S. 5—6): *„Истинная форма, в которой существует истина, может быть научная система ее.* Я поставил себе задачей поработать над тем, чтобы философия приблизилась к форме науки, — к тому, чтобы она могла скинуть имя любви к знанию и быть действительным знанием.—Показать, что настало время *возвысить философию до науки*, было бы единственным истинным оправданием попыток, преследующих эту цель, потому что оно показывало бы эту цель, а вместе с тем и осуществляло бы ее".

38. „Моск. Наблюд." 1838. Перепечатано в IV т. Полного собрания сочинений Белинского, под ред. С. Венгерова, стр. 484 сл.

39. IV, 26. Изобразить это преодоление дуализма или преодоление противоречия на частном случае противоположности наук естественных и философии—составляет задачу *Писем объ изученіи природы*: „съ начала нашего вѣка начало раздаваться слово *примиреніе;* оно раздавалось не даромъ. туманъ начинаетъ падать. Разсказъ главныхъ событій этого замиренія будетъ предметомъ будущихъ писемъ:..." (IV, 21)

40. III, 163; ср. 212; ср. 435 и ниже о „практическом" примирении.

41. Ср. *Дневникъ*, III, 42. В аспекте еще более практическом,—в форме отношения личности к обществу, — Герцен поднимает вопрос об этом дуализме в письмах *Съ того берега* (особ. ср. V, 478 сл.), но это и вообще одна из основных тем его размышлений.

42. Выше (прим. 36) была отмечена специфическая связь „научности" Гегеля и Герцена с умозрением. Идея сочетать эмпирию с умозрением есть одно из выражений стремления примирить или преодолеть основной, поставленный кантовскою гносеологическою дилемою, дуализм бытия и мышления. Гегельянство Герцена ярче всего

в том и сказывается, что у него само умозрение, как высшая ступень знания, есть *спекулятивная эмпирия*. „Этотъ разумъ, эта сущая истина,— формулирует Герцен в *Письмахъ объ изученіи природы*,—это развивающееся самопознаніе, — назовите его философіей, логикой, наукой или просто человѣческимъ мышленіемъ, спекулятивной эмпиріей, или какъ хотите,—безпрерывно превращаетъ данное эмпирическое въ ясную, свѣтлую мысль, усваиваетъ себѣ всё сущее, раскрывая идею его“ (IV, 18). Один лишь опыт Герцену представляется недостаточным: Признание опыта преодолевает дилетантизм оно даже материалистов ставит выше дилетантов. Но этого мало. Ибо „опытъ—бѣднѣйшее средство познанія. Онъ покоряется физическому факту; фактамъ духа и разума никто не считаетъ себя обязаннымъ покориться; не даютъ себѣ труда уразумѣть ихъ, не признаютъ фактомъ“ (III, 170). Но и *отвлеченную* спекулятивную метафизику, *отвлеченное* умозрение, Герцен называет „идеализмом“, против односторонности которого он также горячо восстает ср. прим. выше). *Ограниченных* прав эмпирии, как и „идеализма“, он не отрицает, но он хочет преодолеть возникающий между ними из их односторонности антагонизм, и над ними утвердить полноправность конкретного умозрения. Напоминаю еще раз, что и в этом — цель *Писемъ объ изученіи природы*: „... по мѣрѣ возможности показать, что антагонизмъ между философіей и естествовѣдѣніемъ становится со всякимъ днемъ нелѣпѣе и невозможнѣе; что онъ держится на взаимномъ непониманіи, что эмпирія такъ же истинна и дѣйствительна, какъ идеализмъ, что спекуляція есть ихъ единство, ихъ соединеніе“ (IV, 105). В этом соединении Герцен видит основу того *реализма*, который призван преодолеть и заменить отвлеченный и односторонний идеализм. Он делает соответствующее отожествление по поводу Metamorphose der Pflanzen Гете, приглашая к их изучению: „Прочитайте, — — и вы разомъ увидите, *что̀ такое реальное*, истинное пониманіе природы, *что̀ такое спекулятивная эмпирія*“ (IV, 22, курсив мой). Только как спекулятивная эмпирия умозрение не есть пустая и чисто формальная абстракция; сама по себе, отвлеченно, она так же бесплодна, как и взятая сама по себе эмпирия. „Философія, не опертая на частныхъ наукахъ, на эмпиріи—призракъ, метафизика, идеализмъ. Эмпирія, довлѣющая себѣ, внѣ философіи,—сборникъ, лексиконъ, инвентарій или если это не такъ, она невѣрна себѣ“ (IV, 10) [1]. „Безъ эмпиріи нѣтъ науки, такъ, какъ нѣтъ ея и въ одностороннемъ эмпиризмѣ. Опытъ и умозрѣніе—двѣ необходимыя, истинныя дѣйствительныя степени одного и того же знанія; спекуляція—больше ничего, какъ высшая, развитая эмпирія; взятыя въ противоположности, исключительно и отвлеченно, онѣ такъ же не приведутъ къ дѣлу, какъ анализъ безъ синтеза или синтезъ безъ анализа. Правильно развиваясь, эмпирія непремѣнно должна перейти въ спекуляцію, и только то умозрѣніе не будетъ пустымъ идеализмомъ, которое основано на опытѣ. Опытъ есть хронологически первое въ дѣлѣ знанія; но онъ имѣетъ свои предѣлы,

[1]) В расстановке знаков препинания здесь явно опечатка в „Полном собрании“.

далѣе которыхъ онъ или сбивается съ дороги, или переходитъ въ умозрѣніе. Это—два магдебургскія полушарія, которыя ищутъ другъ друга и которыхъ, послѣ встрѣчи, лошадьми не разорвешь“ (IV, 7; ср. III, 170; также IV, 83 прим.). Свою зависимость от Гегеля в таком понимании знания и его ценности Герцен прямо указывает: „Гегель замѣтилъ, что *эмпирическое, взятое въ своемъ синтезѣ, есть само спекулятивное понятіе*: вотъ до этого пониманія и добивается современная наука“ (IV, 76). Поэтому-то *научность* и находит, как по Гегелю, так и по Герцену, свое высшее выражение отнюдь не в частных или специальных науках,—как склонны думать и в настоящее время,—а в самой умозрительной философии. „Такая ограниченность [философии—абстракциями, а положительных наук—потерею себя в безднe фактов] рано или поздно должна найти выходъ: эмпирія перестанетъ бояться мысли; мысль, въ свою очередь, не будетъ пятиться отъ неподвижной чуждости міра явленій; тогда только вполнѣ побѣдится внѣ сущій предметъ, ибо ни отвлеченная метафизика, ни частныя науки не могутъ съ нимъ совладѣть: одна спекулятивная философія выросшая на эмпиріи, — страшный горнъ, передъ огнемъ котораго ничто не устоитъ“ (IV, 9—10).

43. IV, 22—23.

44. IV, 26—27; 27.

45. IV, 6; 17. Очень поучительно сопоставить все указания Герцена об отношении философии и естествознания с соответствующими рассуждениями Гегеля в начале и в первых параграфах его *Философии природы*. Хотя здесь многое приходится извлекать из т. наз. прибавлений (Zusätze), не автентичных и не всегда точных, тем не менее из сопоставления их с другими частями системы Гегеля можно делать заключения о его собственных взглядах. Важнее для нас, однако, то что историческое влияние этих добавлений, — включая и Герцена,— остается фактом, который нельзя игнорировать. *Реализм* Герцена направляется не против объективного идеализма Гегеля, а это есть реализм самого Гегеля, направляющийся против субъективного и отвлеченного идеализма. Вообще приходится заметить, что историческая роль *Философии природы* Гегеля далеко еще не оценена надлежащим образом. Несомненно, что когда Герцену приписывают увлечение естествознанием, и даже материализмом, относя это насчет влияния Фейербаха, с одной стороны, и успехов самих естественных наук, с другой стороны, допускают много и историко-философских и даже чисто хронологических промахов. Происходит это от того, что игнорируется *Философия природы*. Можно с уверенностью сказать, что и Фейербах, и вообще младогегельянцы, как и всё увлечение естествознанием, начавшееся с 40-х годов, обязаны в весьма значительной степени натурфилософским идеям Гегеля. И в конце концов иначе и быть не могло, раз учителю продолжали верить вообще, заподозрив его лишь в частности. Но так как этой „частностью“ оказывались философия религии и права, вообще „философия духа“, то ничего нет натуральнее, как обращение к философии природы и особенное выдвигание ее на первый план философствования. И чем сильнее ортодоксальное гегель-

нство напирало на религию, тем настойчивее критика искала своей опоры в учении учителя о природе. Может быть, ярче всего это отразилось на все захватывающем в середине века интересе к философии истории. Две отмеченные крайности вылились в противопоставление идеалистического и материалистического понимания истории. Для иллюстрации того, что в последнем дело заключалось не только в извращении положения диалектики, может служить тот факт, что пресловутое разрешение Энгельсом проблемы отношения мышления и бытия через изготовление ализарина и поглощение пуддинга, поставляемое иногда в вину Фейербаху, всецело внушено самим Гегелем. Именно в *Философии природы* (§ 246, Zusatz) и находится своеобразное возражение против иллюзионизма субъективных идеалистов, что, мол, животные не так глупы, как метафизики, „так как они бросаются на вещи, хватают их, овладевают ими, пожирают их".

46. IV, 166.

47. IV, 31.

48. IV, 19.

49. IV, 5.

50. Ср. IV, 39. Здесь сказано: „и оканчиваетъ вѣдѣніемъ единства бытія и мышленіемъ",—очевидно, опечатка и редакционный недосмотр.

51. IV, 30—31: „Дѣло науки возведеніе всего сущаго в мысль. Мышление стремится понять, усвоить внѣ сущій предметъ и съ перваго приступа начинаетъ отрицать то, что его дѣлаетъ внѣшнимъ, другимъ, противоположнымъ мысли, то есть отрицаетъ непосредственность предмета, обобщаетъ его и имѣетъ уже съ нимъ дѣло, какъ съ всеобщимъ: такимъ оно старается его понять". IV, 32: „Весь процессъ развитія мысли предмета мышленіемъ рода человѣческаго, отъ грубаго и непримиреннаго противорѣчія, въ которомъ встрѣчается лицо и предметъ, до снятія противорѣчія сознаніемъ высшаго единства, въ которомъ они являются необходимыми другъ для друга сторонами,— весь этотъ рядъ формъ, освобождающихъ истину, заключенную въ двухъ исключительныхъ крайностяхъ (лица и предмета), отъ взаимнаго ограниченія раскрытіемъ и сознаніемъ единства ихъ въ разумѣ, въ идеѣ—составляетъ организмъ науки".

52. Для убедительности и потому что у нас мало знакомы с историей левого гегельянства, приведу следующие рассуждения из двух статей А. Руге, написанных по поводу *Философии права* Гегеля. Статьи разделены промежутком несколько более чем в два года. В 1840 г. *(Zur Kritik des gegenwärtigen Staats und Völkerrechts* по поводу 1. Kritik des Völkerrechts v. Gagern. 2. Rechtsphilosophie v. Hegel. Neue Ausgabe.—Hallische Jahrbücher № 151ff., 24ff. Juni. Col. 1221; ср. также ниже примеч. 86) Руге писал: „Гегель, который с необычайным преуспеянием самоопределения разумного делает *волю* своей основной идеей, понимает государство, как сознательное осуществление духа в мире, как царство свободы, в противоположность природе, как действительность нравственной идеи, в которой *„субстанциальная воля* себя мыслит и знает, а то, что она знает и поскольку она его знает, осуществляет". Этот принцип есть великое достижение но-

вейшей истории, и из него мир, омоложенный и искупленный, должен возродиться, чтобы стать в действительности тем, к чему он определен в своем понятии". И затем он же писал в 1842 г. (*Die Hegelsche Rechtsphilosophie u. die Politik unserer Zeit.* — Deutsche Jahrbücher. № 189 ff. 10 ff. August. S. 761—2): „Но лишь только мы обратимся к другой стороне, к неразумности существующего, наступает беспокойство, неудовлетворенность, требование и невыносимое долженствование праксиса. *Тут что-то должно быть сделано*, разум должен вступить в свои права, и в этом существовании он должен опять прийти к себе самому, теоретическая точка зрения покидается, слово критики обращается к воле людей, и хотя исходным пунктом является чистое умственное проникновение в вещь, но всё же конечным пунктом этого мышления является решение подчинить вещь ему. Его точка зрения, следовательно, уже не абстрактная или односторонне теоретическая, а правильное единство мышления и хотения. *Лишь хотение* (das Wollen) (разумеется на этом базисе разумного усмотрения) *есть всамделешное мышление* (das reelle Denken) — — — Но эта точка зрения (односторонне теоретическая) именно потому, что она является и должна быть односторонней, должна раскрыть самые кричащие противоречия, больше того, против воли она выходит за свои собственные пределы: лишь только чистое усмотрение действительно находится на лицо и действительность, как критика, выступила против него, практический патос уже не может дальше сдерживаться в своем порыве. Мы показали, что критика вызывает решение, и следовательно не удерживает от практического обращения как „спекуляция", а напротив заключает его в себе. „Спекуляция" удовлетворяется сама собою и сравнивает духовную действительность с внешнею не по их разнице, а по их тожеству. Мнение Гегеля, что примирение их имеет место, именно потому, что различие скрывается, а подчеркивается лишь тожество, состоящее в том, что то и другое есть разум, соответствует мнению государства, согласно которому ему нет надобности менять свои формы ради теории, раз только теория признает в нем разум. Это есть сознание его времени, за которое Гегель не выходит, и в котором обе стороны, не теряя самооправдания, могли бы избежать конфликта.— — — Этот конфликт, от которого он уберегся, был подготовлен для позднейших философов. С тех пор как философия выступает критически (Штраус полагает этому начало), конфликт—налицо. Тот, кто теперь еще довольствуется самооправданием и не решается публично отвечать за свое дело, тот больше не философ; и таким образом становится ясно, что время или точка зрения сознания существенно изменилась. Развитие уже не абстрактно, *время является политическим*, хотя и многого еще не достает для того, чтобы оно было удовлетворено".

Во втором из приведенных случаев у Руге чувствуется больше неудовлетворенности Гегелем, но и больше решимости, резкости и определенности. Так эволюционировало и всё направление его *Ежегодников* к 1842 году. Легко понять, как удобно всё это укладывалось в мировоззрение Герцена. Нужно ли еще раз подчеркивать, что, как показывает простая хронология, всё это именно „подошло" Герцену,

а не „заимствовано“ им отсюда. Однако, найдя себе здесь поддержку, к кому же он оказался ближе? — К критике религии или политики (истории и права)?—к Фейербаху или к Арнольду Руге? Приведенные цитаты должны бы исключить всякое сомнение в ответе на этот вопрос.

53. IV, 155. Ср. *Дневникъ* 1844, 23 сент. III, 355: „Бѣда нашего вѣка въ расторженіи теоретической жизни и практической, исключая, впрочемъ, Англію. У грековъ было не такъ, оттого жизнь ихъ (въ своихъ-предѣлахъ, разумѣется) была виртуознѣе и лучше. — — — деятельность теоретическая недостаточна“. Ср. *Капризы и раздумья*. III. Новыя варіаціи на старыя темы. V, 14—15.

54. IV, 28; III, 211. Ср. *Былое и Думы*. Павл II, 313, любопытно отметить, что здесь Герцен мимоходом указывает на факт, до сих пор плохо понимаемый и мало оцененный историками философии и интерпретаторами Гегеля,—что для „эмпирическихъ выводовъ и практическихъ приложеній“ из своих отвлеченных принципов Гегель „избралъ очень ловко тихое и безбурное море эстетики“, т.-е. другими словами, что „возвращение“ к эмпирической действительности, „оправдание“ ее совершается у Гегеля *через эстетику*, и, следовательно, действительность эмпирическая не остается у него сплошною „пошлостью“, с которою философской заносчивости нечего делать.

55. См. III, 43; id. в ст. III о *Дилетантизме*, III, 210; ср. V, 15.

56. III, 220.

57. III, 228; ср. 221, 217.

58. Ср. IV, 134; V, 13—14, III, 43 (см. выше прим. 24).

59. *Дневникъ* и письма Герцена ярко свидетельствуют о том, как болезненно он чувствовал этот разлад и как жестоко им мучился. Ср. *Дневникъ* III, 41, 53, 88, 106, 117 итп.; интересно его письмо к Огареву (1/13 янв. 1845), III, 433—437.

60. Позволю себе еще раз сослаться на цитированные мною в Экскурсе II слова Бакунина (см. ниже стр. 91) и прошу читателя сопоставить эти слова с только что цитированными в тексте словами Герцена („Никто не можетъ стать выше...“ итд., III, 220).

61. III, 220.

62. Ср. выше прим. 59, и в особенности следующие признания из указанного там письма: „Я вовсе не имѣю самобытности мышленія, ни даже иниціативы, но я имѣю быстрое соображеніе и консеквентность. Stimulus у меня всегда внѣшній. Я ненавижу абстракціи (оттого при всѣхъ усиліяхъ я всегда былъ дурной математикъ, никогда не могъ отъ души заняться ни астрономіей, ни механикой, ни даже физикой), оттого у меня еще недостатокъ, который, можетъ, и выкупается живымъ пониманіемъ, но теоретически недостатокъ спекулятивной способности чистаго мышленія. Меня безпрестанно влечетъ жизнь...“

63. V, 16.

64. III, 218.

65. III, 222: „Мы согласны съ формалистами, наука *выше* жизни, но въ этой высотѣ свидѣтельство ея односторонности; конкретно истинное не можетъ быть ни выше, ни ниже жизни, оно должно быть въ самомъ средоточіи ея, какъ сердце въ срединѣ организма. Оттого, что наука

выше жизни, ея область отвлеченѣе, *ея полнота не полна*". Ср. IV 26; III, 225.

66. III, 222.

67. III, 207.

68. III, 174.

69. III, 216. (Редактор *Полного собрания* не редко вводит новые абзацы там, где их у Герцена не было. Между прочим, и приведенная в тексте цитата разбита таким образом на две части, — едва ли основательно).

70. III, 217.

71 III, 221, ср. 217.

72. III, 224.

73. III, 217

74. III, 217.

75. IV, 169—170. На эту длинную выписку я обращаю особенное внимание читателя. *Как мало* общего изложенное здесь имеет с „антропологизмом" Фейербаха и других предшественников Герцена, *насколько общо* оно воспроизводит повторяющуюся у Гердера, Шеллинга, Гегеля и их последователей мысль о непрерывном переходе природы через человека в разумную и свободную сознательность. *настолько специфически* и *всесторонне* оно антиципирует принципы и даже in nuce содержит в себе учение *антропологической точки зрения П. Л. Лаврова.* Не останавливаясь здесь на этом для истории русской философии интересном факте, позволю себе отослать интересующихся к моим статьям: *Антропологизм Лаврова в свете истории философии* (Сборник, посвященный памяти П. Л. Лаврова, изд. „Колос") и *Лавров и Герцен* („Вперед!" — Сборник статей, посвященных памяти Лаврова, также изд. „Колос". Петроград, 1920 г.).

76. III, 218.

77. III, 168. „Отреченіе отъ личныхъ убѣжденій значитъ признаніе истины: доколѣ моя личность соперничаетъ съ нею, она ее ограничиваетъ, она ее гнетъ, выгибаетъ, подчиняетъ себѣ, повинуясь одному своеволію. Сохраняющимъ личныя убѣжденія дорога не *истина,* а то, что они *называютъ* истиной. — — — Было время, когда многое прощалось за одно стремленіе, за одну любовь къ наукѣ; это время миновало; нынче мало одной платонической любви: мы — реалисты, намъ надобно, чтобъ любовь становилась дѣйствіемъ".

78. III, 171; ср. 176. Там же 171: „Въ наукѣ дилетанты находятъ одно всеобщее,—разумъ, мысль, по превосходству всеобщее; наука перешагнула за индивидуальности, за случайныя и временныя личности; она далеко оставила ихъ за собою, такъ что они не замѣтны изъ нея. — — — Не сердце, а разумъ судья истины. А разуму кто судья? Онъ самъ. Это—одна изъ непреодолимѣйшихъ трудностей для дилетантовъ; оттого они, приступая къ наукѣ, и ищутъ внѣ науки аршина, на который мѣрить ее; сюда принадлежитъ извѣстное нелѣпое правило: прежде, нежели начать мыслить, изслѣдовать орудія мышленія какимъ-то внѣшнимъ анализомъ". С этим полезно сопоставить с одной стороны „сердечный" сенсуализм Фейербаха, а с другой сто-

роны, гегелевский совет: чтобы научиться плавать, влезать прямо в воду.

79. III, 214; ср. 214—215.

80. Ср. V, 473.

81. Ср. III, 261.

82. Ср. IV, 442.

83. Ср. VII, 260.

84. См. III, 280—281.

85. III, 258 и 263.

86. III, 222—223. Ср. с заявлениями Руге, приведенными выше в прим. 52. К приведенным там цитатам присоединим еще следующую. (*A. Ruge:* Fr. v. Florencourt u. die Kategorieen der politischen Praxis: Hall. Jahrb. 1840. №№ 281—2. Nov. 23—24 Col. 2254): „Время (die Zeit) понимается только философией, и задача состоит в том, чтобы философия и им не только была понята, но и осуществлена (bethätigt werde). Кто хочет уничтожить свободу, тот должен бы начинать с того, чтобы снять философию, это солнце духа, с немецкого неба, и если он этого сделать не в состоянии, как он и не будет в состоянии это сделать, то он должен покориться этому: was der Mensch weiss, das macht ihn auch heiss; философия станет образом мыслей образ мыслей—характером, и характер деянием (wird zur That werden)".

87. V, 18—19.

88. Ср. III, 168.

89. V, 481. Ср. здесь же: „Моралисты говорятъ объ эгоизмѣ, какъ о дурной привычкѣ, не спрашивая, можетъ ли человѣкъ быть человѣкомъ, утративъ живое чувство личности, и не говоря, что̀ за замѣна ему будетъ въ „братствѣ" и въ „любви къ человѣчеству", не объясняя даже, почему слѣдуетъ брататься со всѣми и что за долгъ любить всѣхъ на свѣтѣ. Мы равно не видимъ причины ни любить, ни ненавидѣть что-нибудь только потому, что оно существуетъ. Оставьте человѣка свободнымъ въ своихъ сочувствіяхъ,—онъ найдетъ, кого любить и съ кѣмъ быть братомъ: на то ему не нужно ни заповѣди, ни приказа; если же онъ не найдетъ, это его дѣло и его несчастіе".

90. V, 23—23; ср. V, 482. V, 232· „Робкая совѣсть наша боится признаться, что эгоизмъ и гуманность лишаютъ насъ половины цивическихъ добродѣтелей и делаютъ насъ *вдвое больше людьми*". — Еще раз вспоминается Фейербах... Для защитников фейербахизма Герцена весьма полезно было бы сопоставить суждения Герцена об *эгоизме и любви*,—„Могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляетъ *мнѣ*, именно *мнѣ*, удовольствия?",—с учением Фейербаха о *„тщизме"* и *о любви*. В сущности это—то же, что сопоставить Сен-Симона с Фейербахом.

91. V, 23. И к этому напомню еще раз сенсимонистское учение о двух силах, определяющих жизнь человечества.

92. V, 481.

93. V, 482; ср. VI, 101: „Свободному человѣку никто не даетъ велѣній, онъ самодержавенъ такъ, какъ и всѣ другіе самодержавны".

94. V, 23. Пояснение, сделанное к этому Герценом: „Я полагаю, что своеволіе есть высшая нравственная среда,..."—поскольку оно

придает афоризму „общественный“ характер, лишает его философской остроты и интересности.

95. V, 223, 225

96. III, 365, ср. III, 434: „Разумѣется, кто не хочетъ трепетать передъ будущимъ,—а подчасъ страдать въ настоящемъ,—кто отстранилъ отъ себя полжизни, устроивъ, покой въ другой половинѣ, тотъ или эгоистъ, или абстрактный человѣкъ, т. е. человѣкъ, который можетъ жить въ одной всеобщей сферѣ. Но такая жизнь не естественна. Доля сердца, души должна лежать на людяхъ, близкихъ намъ. Августинъ говоритъ, что человѣкъ не долженъ быть цѣлью человѣка. Оно такъ: онъ не долженъ быть *исключительною* цѣлью, но чортъ ли въ томъ стертомъ лицѣ, которое любитъ безличное? Это—нравственные кастраты и скупцы. Надобно одѣйствоворить всѣ возможности, жить во всѣ стороны, это—энциклопедія жизни, а что́ будетъ изъ этого, и какъ будетъ, за это я не могу вполнѣ отвѣчать, потому что бездна внѣшнихъ условій и столкновеній. Горе закапывающему талантъ, а развившій въ себѣ все, насколько успѣлъ, правъ!“

97. Ср. III, 366.

98. V, 21.

99. Ср. V, 21.

100. III, 366; ср. V, 482, III, 434.

101. III, 306.

102. III, 305—306.

103. *Былое и Думы.* Павл. III, 157; ср. V, 476.—Отношение Герцена к Прудону еще раз подчеркивает большую независимость мысли Герцена. Он и Прудона „принял“, а не следовал ему. Прудона он хорошо знал, не только по одной фразе („собственность есть воровство“) и не только по началу его книги *Что такое собственность.* И нужно признать, что Герцен был последовательнее самого Прудона. Ибо сколько Прудон прав в своем осуждении комунизма, столько и нужно, — без остатка, — отдать культу личности. Напомню читателю некоторые соображения Прудона: „Неудобства общности так очевидны, что критикам никогда не приходилось тратить особенно много красноречия для того, чтобы внушить людям отвращение к ней. Неисправимая несправедливость общности, насилие, совершаемое ею над симпатиями и антипатиями, железное ярмо, налагаемое ею на волю, нравственные пытки, причиняемые ею совести, слабость, на которую она осуждает общество и наконец блаженное и тупое однообразие, которым она оковывает свободную, деятельную, разумную и непокорную личность человека,—всё это восстановило против нее здравый смысл и бесповоротно осудило ее. Систематический комунизм, обдуманное отрицание собственности, возник под непосредственным влиянием собственнического предрассудка; и в основе всех коммунистических теорий неизменно лежит собственность. Члены общины не имеют, правда, никакой собственности, но за то сама община собственница не только имуществ, но также и людей и их воли. Именно благодаря этому принципу высшей собственности, во всякой общине труд, который должен бы являться для человека естественным условием существования, ста-

новится человеческим велением и в силу этого ненавистным. Благодаря этому принципу, строжайше предписывается пасивное повиновение, совершенно несовместимое с мыслящей волей, и неукоснительное подчинение регламентам, которые по самой природе своей не могут быть совершенными, благодаря ему жизнь, талант и все способности человека являются собственностью государства, которое, в интересах общего блага, может распоряжаться ими по своему произволу; — — — трудолюбивый выполняет урок лентяя, хотя это несправедливо, умный — урок идиота, хотя это нелепо. Благодаря этому принципу, наконец, человек должен отказаться от своего *я*, от своей воли, от своего гения и привязанностей и смиренно подчиниться интересам величия и неприкосновенности общины. — — — При существовании общности неравенство является результатом посредственности таланта и труда, возвеличиваемых подобно насилию. Это оскорбительное уравнение возмущает совесть и вызывает ропот достойнейших; — — — Общность есть угнетение и рабство. Человек охотно подчиняется закону долга, охотно служит своему отечеству, охотно помогает друзьям, но он хочет работать над тем, что ему нравится, когда и сколько ему самому захочется. — — — Итак, общность нарушает автономность совести и равенство; первую она нарушает, стесняя самопроизвольность ума и сердца, свободу в поступках и мыслях; второе—награждая одинаковым благосостоянием труд и праздность, талант и глупость, порок и добродетель. Впрочем, если собственность невозможна благодаря соревнованию приобретателей, то общность скоро сделалась бы невозможной благодаря соревнованию бездельников“ (рус. пер. Е. и И. Леонтьевых. М. 1907 стр. 240—243).

Герцен считает, что „Прудонъ, черезъ край освободивши личность, испугался, взглянулъ на своихъ современниковъ, и чтобы эти каторжные, ticket of leave, не надѣлали бѣдъ, онъ ловитъ, ихъ въ капканъ римской семьи“ (*Былое и Думы*. Павл. III 159). Герцен с удивлением встречает у Прудона (в книге о *Справедливости*) те самые старые изношенные пугала, которые он видел у правых гегельянцев. И Герцен негодует: „За свободу личности, за самобытность дѣйствія, за независимость можно пожертвовать религіознымъ убаюкиваніемъ, но пожертвовать всѣмъ для воплощенія идеи справедливости,—что это за вздоръ!“ (ib , 158).

104. Павл. III, 157. Против Прудона Герцен высказывает соображения, в которых как будто воспроизводятся собственные мысли Прудона, развитые в вышеприведенном (см. предыдущее прим.) рассуждении. „„Свободная“ личность у него,—говорит Герцен, всё по поводу его книги *о Справедливости*,—часовой и работникъ безъ выслуги, она несетъ службу и должна стоять на караулѣ до смѣны смертью, она должна морить въ себѣ всѣ лично-страстное, всѣ внешнее долгу, потому что *она не она*, ея смыслъ, ея существованіе, ея сущность внѣ ея, она органъ справедливости, она *предназначена* носить въ мученіяхъ идею и водворить ее на свѣтъ для спасенія государства“.

105. V, 25. Можно думать, что и здесь — закваска Сен-Симона. Ср. замечание *А. Мишеля*, Идея государства. Рус. пер. Спб. 1903,

стр. 173: „Сен-Симон подал сигнал реакции в пользу любви и против справедливости". Положительная идея Сен-Симона, как известно, *братство* (См. Nouveau Christianisme, 1825.—Oeuvres choisies. Bruxelles 1859. T. III, pp. 322, 325, 328. „Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres") „Пристрастіе" — собственная смелость Герцена.

106. Ср. *Былое и Думы.* Павл. III, 162—163.

107. V, 27.

108. V, 27.

109. V, 25.

110. *Былое и Думы.* Павл. III, 394: „Слово „человѣчество"—противное, оно не выражаетъ ничего опредѣленнаго, а только къ смутности всѣхъ остальныхъ понятій подбавляетъ еще какого-то пѣтаго полубога".

111. V, 27—28; ср. 104.

112. Интересно сопоставить соответственные рассуждения Герцена в ст. *По поводу одной драмы,* III, 256, 258, 263 и в *Былое и Думы* Павл. III, 162—3, предусматривающие и примиряющие конфликты личного и общего.

113. V, 213—214.

114. Ср. III, 231, IV, 34.

115. Ср. IV, 33.

116. Ср. IV, 33, 36—37, 39; также 169—170; V, 281.

117. Ср. VII, 260: „Исторія дѣлается волей человѣческой, а не сама собою; оттого она намъ такъ дорога". Ср. VIII, 493—494.

118. III, 231: „Гдѣ начинается сознаніе, тамъ начинается нравственная свобода; каждая личность одѣйствоваряетъ *по-своему* призваніе оставляя печать своей индивидуальности на событіяхъ. Народы—эти колоссальныя дѣйствующія лица всемірной драмы — исполняютъ дѣло всего человѣчества, какъ *свое дѣло*, придавая тѣмъ художественную оконченность и жизненную полноту дѣяніямъ". У Гегеля ср. хотя бы S. 92 ff. его Vorlesungen üb. die Philosophie der Geschichte (WW. B., IX. 3. Aufl. Brl. 1848).

119. Ср. Павл. III, 159.

120. Павл. III, 390—391.

121. Ср. ib. 391, прим.: „Теологи отважнѣе доктринеровъ вообще, они прямо говорятъ, что безъ воли Божьей не падетъ волосъ съ головы, а отвѣтственность за каждое дѣйствіе, даже за помыслъ, оставляютъ на человѣкѣ. Ученый фатализмъ утверждаетъ, что у нихъ и рѣчи нѣтъ о личностяхъ, о *случайныхъ* носителяхъ идеи... — — — Доктринеры, видите. какъ большіе господа, хозяйствомъ исторіи распоряжаются en gros, гуртомъ... Но гдѣ граница стада и личностей, гдѣ нѣсколько зерепъ-то, какъ спрашивали мои милые аонпскіе софисты становятся кучей?"

122. Павл. III, 391.

123. IV, 34—35; ср. V, 406—407.

124 V, 403 и 407; ср. 401, а также *Былое и Думы.* Павл. III, 390; интересно сопоставить с Круповым: V, 80, ср. 105.

125. С ссылкою на Philosophie des Rechts Герцен рассуждает: „Исторія дѣянія духа, такъ сказать, личность его, ибо „онъ есть то, что̀ дѣлаетъ“—стремленіе безусловнаго примиренія, осуществленіе всего, что есть за душою, освобожденіе отъ естественныхъ и искусственныхъ путъ. Каждый шагъ въ исторіи, поглощая и осуществляя *весь* духъ своего времени, имѣетъ свою полноту — однимъ словомъ— личность кипящую жизнію“ III, 232.

126. IV, 35. Ср. более песимистическое суждение Герцена, но по идее выражающее ту же мысль· „Пути исторіи, пути природы оттого намъ и кажутся такъ неисповѣдимы, что они прокладываются безъ плана, ломаютъ безъ жалости и пользуются всѣмъ по дорогѣ, какъ настоящіе мародеры“. (XI, 228).

127. V, 214.

128. V, 472.

129. V, 472—473.

130. V, 473—474.

131. V, 475: „Неужели человѣкъ менѣе правъ оттого, что съ нимъ никто не согласенъ? И съ чего же всеобщее безуміе можетъ опровергнуть личное убѣжденіе?“ *Но свободного* человека Герцен отличает от *освободителей человечества*, и в пример свободного человека приводит Прудона, возмутившего „записныхъ революціонеровъ не меньше консерваторовъ“,—„они съ удивленіемъ слушали безнравственную рѣчь, что республика—для людей, а не люди — для республики“ (476). „При всемъ этомъ *они* [освободители человечества] современнѣе насъ, полезнѣе насъ, потому что они ближе къ дѣлу; они найдутъ больше сочувствія въ массахъ, они нужнѣе. Массы хотятъ остановить руку, нагло вырывающую у нихъ кусокъ хлѣба, заработанный ими,—это ихъ главная потребность. Къ личной свободѣ, къ независимости слова они равнодушны, массы любятъ авторитетъ, ихъ еще ослѣпляетъ оскорбительный блескъ власти, ихъ еще оскорбляетъ человѣкъ, стоящій независимо; онѣ подъ равенствомъ понимаютъ равномѣрный гнетъ; боясь монополій и привилегій, онѣ косо смотрятъ на талантъ и не позволяютъ, чтобы человѣкъ не дѣлалъ того же, что онѣ дѣлаютъ. Массы желаютъ спеціальнаго правительства, которое бы управляло ими для нихъ, а не противъ нихъ, какъ теперешнее. Управляться самимъ имъ и въ голову не приходитъ. Вотъ отчего *освободители* гораздо ближе къ современнымъ переворотамъ, нежели всякій *свободный человѣкъ*. Свободный человѣкъ можетъ быть ненужный человѣкъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ долженъ поступать противъ своихъ убѣжденій“ (477).

132. VI, 81.

133. III, 165; ср. IV, 125: „Романтизмъ имѣлъ въ себѣ много задушевнаго, трогательнаго, но мало свѣтлаго, простого, откровеннаго; — — — хотѣлось міра [мира?] внутренняго,—этого романтизмъ дать не могъ: онъ весь основанъ на несогласіи, на противорѣчіяхъ; его любовь — платонизмъ и ревность; его надежда—въ могилѣ; безысходная тоска—основа его внутренней жизни; вся его поэзія—въ этой роющейся тоскѣ, вѣчно сосредоточенной на своей личности,

вѣчно растравляющей мнимыя раны, изъ которыхъ текутъ слезы, а не кровь; въ этихъ мученіяхъ—вся нѣга эгоистическаго романтика, добродушно считающаго себя самоотверженнымъ мученикомъ;— — —". Ср. также III, 177 сл.

134 Ср. III, 233.

135 Герцен удачно противопоставляет романтикам *дилетантов*. Как и романтики они — враги науки. Они чувствуют потребность легко и приятно пофилософствовать, но отворачиваются от нее, если не находят в ней своих милых, но несбыточных фантазий. Они вообразили, что наука легка,—захотел узнать, и узнаешь, а между тем наука им не далась, и они рассердились за это на нее. Они подходят к ней „замысловато", с задними мыслями, предъявляя к ней требования, испытывая ее, но ничем для нее не жертвуя. „Въ философіи, какъ въ морѣ, нѣтъ ни льда, ни хрусталя: все движется, течетъ, живетъ, подъ каждой точкой одинакая глубина, въ ней, какъ въ горнилѣ, расплавляется все твердое, окаменѣлое, попавшееся въ ея безначальный и безконечный круговоротъ, и какъ въ морѣ, поверхность гладка, спокойна, свѣтла, безпредѣльна и отражаетъ небо". Благодаря этому оптическому обману дилетанты подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества. Темное предчувствие говорит, что философия должна всё разрешить и примирить, и потому они требуют от нее доказательств своих убеждений, всяких гипотез, утешения в неудачах и бог весть чего. Строгий характер науки, необходимость труда их поражают и отталкивают; наука перестает им нравиться. Дилетанты не могут понять, что не сердце, а разум—судья истины. А они держатся только за свои мечты и науку понимают не как последовательное развитие разума, а как „разные опыты, выдуманные разными особами въ разныя времена, безъ связи и отношенія между собою" (III, 167—175). „Дилетантизмъ—любовь къ наукѣ, сопряженная съ совершеннымъ отсутствіемъ пониманія ея; онъ расплывается въ своей любви по морю вѣдѣнія и не можетъ сосредоточиться; онъ доволенъ тѣмъ, что любитъ, и не достигаетъ ничего, не печется ни о чемъ, ни даже о взаимной любви; это—платоническая, романтическая страсть къ наукѣ, такая любовь къ ней, отъ которой дѣтей не бываетъ. Дилетанты съ восторгомъ говорятъ о слабости и высотѣ науки, пренебрегаютъ иными рѣчами, предоставляя ихъ толпѣ, но смертельно боятся вопросовъ и измѣнически продаютъ науку, какъ только ихъ начнутъ тѣснить логикой. Дилетанты, это—люди предисловія, заглавнаго листа, люди ходящіе около горшка въ то время, когда другіе ѣдятъ" (III, 195).

Но противопоставление романтиков и дилетантов, очевидно, носит не принципиальный характер, а скорее *педагогический*. Для принципиально-философских воззрений Герцена более показательно противопоставление и сопоставление, как оно проводится мною в тексте. Приводимые мною его собственные слова достаточно подтверждают наличность у него сознания такого рода деления.

136. V, 402—403.

137. Ср. V, 456.

138. V, 467, ср. V, 17: „Людямъ страшна отвѣтственность самобытности; любовь ихъ къ нравственной независимости удовлетворяется вѣчнымъ ожиданіемъ, вѣчнымъ стремленіемъ; они скромно рвутся, воздержно стремятся къ предмету желаній и чувствительно вѣрятъ, что ихъ желанія осуществятся, если не въ настоящемъ, то въ будущемъ;— — — “. Ср. также V, 397: „Отъ всѣхъ упованій, отъ всей жизни, которая прошла между рукъ (да еще какъ прошла !), если что-нибудь осталось, то это—вѣра въ будущее; когда-нибудь, долго послѣ нашей смерти, домъ, для котораго мы расчистили мѣсто, выстроится, и въ немъ будетъ удобно и хорошо—другимъ“.

139. Ср., кроме уже сказанного, V, 495.

140. *Былое и Думы.* Павл. III, 389—90.

141. III, 178.

142. *Былое и Думы.* Павл. 392—3. И это вытекает, как отмечено выше в тексте, из критики фатализма: „...пока мы живы, пока не развязался на стихіи задержанный нами узелъ, *мы все-таки сами*, а не куклы, назначенныя выстрадать прогрессъ или воплотить какую-то бездольную идею. Гордиться должны мы тѣмъ, что мы не нитки и не иголки въ рукахъ фатума, шьющаго пеструю ткань исторіи...“ Ср. V, 404.—Указание (см. отрывок в тексте) Герцена на „наслѣдство изъ прошлаго“ и на оставление кое-чего „по завѣщанію“ (ср. V, 404: „и наслѣдіе всѣхъ прошлыхъ усилій и зародыши всего, что будетъ“) отмечает интересную подробность его мировоззрения. Он отчетливо видел,—как видел это при защите „эгоизма“,—возможность неправильного истолкования его убеждений, и как там он аппелировал к *достоинству* личности, так здесь он указывает правильное место и будущему и прошлому. Мы уже отмечали (выше, стр. 44 текста, прим. 134) необходимость, по его мнению, иметь *веру* в будущее; теперь его мысль идет глубже: будущему мы служим не тем, что, относя в него свои мечты о лучшем мире, во имя их презираем настоящее и поганим его, а тем, что творческою работою в признаваемом нами настоящем оставляем положительное наследие для будущего. С другой стороны, и отрицательное отношение к романтизму не означает полного пренебрежения к прошлому и неблагодарного разрыва с ним. Точнее мысль Герцена выражается в следующих словах, поясняющих его понимание истории: „Ничего не можетъ быть ошибочнѣе, какъ отбрасывать прошедшее, служившее для достиженія настоящаго, будто это развитіе—внѣшняя подмостка, лишенная всякаго внутренняго достоинства. Тогда исторія была бы оскорбительна, вѣчное закланіе живаго въ пользу будущаго; настоящее духа человѣческаго обнимаетъ и хранитъ всѣ прошедшее,—оно не прошло для него, а развилось въ него; былое не утратилось въ настоящемъ, не замѣнилось имъ,—а исполнилось въ немъ; проходитъ одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и не имѣло дѣйствительнаго бытія, оно мертворожденное,—для истиннаго смерти нѣтъ“ (IV, 35). Нетрудно за этим рассуждением опять услышать голос Гегеля. Ср. напр. во введении в Философию истории (WW. B. IX, S. 97—98): „Когда мы таким образом имеем дело только с идеей духа, и в мировой истории рассматриваем всё только как его явление, мы,

пройдя прошлое, как бы велико оно ни было, имеем дело только с *настоящим*, ибо философия, занимаясь истинным, имеет дело с вечно настоящим. Для нее в прошлом нет ничего потерянного, ибо идея— презентна, дух — бессмертен, т.-е., он—теперь, не мимоходом, и не ещѣ не теперь, а существенно теперь. Таким образом, этим уже сказано, что настоящая форма духа обнимает в себе все прежние ступени".

143. *Дневникъ* 1844 г. III, 320. Внутренно у Герцена это связывается с тою защитою „эгоизма", о которой была уже речь выше; ср. III, 365 и 434. В этой же плоскости ср. также совет Герцена Огареву: „Не вѣрю я въ личныя счастія,—пользуйся настоящимъ и въ даль не заглядывай" (XI, 226). Ср. кроме того письмо к Огареву 1845 г. (III, 433): „Мы ужасно виноваты передъ настоящимъ,—всѣ воспоминанія да надежды, sui generis абстракціи, а жизнь течетъ между пальцами, не замѣтная, не оцѣненная. Нѣтъ, стой. хорошій мигъ! дай мнѣ изъ тебя выпить по каплѣ!" Ср. также письмо к Огареву 1847 г. (V, 47). Все эти сравнения показывают, насколько мировоззрение Герцена прямо вытекало из его собственной личности, и как он сам, с другой стороны, *практически* был проникнут своим мировоззрением.

144. III, 232.

145. Ср. применение этого термина в связи с цитатою, приведенною выше в прим. 141 (*Былое и Думы*. Павл. III, 393). Герцен, как принято и до сих пор, противопоставляет классицизм и романтизм, рассматривал *реализм*, как третью стадию, более высокую, которая и признает первые две, и отрекается от них (III, 180—181). Это диалектическое толкование их отношения только воспроизводит историческую смену их в истории XVIII—XIX веков, но *в идее* оно едва ли точно, если под „класицизмом" разуметь мировоззрение античного человека, а не ту ограниченную репродукцию его, против которой возникли и романтики и реалисты. Поэтому, противоположение романтиков и утопистов мне представляется более оправдываемым логически и диалектически. Такое противопоставление чрезвычайно богато выводами и философско-историческими применениями (в другом месте надеюсь показать это). Реализм также находит себе диалектически естественное место в этой смене. Реализм *исторический*, которым я характеризую позицию и Герцена, в свою очередь, в эпоху Герцена был лишь призывом, а в осуществлении оказался псевдо-реализмом, неудачною μίμησις Оригинальную форму современность нашла лишь в реализме *символическом*.—Тот факт, что подлинный реализм был присущ древнему европейскому миру, Герцен открыто признает, что́ и дает мне в особенности право так интерпретировать его, как это сделано в тексте. „Греко-римскій міръ былъ,—пишет Герцен,— *по превосходству реалистическій* [курс. мой]; онъ любилъ и уважалъ природу, онъ жилъ съ нею заодно, онъ считалъ высшимъ благомъ существовать; космосъ былъ для него истина, за предѣлами которой онъ ничего не видалъ, и космосъ ему довлѣлъ именно потому, что требованія были ограничены. — — — Жизнь людей въ цвѣтущую эпоху древняго міра была безпечно-ясна, какъ жизнь природы. Неопредѣленная тоска, мучительное углубленіе въ себя, болѣзненный

эгоизмъ—для нихъ не существовали. Они страдали отъ реальныхъ причинъ, лили слезы отъ истинныхъ потерь" (III, 182—183).

146. Ср. выше прим. 125 и 141.

147. V, 404

148. V, 405.

149. V, 404—405.

150. III, 432.

151. V, 456—457.

152. V, 408

153. IV, 124.

154. IV, 125.

155. См. IX, 513. (Важная для уразумения мировоззрения Герцена статья—*Отвѣтъ русской дамѣ*). Ср. V, 476.

156. V, 213—214.

157. V, 388; ср. V, 472—3; V, 483.—На той же (388) стран. *(Съ того берега)* Герцен выражает мысль, которая может непосредственно перевести от его *общего* философского мировоззрения к его *философско-историческим* воззрениям: „Въ самыя худшія времена европейской исторіи мы встрѣчаемъ нѣкоторое уваженіе къ личности, нѣкоторое признаніе независимости, нѣкоторыя права, уступаемыя таланту, гению.— — — Въ этомъ уваженіи не къ одной матеріальной, но и къ нравственной силѣ, въ этомъ невольномъ признаніи личности—одинъ изъ великихъ человѣческихъ принциповъ европейской жизни". Действительно, только восток живет и *может* жить годы и века без свободы личности, без уважения к ее неприкосновенности и к ее свободному проявлению себя в словах и деянии. Я не перехожу к философско-историческим взглядам Герцена, потому что ограничил задачи этой статьи лишь очерком его *общего* философского мировоззрения. Сделаю только следующие общие указания (ср. к этому прим. 27 и 155 выше): поскольку переход к философии истории влечет также в биографию Герцена, нельзя уклониться от вопроса об истинной религиозной идее его. От того, что здесь начинается биография и в нее непосредственно вводит религиозное настроение Герцена, его решение философско-исторического вопроса о *России*—и религиозно и биографично. Его религия уважения к личности остается в сфере его философского мировоззрения, его религия России — сфера его живого чувства. Герцен *по крайней мере* также поставил проблему России не только в виде философско-исторического, но и в виде философско-религиозного вопроса, как и славянофилы, т.-е. лучшие из них. Вся философия русской истории у Герцена не есть ли конкретная рефлексия на его религиозное восприятие России? Отсюда-то и его директива: „очеловѣченіе Руси". Во всяком случае, Герцен вместе со славянофилами заправлял тесто русской философии,—и в нефилософском решении философских проблем („практическое примиреніе") и в положительной задаче-дилеме: личность или общество, и в философско-историческом аспекте решения этой проблемы.

158. V, 478.

159. VII, 388 и IX, 16.

ЭКСКУРС I.

Книга Цешковского: Prolegomena zur Historiosophie.

Граф Август Цешковский (Cieszkowski, 1814—1894), автор замечательного сочинения *Ojcze nasz* (T. I, 1848, T. II—V, 1899—1909) и *O drogach ducha* (1863), написал также по-немецки *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) и *Gott und Palingenesie* (1842). Ему же принадлежит известное сочинение *Du crédit et de la circulation* (Paris 1839, 2-ое и 3-ье изд. 1847 и 1884 гг). В польских своих сочинениях он совсем порывает с Гегелем; в первой из названных его немецких работ он, подобно некоторым другим своим современникам, скорее сохраняет *метод* Гегеля, чем его содержание, и пытается „продолжить" Гегеля в смысле ясного философского перехода от чистого умозрения к „воле", „практике" или „деянию" (That).

Влияние на Герцена основной мысли Цешковского уловить не трудно. Но есть и прямое указание самого Герцена в вышеприведенном его письме к Витбергу (из Владимира, июль 1839). В этом письме Герцен пишет: „Всё время послѣ нашей разлуки я очень много занимался, особенно исторіей и философіей; между прочимъ, я принялся за диссертацію, которой тема: „какое звено между прошедшимъ и будущимъ нашъ вѣкъ?" Вопросъ важный, я обработалъ очень много. Вдругъ вижу: что-то подобное напечатано въ Берлинѣ, „Prolegomena zur Historiographie" [sic!], выписываю,—и, представьте мою радость, что во всемъ главномъ я сошелся съ авторомъ до удивительной степени. Значитъ, мои положенія вѣрны, и я еще больше примусь за обработку ея" (II, 274). (Книга Цешковского в действительности называется Prolegomena zur Historiosophie,—имеем ли мы дело с опиской самого Герцена или с невниманием издателей этого письма, остается неизвестным).

Отмечу некоторые мысли этого сочинения, наиболее интересные в связи с нашей темой, в дальнейшем предоставляя читателю самому определить, насколько они отражаются на воззрениях Герцена. — По мнению Цешковского, Гегель игнорируя в своей философии истории *будущее*, допускал большую ошибку. Взятое не в его случайной эмпиричности, а в его *сущности*, будущее должно быть определено, как проблема философии истории. Так как, далее, оно может быть определено по чувству, мышлению или воле, то оно соответственно порождает пророков и историомантику (или историопневстию) философов

истории или историософию, наконец, выполнителей истории. Это последнее определение само принадлежит еще будущему, которое будет объективною, действительною реализацией, познанной на второй ступени истины. Ступень вторая есть ступень знания и историософского сознания—поворотный пункт, где данные нам пасивные факты (facta) переходят в активные деяния (acta). История, таким образом, сама проходит три инстанции: *предчувствия*, *сознания*, *деяния*. Обращаясь к этой возможности познания будущего и его необходимости, Цешковский, отлично от Гегеля, представляет себе тетический, антитетический и синтетический периоды истории в мире *древнем*, *христианско-германском* и в *будущем*. В первые два периода ощущение возвысилось до *знания* и несознательное *стремление* к *красоте* до *сознательного исследования истины*; в третьем периоде *воля* должна реализовать то, что предчувствовало ощущение и что познало знание,—будущее должно реализовать красоту и истину в *практической жизни*. В философии Гегеля сознание стало ее специфическим зерном, и оно должно занимать определенное место в истинной системе философии, но им не заключается вселенная. То, что лежит до него, как несознательное, есть факт, то, что—за ним, что должно сознательно развиться, есть *деяние*. *Бытие* и *мышление* должно поглотиться *деянием*, чтобы тут во истину и в своем последнем определении развернуться и расцвесть. Упрек, который можно сделать Гегелю, состоит в том что, преодолев кантовское противоположение [„дуализм“] субъективного и объективного, трансцендентного и трансцендентального, ноумена и феномена итп., он оставил абстрактным *главное противоположение*—мышления и бытия. Пусть разум открывается у Гегеля, как высшая ступень объективности и абсолютности, всё же он остается у него *только* разумом—наивысшим для философии; но не для самого абсолютного духа, как такого. Теперь *абсолютная воля* доведена до такой высоты умозрения, до какой уже доведен разум. Философия, таким образом, выходит за собственные пределы в область, пусть для нас чужую, но обусловливающую ее дальнейшее развитие, в *абсолютно практическую* область *воли*. У Гегеля дух доведен до An-und-für-sich, но An-sich и Für-sich обладают полной истиною лишь в Aus-sich (не смешивать с Ausser-sich). Последнее есть исхождение из себя, не отчуждение, не выход от себя и вне себя. Это есть *третья* сфера в нормальном течении мышления, и спекулятивный разум, как эта третья ступень, есть не просто мышление An-sich и Für-sich, но мышление Aus-sich вообще. Тут оно становится действительно деятельным и самодеятельным. Так как для духа специфическим является *самость* (тогда как для природы—инаковость), то его главные формы суть: *самобытие*, *самомышление*, *самодеяние* (Selbstsein, Selbstdenken, Selbstthun). Но дух есть самодеятельность, т.-е. *свободная деятельность* как такая, составляющая конкретнейшее раскрытие (Evolution) духа, именно в названной форме Aus-sich-selbst. Мышление в своей стихии есть логическое как такое; бытие есть физическое; деяние же есть собственная стихия духовного и дух есть деятельность κατ'ἐξοχήν. Со стороны бытия дух прежде всего есть an-sich чувствен-

ность; со стороны мышления, затем, он есть für-sich сознание; наконец, *свободная деятельность* есть его третье ближайшее наиболее ему свойственное определение. Это определение дает возможность духу практически, из себя, воспроизвести сознание или, что то же, *перевести мышление в бытие*, каковые воспроизведение и перевод не составляют просто некоторого момента сознания, а являются *специфически высшей ступенью, чем сознание.* Не ошибкою, не недоразумением, а скорее недостаточно зрелым познанием нужно считать тот факт, что у Гегеля *практическое* еще поглощается *теоретическим*, что оно еще не отличается от этого последнего, что оно рассматривается, как филиальное истеченье теоретического. По Гегелю, всякая духовная деятельность имеет целью объединить в сознании стороны субъективную и объективную, и абстрактно это — верно, но феноменологически было бы гораздо вернее обратить это отношение. духовное сознание имеет целью реализовать это объективное *в деятельности из себя.*

Цешковский считает, что он таким образом провозглашает новую эпоху философии, новую стадию в прогресе духа. „Практическая философия или точнее *философия праксиса*, — ее конкретнейшее воздействие на жизнь и социальное отношение, развитие *истины* в *конкретную деятельность*,—таков будущий удел философии вообще“ (129). „Теперь, следовательно, начнется ее нормальное влияние на социальные отношения человечества, чтобы не только в данной, но и в образуемой действительности раскрывалась абсолютно объективная истина“. Так как это есть философия нового времени, то отсюда понятна развившаяся в эту эпоху до мономании страсть создавать социальные системы и априорно конструировать общество. Как пример такой системы Цешковский называет систему Фурье. Правда, она насквозь утопична и стоит еще на стадии механизма, но не даром время созрело для новой философии, требующей *перевода истины мышления в действование*, нужно думать, что Фурье—величайший утопист в то же время и последний утопист. Имея в виду именно этот *перевод* мышления в деяние, Цешковский вносит в знаменитую формулу Гегеля: все разумное действительно и всё действительное разумно, некоторый коректив (Correction), состоящий в признании того, что как разумное, так и действительное—только результаты развития, т.-е. что на определенных стадиях духа разумное совпадает с действительным. А когда затем временно одно диалектически выходит, перерастает другое, в мировой истории возникают эпохи разлада. Но так как всё же действительность становится всё более сообразною разумности, то и это разделение в процесе развития обеих совершается с тем, чтобы опять совпасть на ступени более высокой. Поэтому, если разумное уже достигло разрешения своих внутренних противоречий, то та же победа должна быть отпразднована *и в действительности*, ибо как в развитии духа существует только *одна* философия, так и в процесе действительности существует только *одно* нормальное развитие социальной жизни, которое лишь с зрелостью мышления находит свой истинный путь. Прямой, насущной и ближайшей задачей философии, таким обра-

зом, является названный перевод истины в объективную действительность. Среди требований, которые мы теперь к ней предъявляем, стоит требование *истины жизни* и *истинного разрешения социальных противоречий* в действительности. В результате такого процеса, по представлению Цешковского, *человечество*, постигнув себя конкретно и жизненно, станет *органическим человечеством*, *государство* оставит свою абстрактную обособленность и станет *членом человечества* или *семьи народов*, и *человек* возвысится над своею отвлеченностью и станет κατ'ἐξοχήν социальным индивидом, *голос Я* покинет свою общность и определится в конкретную богатую отношениями личность.

Изложенного для читателя уже достаточно, чтобы видеть: (1) как Цешковский действительно и во́ время подкрепил своим обоснованием созревавшую у Герцена склонность „перевести" философию в жизнь; (2) как Цешковский, повидимому, внушил ему даже некоторые выражения („перевод" и „развитие" философии в жизнь); (3) как Цешковский мог подсказать ему и тот способ высвобождения личности (через деяние) из всеобщности и абстрактности, о котором с таким вдохновением говорит Герцен в статьях о *Дилетантизме* (см. в тексте); (4) как Цешковский мог наперед дать Герцену материал для критики и критического восприятия Гегеля, и в толковании его московскими друзьями Герцена и в собственном изучении произведений Гегеля, и (5) как Цешковский являлся простым и единственным звеном от Гегеля к левому гегельянству с его повышенным интересом в области разрешения социальной проблемы, как осуществления разумности в действительности. В добавление к этому, забегая вперед и в интересах последующего, спрошу: не проще ли и не естественнее ли для Герцена этот путь к критике права и социальных отношений, которую он нашел потом в руководимых Руге Ежегодниках, чем путь через Фейербаха, как думают некоторые, с его ясной, но далекой от социализма, философией религии, и с его неясной, но столь же далекой от социализма, теоретической философией? С Цешковским у Герцена та разница, что Цешковский симпатизировал Фурье, а Герцен был подготовленным сенсимонистом.

Само собою разумеется, что возможное влияние Цешковского на Герцена ограничивается лишь формальной стороной его „практических" выводов. По содержанию Герцен так же мало связан с Цешковским, как и левые немецкие гегельянцы. Гибкость формулы „философия действия" такова, что такую формулу могли признать и более правоверные гегельянцы,—как о том свидетельствует пример Мишле (Михелет-Michelet), который, резонно заметив, что „доказывать правильность этого факта [проведения идей новой философии в действительную жизнь] не есть уже дело философии, а политической и исторической жизни самих народов", находит тем не менее, что Preussens siegreiche Waffen haben auf der Spitze ihrer Bajonette Ideen emporgetragen, deren Verwirklichung bevorsteht" (писано в 1867 г. *Der Gedanke*. Zeitschr. f. wiss. Forschung u. Kritik, hrsggb. v. Michelet u. J. Bergmann. Brl. B.—VII). (Ср. замечание того же Михелета в его *Философии истории*,—Das System der Philosophie als Wissenschaft. B. IV.

Brl. 1879. Abt. I, S. 10, где Михелет защищает Гегеля от упрека Цешковского в том, будто Гегель игнорировал „практическую сторону“).

Сочинение Gott и Palingenesie (1842)—полемическое; против Михелета. Здесь, между прочим, автор толкует отношение общего, частного и единичного в том смысле, что последнее, как индивидуальность, объединяет в себе *общее* в форме мысли и частное в форме единичного бытия.

В *Ojcze nasz* Цешковский, установив христианство как антитезис к *язычеству*, намечает как эпоху будущего синтеза осуществление Царства Божия. Оно предначертано в просьбах молитвы *Отче наш*; каждая просьба—потребность человечества, подлежащая осуществлению в последние дни мира Свою мисию Цешковский видит в раскрытии тайны молитвы Господней. Основная идея: старый мир умирает, нарождается новый—*третий*. „Миновало время *милости*, настало время *возмездия*. Исполнилось *милосердие*, наступает *удовлетворение*“ (Ustał czas łaski, nastał czas zasługi. Dokonało si, miłosierdzie, powstaje *zadosyć-uczynienie*). Эта третья эпоха есть эпоха *Деянья* (epoka Czynu), выполнения цели духа, установления гармонии, синтеза всех противоречий. Рай наступит на земле, когда мы устроим ее, приведем в гармонию; он должен наступить с нашей помощью, найти его нельзя. За царством Бога Отца и Бога Сына наступит царство Духа Святого; за Адамом и Христом явится Утéшитель, Параклет; за церковью Петра и Павла—церковь Иоанна; за господством веры и надежды—господство любви (miłości). К нему приведут нас те, кто заслужил у Бога быть исполнителем для всего человечества его извечных упований. Славяне и в свою языческую, и в свою христианскую эпоху развития обнаружили исключительную склонность связывать силы видимые и невидимые, покоряться воле Божьей [1]). Кто, как они, в прошлом обнаружил задатки к сближению народов, тот может не сомневаться и о будущем, его Бог не покинет. Если Он кого карает, то именно потому, что полюбил, щедро одарил, призвал к великому делу. Не стыдись, взывает автор, своей печальной судьбы, несчастный народ, рожденный для свободы, повергнутый в неволю, и не отрекайся от своего имени, данного тебе другими, имени *рабов* (Sclavi), ибо уже этим именем тебя братски связали со всеми, кто страдает в неволе, помни, что рабы спасли уже однажды мир, теперь очередь за народами-рабами. (Есть краткое изложение всего труда Цешковского: *Adam Karpowicz*, Ojcze nasz A. Cieszkowskiego. Wilno 1911. Str. XIV + 232).



[1]) Кароль Либельт в своем исчислении признаков славянской философии *первым* из десяти устанавливает тот же признак связывания мира видимого с миром невидимым (*Karol Libelt*, Filozofia i Krytyka. T. I. Poznań. 1845. Str. 105).

ЭКСКУРС II.

Герцен и Фейербах.

В истории нашей литературы принято говорить о *фейербахизме* Герцена. Сам я затрудняюсь открыть у Герцена что-либо *специфически* характерное *для философии* Фейербаха, и что можно было бы отнести на счет влияния этого последнего, а что в точности под этим разумеют наши историки, я уяснить себе не мог. Между тем быть точным здесь тем более не трудно, что́ возможное влияние Фейербаха на Герцена приурочивается к вполне определенной хронологической дате, а именно *к июню 1842 г.* Следовательно, если бы такое предположение было верно, то всего легче было бы отыскать фейербахизм Герцена в статьях ближайшего к этой дате времени. Философские статьи Герцена этого периода общеизвестны: это, 1) статьи о *Дилетантизмѣ въ наукѣ*, 2) *Письма объ изученіи природы*. Первая статья из обеих серий подписана Герценом *25 апр. 1842 г.*, и последняя *сент. 1845 г.* К этому определению хронологии добавлю, что, как признает один из защитников гипотезы о фейербахизме Герцена, в книг. *Съ того берега* Герцен „рѣзко критически" относится к одной и основных мыслей Фейербаха (*Ч. Вѣтринскій*, Герценъ. Спб., 1908, стр. 135.—Если бы почтенный автор прямо указал место *Съ того берега*, которое он имеет в виду, стоило бы и можно было бы показать вероятно, что и здесь нет для Герцена *новой* мысли или принципиального изменения прежних его взглядов).

Повидимому, недоразумение возникло под влиянием того указания самого Герцена, которое он делает в *Былом и Думах*: „Мѣсяца два-три спустя, проѣзжалъ по Новгороду Огаревъ; онъ привезъ мнѣ Wesen des Christenthums Фейербаха. Прочитавъ первыя страницы, я вспрыгнулъ отъ радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказанія, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, ненужно намъ облекать истину въ миѳы!" — и вслед за этим с новой строки: „Въ разгарѣ моей философской страсти я началъ тогда рядъ моихъ статей о „дилетантизмѣ въ наукѣ", въ которыхъ между прочимъ отомстилъ и доктору" (Павл. II, 318).

Если отнестись к этому указанию беспристрастно, не заподозревая даже правильности его, то всё же оно говорит только о том, что Герцен пришел в восторг *от способа изложения* Фейербаха, но *о содержании его философии* здесь ничего не говорится. Если в это время и произошло некоторое движение в философских мыслях Герцена,—освобождение от той схоластики, к которой приводило буквальное воспроизведение философского жаргона Гегеля, — то, как конста-

тирует сам Герцен несколькими страничками выше (315), в силу того, что схоластика оказалась ему так же мало свойственна, как и мистицизм. Внешним фактором, послужившим к тому, что „повязка упала", как указывает Герцен, был, „странное дѣло, споръ съ дамой" (ib). Как же сложились теперь философские взгляды Герцена, об этом можно судить ясно по его статьям о *Дилетантизмѣ въ наукѣ*. Что касается „философской страсти", в разгаре коей Герцен начал эти свои статьи, то и она, как видно из всего контекста и из приводимой ниже хронологии, была разожжена не Фейербахом, а новгородскими разговорами Герцена с названной дамой и доктором-шелингистом.

Обратимся к хронологии. Материал дают: *Дневникъ* Герцена, его датировки под статьями и время появления их в печати.

Новгород. 12 апр. 1842. „Хочется написать пропедевтическое слово желающимъ приняться за философію, но сбивающимся въ цѣли, правѣ средствѣ науки. По дорогѣ здѣсь слѣдуетъ указать весь вредъ добрыхъ людей, *любящихъ* пофилософствовать. Враги науки не такъ опасны, какъ всѣ полу-пиэтисты, полу-раціоналисты. Началъ, что будетъ, не знаю".

Апр. 26. „Дней пять занимался статьей о „дилетантизмѣ въ наукѣ"; я доволенъ; кажется, удачно обрисована эта болѣзнь, общая нашимъ pseudo-философамъ".

Статья первая датирована: „1842, апрѣля 25", и была напечатана в „Отеч. Зап." 1843, кн. 1.

Май 17. „Писалъ эти дни вторую статью о дилетантизмѣ. Мнѣ самому уясняется мысль, писавши... ".

Статья вторая датирована. „1842, мая 9"—эта неточная дата, по всей вероятности, поставлена Герценом намеренно, что понятно, если иметь в виду значение этой даты в жизни Герцена (см. *Былое и Думы*, ч. III, гл. XXIII; ср. *Дневникъ*, 9 мая 1842,—III, 26). Статья была напечатана в „Отеч. Зап." 1843, кн. 3.

Июнь 10 „Сегодня уѣхалъ Огаревъ послѣ 11 дней". К этому моменту, очевидно, относится воспоминанье Герцена о привезенной Огаревым книге Фейербаха. Однако *Дневникъ* этого факта не отмечает. 11 июня только отмечено, что Огарев привез „Мертвыя души", и излагаются некоторые соображенія Герцена о книге. Вероятно ли, чтобы Герцен, испытав такое впечатление от Фейербаха, которое ему рисовалось в воспоминании, мог здесь ни словом не обмолвиться об его книге? К этому еще нужно добавить, что под 12 и 16 июня у Герцена приведены рассуждения о человеке, о Naturgewalt, о гуманности христианства и пр., которые прямо дали бы ему повод откликнуться на книгу Фейербаха, если бы он в это время ее читал. Между тем она не только не называется, но и не видно ни малейшего, ни положительного, ни отрицательного следа ее влияния на Герцена, или, по крайней мере, его знакомства с нею.

Москва. Июль 25. Герцен в Москве. Здесь он читает друзьям свои статьи,—2 августа он отмечает: „Статья о дилетантизмѣ нравится и очень нравится... ".

Август 15. „Deutsche Jahrbücher. Имъ [sic!] философія германская выступаетъ изъ аудиторіи въ жизнь. становится соціальна

революціонна, получаетъ плоть и, слѣд., прямое дѣйствіе въ мірѣ событій". Вся запись под этим числом очень важна. Герцен, повидимому, впервые непосредственно знакомится с левыми гегельянцами. Существенно важно, что прежде всего Герцен отмечает у них осуществление *своей собственной* мысли о „переводе философии в жизнь". Именно *это* его прежде всего и интересует. Далее, он отмечает и второй пункт критики левых гегельянцев,— касающийся положительной религии. Но, опять, показательно, что не критикою религии как такой он заинтересовался, а со стороны собственно государственной *политики* по отношению к церкви [1]). Об этом прямо говорит приводимая им цитата, вернее, *изложение* отрывка, по всей видимости, из статьи под общим заглавием: Zwei Vote über das Zerwürfniss zwischen Kirche u. Wissenschaft. Статья эта состоит из двух частей: 1) подписана—*Auch ein Berliner*, и озаглавлена: Über die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, 2) подписана—*Ein Philosoph*, и озаглавлена *Christenthum u. Antichristenthum*. Именно из этой последней и взята указанная „цитата". В переводе без пропусков она имела бы следующий вид: „А *государство*,—что скажет на это государство? Сделает оно дело церкви своим собственным делом, будет смотреть на церковь не как на общество наряду с другими столь же полномочными обществами, а как на свое alter ego, тогда тех, кто отрекся от церкви, не будет ли оно трактовать вместе с тем как отступников от государства? Да, оно будет, оно должно это делать, *или* оно должно, с другой стороны, низвести церковь до простого общества, т.-е. впрочем, лишь объявить его тем, что оно уже есть. Выхода здесь нет. А что мы при этом должны делать, то, не подлежит сомнению. Мы должны делать то, следовать чему предписывает нам абсолютный долг, наука и нравственность, и затем ждать, что предпримет государство с новою, но совершенно подлежащей оправданию формою. Или государство, верное протестантским принципам свободы веры и совести, не будет больше требовать от своих граждан никакого определенного исповедания веры, никакого свиде-

---

[1]) Как свидетельствует его *Дневникъ* до рассматриваемого момента. Герцен весьма не расположен к пиетизму, ханжеству, формальному соблюдению обрядов итп., но теоретические, принципиальные и философские, вопросы религии его также мало интересуют Делаю это замечание, чтобы наперед внушить мысль, что если бы в это время Герцен и познакомился с *Сущностью христианства*, он едва ли бы нашел много пунктов *положительной* связи с тем, что составляло истинный и основной пафос философствования Фейербаха. Транспонировать же, так сказать, религиозную философию Фейербаха и соответственно исправлять свое общее философское мировоззрение для Герцена было бы делом и сложным и ненужным. Как видно из первых двух статей о *Дилетантизме*, его взгляды уже достаточно оформлены. Фейербаха помощь ему была нужна тем менее, что главные линии их интересов,—религия у одного, политика у другого,—расходились в разные стороны.

тельства о крещении итп., и тогда мы останемся гражданами, не исповедуя никакой религии; или же государство думает отожествить существование церкви со своим собственным, и тогда наш удел—изгнание. В последнем случае, быть может, кому-либо покажется более благоразумным вернуться к церкви, но к нему обращается наука со словом Христа: „*Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня*““ (Deutsche Jahrbucher f. Wissenschaft u. Kunst. 1842. Lpz. № 9, 12. Jan., S. 34—35). (Если читатель сравнит это с „цитатою“ Герцена, он убедится, что Герцен обращался с цитатами весьма вольно, если только ковычки действительно принадлежат ему, а не его редакторам). Любопытно отметить еще, что непосредственно за этою цитатою Герцен делает замечание, напоминающее замечание, сделанное им о книге Фейербаха в *Былом и Думах*: „Давно-ли, — пишет он, — нѣмцы стали говорить этимъ языкомъ, давно ли сердце забилось у нихъ отъ такихъ реальныхъ причинъ, и не пророчитъ ли это многое въ будущемъ, то есть въ ближайшемъ будущемъ, которое мы увидимъ? Se muove, se muove!“ Наконец, отмечу под этою же датою еще одно замечание Герцена. Сравнивая Deutsche Jahrbucher с Revue Indépendante, он заключает: „Философски-политическіе статьи [в Revue просто смѣшны; Франція двумя вѣками отстала въ спекуляціи отъ нѣмцевъ, такъ, какъ нѣмцы—пятью отъ французовъ въ приложеніи идеи права къ дѣйствительности“. Следовательно, ясно, у *кого* учился Герцен какъ раз в последнем вопросе,—во всяком случае, не у немцев, а согласно данным его развития имел в нем определенное мнение *до* знакомства с немецкой философией. Как я уже говорил, Deutsche Jahrbücher нашли в Герцене благодарного, но вполне готового читателя и сторонника.

Сент. 13. „Небольшая драма заставила меня думать и думать. Юноша влюбился въ дѣвицу старѣе себя“ итд. (Значение этого замечания для нас см. ниже.—Окт. 16).

Сент. 22 и 30. Сочувственные замечания о „юном гегельянизме“ и сопоставление его с Гегелем. Попытка реабилитировать и оправдать или объяснить Гегеля из „развития во времени идеи“. Одно замечание здесь в высшей степени важно. „Христіанство,—пишет Герцен,—удивительно подготовило индивидуальность къ настоящему. Углубленіе въ себя, признаніе безконечности въ себѣ и вмѣстѣ доведенный до высочайшей степени эгоизмъ и, слѣдовательно, развитіе собственнаго достоинства. А съ другой стороны, мысль самопожертвованія для всеобщаго, любовь и пр. Эта борьба сама по себѣ развила все богатство духа человѣческаго. — — — Современность, ставящая реальнѣйшей сущностью государство (именно царство божіе на землѣ, по религіозному выраженію) разомъ уничтожаетъ ложь, ибо государство имѣетъ и свою временную сторону, и свою вѣчную любовь и эгоизмъ, развитіе себя и отданіе себя, всеобщее въ каждомъ и каждый, втекающій, снимающійся всеобщимъ, которому царь—Разумъ. Тутъ истинное осуществленіе темно провидѣннаго христіанствомъ и всему отзывъ etc“.—(III, 44—45).—Если присмотреться *к сочетанию* встречающихся в первой части отрывка *слов*, то можно, пожалуй, отнести его к воздействию Фейербаха.

Зато *мысли* здесь беспримерно запутываются и перепутываются, лишь только мы попробуем согласовать их с мыслями Фейербаха. Так, „признание бесконечности в себе", как будто сопоставляется у Герцена с „эгоизмом", тогда как Фейербах „признание бесконечности в себе" приравнял бы признанию индивидом в себе *сущности* рода. А с другой стороны, и *любовь* в сопоставлении с „самопожертвованием для всеобщего" также непонятное сочетание с точки зрения Фейербаха, для которого любовь просто немыслима вне рода и является его *самоощущеньем*, раскрывающимся в половом различии (ср. рус. пер. Антоновского, 138). Но, затем, как раз любовь *христианская* не является универсальною, всеобщею, именно потому, что она *христианская*, т.-е. *частная* (ср. ib. 240 сл.). Итд. Чем глубже уходишь здесь в сопоставление Герцена с Фейербахом, тем бóльший хаос получается! Вернее предположить, что названные сочетания, поскольку они не чисто гегелевские, принадлежат самому Герцену. Всё дело становится еще темнее, если принять во внимание и вторую половину цитаты Стоит ее сравнить с им самим приведенной цитатой из Deutsche Jahrbucher, и в особенности, с ее оригиналом, чтобы сделать заключение, что или Герцен сам не понимал, на чьей он стороне, или он и сам отлично понимал, что он, во всяком случае, более на стороне Гегеля, чем младогегельянцы из Ежегодников Руге. Следующие выводы из всего этого мне кажутся несомненными: (1) что фейербахизма пока у Герцена констатировать нельзя, (2) если что в Deutsche Jahrbücher и произвело впечатление, то не фейербаховское обсуждение вопросов *философии* религии (на статьи Фейербаха, помещенные в Deutsche Jahrbücher ссылок у Герцена нигде и нет), (3) что к этим вопросам у Герцена и не было глубокого интереса, он только мимоходом, ad hoc, наталкивался на них, и решал их, что называется, рубя с плеча.. (Об этом еще ниже.—*По поводу одной драмы*). К этому добавлю, что и в чисто политический вопрос об отношении церкви и государства Герцен не очень-то вдавался, тогда как для немецких младогегельянцев, это долго был основной вопрос. Hallische Jahrbücher (руководимые Руге и Эхтермейером—с 1838 до средины 1841 года) решали этот вопрос иначе [1]), чем Deutsche Jahrbücher, но не из чего не видно, чтобы Герцен был знаком с этой эволюцией Руге, и вообще с литературой и историей дела. Впрочем, входить в это детальнее я не ставлю здесь своей задачей, ибо, что бы ни получилось, одно ясно, *пока* ничего специфически фейербаховского ни в постановке проблем, ни в их решениях у Герцена нет. Будем следить дальше.

---

[1]) Имею в виду их отношение (в частности статьи Руге) к „посланию" Генриха Лео, статьи Ватке (о Р. Роте) и наконец знаменитый „Манифест" обоих редакторов: Der Protestantismus und die Romantic. Manifest zur Uerständigung über die Zeit und ihre Gegensätze.— Hall. Jahrb. 1839. I, №№ 245—251; II, №№ 265—271; III, 301—310; 1840. IV, №№ 53—56, 63.

Окт. 16. [См. сент. 13, выше). „Пересматривалъ и поправлялъ статью „Grübeln по поводу одной драмы", т. е. развитіе мысли, записанной послѣ бенефиса Самойлова (8 лѣтъ старше),—статья вышла не дурна. Она назначается въ альманахъ Грановскаго вмѣсто „Дилетантизма", отнятаго для „Отеч. Зап.". (Статья датирована: 1842, октября 10, и была напечатана в „Отеч. Зап." 1843, кн. VIII). На этой статье необходимо остановиться, потому что до сих пор всѣ еще остается сомнение в том, читал ли Герцен Wesen des Christenthums,—если только думать, что в случае положительного ответа на этот вопрос, в мыслях Герцена можно было бы найти отражение идей Фейербаха. Остановиться на этой статье при данных обстоятельствах дает повод *эпиграф* к ней: „Сердце жертвуетъ родъ лицу, разумъ — лицо роду. Человѣкъ безъ сердца не имѣетъ своего очага, семейная жизнь зиждется на сердцѣ, разумъ—res publica человѣка.—*Изъ какой-то нѣмецкой книги*". *Впослѣдствии* Герцен сделал к последнему слову примечание „Т.-е. изъ „Сущности христианства" Л. Фейербаха". Не должно́ ли это указывать, что Герцен написал эту статью под влиянием Фейербаха? Нет. Прежде всего в *Сущности христианства* мне, по крайней мере, не удалось найти приводимую у Герцена фразу, не удалось также найти такого места, которое можно было бы парафразировать в эту формулу. Трудно даже решить, *мог ли* Фейербах так сказать, — слишком капризен он в выражении своих мыслей.—Не касаясь, далее, повода к этой статье и частных выводов Герцена по этому поводу, отмечу только ту общую мысль, которая легла в основу статьи. Эта мысль кратко формулирована уже в Дневнике 13 сентября. „Да неужели для человѣка только и дано въ удѣлъ, что *любиться*, и развѣ одна любовь даетъ Grundton всей жизни? На все есть время. Зачѣмъ же человѣкъ не раскрылъ свою душу общимъ, человѣческимъ интересамъ, зачѣмъ не доросъ до нихъ?— — — Какъ можно имѣть единымъ якоремъ спасенія индивидуальность чью-нибудь?— — — Какой фазисъ въ жизни занимаетъ любовь, потомъ семейство? Какой бы ни занимало, но исключительно человѣкъ не долженъ себя погружать въ одно индивидуальное чувство. У него якорь спасенія въ идеѣ, въ мірѣ общихъ интересовъ, духъ человѣка носится между этими двумя мірами. Пренебрегп онъ сердцемъ индивидуальнымъ, онъ былъ бы уродъ.—обратно тоже" (III, 42). Эту апеляцию к *общему* можно было бы *притянуть* к Фейербаху, но в данном специфицированном виде скорее и легче отнести ее насчет самого Гегеля. Есть в этих словах, однако, нечто, на что можно с бо́льшим основанием смотреть, как на чуждое или посторонее Фейербаху. Это—прежде всего слишком узкое и слишком психологическое — не-философское — понимание *любви*. Если бы Герцен действительно испытал к этому времени влияние Фейербаха, как мог бы он „обойти" те замечательные слова Фейербаха, которые Герцен мог найти в первой же главе *Сущности христианства*. „Кто,—спрашивает Фейербах,—не испытал силы любви или, по крайней мере, не слыхал о ней? Кто сильнее? Любовь или индивидуальный человек? Человек ли владеет любовью или, напротив, любовь человеком? Что заставляет человека с радостью итти на смерть ради любимого суще-

ства, его собственная индивидуальная сила или сила любви“ [1]). У Герцена явно слышен мотив совсем другого порядка. И далее, Фейербах, понимая *любовь* в смысле принципиально религиозном, и признавая ее тем фактором, который только и может раскрыть душу „интересам общим“, под этими последними опять-таки понимал бы нечто радикально иное, чем Герцен. Для Фейербаха это были бы, 1, интересы религиозные, 2, интересы „рода“ (в коем ведь и *сущность* человека по Фейербаху) и 3, интересы религиозные и интересы рода, как нечто по существу своему единое и тожественное.

Повторяя и развивая в статье рассмотренную мысль (ср. III, 261—2), Герцен ставит свой вопрос как будто в свете именно религии. По крайней мере, он сам так говорит об этом, см. III, 256. Не в этой ли *постановке вопроса* следует видеть влияние Фейербаха? Но, кроме того, что и это не специфическая фейербаховская черта, и кроме того, далее, что религия здесь понимается Герценом — (как устремление в *другой мир*, где улетучиваются страсти земные) — совсем не в духе Фейербаха [2]); и кроме того, наконец, что под „высшей“ жизнью, во

---

[1]) Ср. также главу XXVII ad fin. Отожествив сперва разум с любовью—(„где разум, там господствует всеобщая любовь: разум есть ничто иное, как универсальная любовь“)—и противопоставив им веру, как их обоих ограничение, Фейербах рассматривает *христианскую любовь*, как „особую“, и тем самым ограниченную. Это также не согласуется с мыслями Герцена—см. III, 44—45 (ср. вышеприведенную на стр. 85 цитату).

[2]) Предоставлю читателю самому судить, сколь мало соображения Герцена о религии зависят от Фейербаха, приведя для этого сделанное самим Фейербахом противопоставление своего и Гегелевского понимания религии. Это противопоставление Герцен по всей вероятности знал, так как оно напечатано в Deutsche Jahrbücher за 1842 г. № 39 (16. Februar) S. 153—4, в статье Zur Beurtheilung der Schrift: „Das Wesens des Christenthums“. Здесь Фейербах, утверждая, что его религиозная философия возникла в прямой опозиции к Гегелю, поясняет: „То, что именно у Гегеля имеет значение *вторичного*, *субъективного*, *формального*, то у меня имеет значение *первичного*, *объективного*, *существенного*. По Гегелю, напр., ощущение, чувство, сердце есть *форма*, в которую должно погрузиться возникающее из какого-то другого источника содержание религии, чтобы оно могло стать собственностью человека; по-моему, предмет, содержание религиозного чувства само есть ничто иное, как *сущность чувства*“. И затем: „Гегель *отожествляет* религию с философией, я подчеркиваю их *специфическое различие*; Гегель рассматривает религию только в *мыслях*, я—в их *действительном существе*; Гегель находит квинтэсенцию религии только в *компендиуме догматики*, я—уже в *простом акте молитвы*; Гегель *объективирует* субъективное, я *субъективирую* объективное; Гегель изображает религию, как сознание некоторого *другого*, я—как сознание *собственной сущности* человека; Гегель полагает поэтому сущность религии в *вере*, я—в *любви*, потому что любовь есть ничто

имя которой „снимается“ (Гегель!) семейная, Герцен опять-таки явно разумеет жизнь общественную в смысле для Фейербаха совершенно второстепенном и не-философском;—кроме всего этого, если в *такой* постановке вопроса видеть основную идею Фейербаха, и, следовательно, его влияние на Герцена, то что же мы приписываем Герцену?—Собственно такую малую долю *понимания* Фейербаха, которую по справедливости можно было бы назвать простым *непониманием*. Пусть биографы Герцена фактами доказывают, что Фейербах оказал на Герцена влияние, мы с точки зрения движения самих идей, т.-е. с точки зрения философской, все же можем утверждать, что Герцен фейербахианцем не был, ибо ничего, специфически характеризующего фейербахизм. у Герцена нет. Разумеется, это утверждение пока ограничено временем рассмотренным нами, т.-е. до 16 окт. 1842 года [1]).

Обратимся опять к *Дневнику*.

1842 г. окт. 22. По поводу дня рождения жены Герцен подводит итоги своей жизни за 7 лет (1835—1842). Коротко, это был переход от „мистического идеализма“, любви, чувства, к мысли и разуму, а также от индивидуального наслаждения к „службѣ роду человѣческому“. Но, констатирует он, за личными отношениями он никогда не забывал

иное, как *религиозное самосознание* человека, религиозное отношение человека к *себе самому*; Гегель ведет дело *произвольно*, я — *необходимо*; Гегель *различает*, даже *отделяет содержание*, *предмет* религии от *формы*, я *отождествляю форму* и *содержание*, *орган* и *предмет*; Гегель исходит из *бесконечного*, я из *конечного*; Гегель полагает *конечное* в *бесконечное*, потому что он всё еще берет своим исходным пунктом старую метафизическую точку зрения абсолютного, бесконечного, и при том так, что в бесконечном оказывается необходимость ограничения, определения конечности, я полагаю *бесконечное* в *конечное*; Гегель *противополагает* бесконечное конечному, „*спекулятивное*“ *эмпирическому*, я нахожу,—именно потому, что нахожу уже в конечном бесконечное, в эмпирическом спекулятивное,—что бесконечное для меня есть ничто иное, как *сущность конечного*, спекулятивное—ничто иное, как *сущность* эмпирического, и в „спекулятивных тайнах“ религии—ничто иное, как эмпирические истины, напр., в „спекулятивной мистерии“ троичности—лишь ту истину, что только *общая* жизнь есть *жизнь*—следовательно, не апартную, трансцендентную, супранатуралистическую, а всеобщую человеку *имманентную*, выражаясь популярно, *естественную* истину“.

[1]) Есть в статье *По поводу одной драмы* слова, которые как будто прямо заимствованы из Фейербаха· „Существовать — величайшее благо;...“ (III, 261)—(„Бытие есть благо“ у Фейербаха). Но не случайно, что Герцен тут же вспоминает *Лукреция*. Еще будучи в Новгороде, под 28 июня 1842 г. Герцен записал: „Если глубоко всмотрѣться въ жизнь, конечно, высшее благо есть само существованіе,—какія бы внѣшнія обстановки ни были“, и через несколько строк развив эту мысль, он отмечает: „Читаю Лукреція „De rerum natura“ Ср. к этому же III, 182.

„всеобщіе интересы". Следовательно, это то же, что он твердит и в своих статьях, и что само по себе достаточно объясняет его переход от чистого Гегеля в сторону младогегельства без какого-либо особого и специфического влияния со стороны этого последнего и тем более со стороны отдельных представителей его.—Отмечу и следующее его замечание, которым кончается запись этого дня: „Да самое развитіе ist Lohn der reichlich lohnet--вѣчность не в числѣ лѣтъ от рожденія до ∞,а въ развитіи въ себѣ божественнаго духа, не имѣющаго зависимости отъ времени". Спрашивается, сколько же нужно к этому сделать коментариев, чтобы можно было говорить о фейербахизме Герцене?

Ноябрь 18. Опять чисто -гегельянские мысли о Боге, как истинном, всеобщем, как идее, и сочувственная *Гегелю* выписка из статьи о последнем Розенкранца.

Ноябрь 29. „Писалъ статью о специализмѣ въ наукѣ. Рядъ этихъ статей идетъ удачно".—Речь идет, очевидно, о *третьей статье*, носящей название: *Дилетанты и цехъ ученыхъ* [1]) Статья датирована: „1842 ноябрь". Напечатана была в „От. Зап." 1843, кн. 5.

Декабрь 21. О споре с Хомяковым накануне, и изложение мнений Хомякова, направленных против Гегеля.—Ни из чего здесь не видно, чтобы Герцен противопоставлял Хомякову Фейербаха или как-нибудь отстаивал идеи последнего. Тем не менее именно этот спор,—но, опять, как он изложен Герценом в *Былом и Думах*,—дал аргумент Страхову, (едва ли не первому, пустившему легенду о фейербахизме Герцена), в пользу этой легенды и притом аргумент, по видимости, чуть ли не самый у Страхова убедительный. Страхов, ссылаясь на *Былое и Думы* на то место, где излагается спор Герцена с Хомяковым, и где Хомяков, пораженный тем, что Герцен признал выводы о всеобщей случайности природы и истории при допущении одного только разума, характеризует эти выводы, как результат *свирепейшей имманенціи*.—„Какъ? сказалъ Хомяковъ, нѣсколько удивленный,—вы можете принимать эти страшные результаты *свирѣпѣйшей имманенціи* и въ вашей душѣ ничего не возмущается?" (*Павл.* II, 418). Именно по этому поводу Страхов и замечает: „*Свирѣпая имманентность*—выраженіе принадлежащее Хомякову. Въ одномъ изъ частныхъ разговоровъ, о которыхъ потомъ появились нѣкоторыя печатныя указанія, онъ назвалъ такъ то свойство, которое должно принадлежать міру по ученію Фейербаха" Итд. (*Н. Н. Страховъ*. Фейербахъ.—Философскіе очерки.—Спб. 1895, стр. 81 сл.). Из *контекста Былого* и *Дум* легко видеть, что Хомяков требовал признания внеразумного трансцендентного начала, которое одно, по его мнению, могло гарантировать необходимость и целесообразность мирового порядка. Хомяков направлял свои выводы прежде всего против самого Гегеля, у которого, впрочем, вопрос решается не так уж ясно и просто, как доказывает, между прочим, основной раскол среди последователей Гегеля, разделивший их на пантеистов (Михелет, Бланше,

[1]) Поэтому, напрасно в редакционном примечании *Полн собр. сочин.* поясняется, будто это уже „Буддизмъ въ наукѣ".

Штраус и др.) и текстов (Гёшель, Даумер, Шалер, Розенкранц). Фейербах был здесь просто-на-просто не причем. И вот, Страхов начинает „толковать“ это место в том смысле, что речь, будто, идет о непризнании Фейербахом трансцендентности сущности по отношению к явлению. Но и при таком обороте дела непонятно, что́ здесь исключительно фейербаховского, и почему и здесь нельзя было бы апеллировать к Гегелю? Все вопросы, однако, просто устраняются *Дневником* Герцена, где *на другой день* после спора Герцен отмечает, 1, что Хомяков опровергал именно *Гегеля*, и 2, что его опровержение *Гегеля* на том и основывалось, что философия последнего „ведетъ къ имманенціи“, а следовательно, по парадоксальному и одностороннему выводу Хомякова, к господству случайности. На это, 1) Герцен подчеркнул всецело ограниченное влияние случайности, и 2) все эти выводы *он*, *Герцен*, назвал „свирѣпѣйшей односторонностью имманенціи“: „Я [Герцен] сказал ему [Хомякову], что это свирѣпѣйшая односторонность имманенціи, и доказывалъ кругомъ ограниченное вліяніе случайности etc. etc.» (III, 63; ср. чисто гегелевское у Герцена там же в Дневнике, 18 ноября, стр. 56, „Да и это фундаментальное, истинное есть всеобщее, идея, Богъ, и притомъ Богъ понятый не jenseitlich, не фантастически, образно, а въ имманенціи и присущей ей трансценденціи...“) Дальнейшие разъяснения к этому см. ниже, стр. 94—95.

Декабрь 27. „Окончилъ этимъ днемъ статью объ ученыхъ [см. выше 29 ноября]. Многіе ее находятъ лучшей изъ моихъ статей. Окончилъ и о романтизмѣ для альманаха. Пора снова приняться за серьезное чтеніе, 1842 проведенъ со стороны занятій прерывисто, хоть не безполезно. Сначала *усердное чтеніе Гегеля, пониманіе и воспроизведеніе живое его ученія*,—тогда и 1-ая статья о дилетантизмѣ; потомъ съ 1-го іюня мѣсяца четыре dolce far niente, а въ концѣ нѣсколько исправился. Но все не могъ наладить систематическаго труда“ (III, 66). Таков итог, подведенный Герценом за год 1842,—Фейербах?...

1843. Янв. 7 „Deutsche Jahrbücher запрещены в Саксоніи“. И дальше: „Въ одномъ изъ послѣднихъ № была статья француза Jul. Elisard о современномъ духѣ реакціи въ Германіи. Художественно-превосходная статья. И это чуть ли ни первый французъ (котораго я знаю), понявшій Гегеля и германское мышленіе. Это громкій, открытый, торжественный возгласъ демократической партіи, полный силъ, твердый обладаніемъ симпатіи въ настоящемъ и всего міра въ будущемъ; онъ протягиваетъ руку консерватистамъ, какъ имѣющій власть, раскрываетъ имъ съ неимовѣрной ясностью *смыслъ* ихъ анахронистическаго стремленія и зоветъ въ человѣчество Вся статья отъ доски до доски замѣчательна. Когда французы примутся обобщать и популяризировать германскую науку,—разумѣется, понявши ее,—тогда наступитъ великая фаза der Bethätigung. У нѣмца нѣтъ еще языка на это. Въ этомъ дѣлѣ, можетъ и мы можемъ вложить лепту“.—Эти замечания дают нам много. Ясно, что мировоззрение Герцена установилось твердо. Родственную ему мысль он узнает сразу и принимает без оговорок.

Для интересующего нас вопроса весьма важны *смысл и содержание* статьи, которую Герцен так восторженно приветствует. По цензур-

ным ли причинам или по принципиальным соображениям, но фактически в Deutsche Jahrbücher меньше всего появлялось статей характера критики политической и социальной. Герцен проходит мимо всех статей философско-религиозного характера, в том числе и Фейербаха, но останавливается на статье философско-социальной, и при том в выражениях, не оставляющих сомнения на счёт направления его собственных симпатий и интересов. То, что писал в своей статье Бакунин, вероятно, не раз служило предметом московских бесед Герцена и Бакунина, и несомненно, что если бы Герцен мог свободно выразить свои мысли, он сам писал бы в духе этой статьи. Герцен ставит в заслугу автору статьи, что тот *понял Гегеля и германское мышление*. Статья, действительно, насквозь гегельянская. Приведу одно место из этой статьи, которому придаю особую важность. „Противоположность и ее имманентное развитие составляет один из главных узловых пунктов всей гегелевской системы, — и так как эта категория есть главная категория, господствующая сущность нашего времени, то и Гегель безусловно величайший философ современности, высочайшая вершина нашего современного, односторонне *теоретического* образования;—да, именно как эта вершина, именно благодаря тому, что он постиг эту категорию и следовательно разрешил ее,—именно благодаря этому он есть также начало необходимого саморазрешения современного образования;—как эта вершина он уже поднялся над теорией,—конечно, на первых порах еще внутри самой теории,—и постулировал некоторый новый практический мир,—мир, который осуществится никоим образом не путем формального применения и распространения готовых теорий, а лишь путем изначального деяния практического автономного духа.—Противоположность есть внутреннейшая сущность не только всех определенных, частных теорий, но теории вообще, и таким образом момент постижения ее есть в то же время и момент завершения теории;—но завершение последней есть ее саморазрешение в некий первоначальный и новый практический мир, — в действительную наличность свободы“ (Die Reaction in Deutschand. D. Jahrb. 1842. № 249, 19 Oct. S. 993. Статья подписана: Jules Elysard, не Elisard, как у Герцена и других. Полный русский перевод мне известен только один, и при том весьма неточный—в анархистском сборнике „Вѣкъ ожиданія“ Кн-ство „Зеленый лугъ“. М. 1907. Без указания источника, но по всем признакам этот же перевод, с пропуском важнейшего [1]) места, в котором содержится и только что приведенная цитата (см. выше прим. 60), и с ошибочным указанием №№ D. Jahrbücher (№ 244 вм. 247), перепечатан в Сборнике *Западники 40-хъ годовъ*. Историко-литературная библіотека. Подъ ред. А. Е. Грузинскаго. Вып. II. М. 1910).

Прежде чем воспользоваться этой выпиской приведу еще некоторые указания из *Дневника*.

[1]) О важности этого места в частности для интерпретации Герцена читатель может судить, если сопоставит его с 220 стр. III тома Герцена (IV статья о *Дилетантизме*).

Январь 28. „Вѣсть об Julien Elisard. Онъ смываетъ прежніе грѣхи свои,—я совершенно примирился с нимъ“. Когда Герцен узнал автора статьи, надо думать, она приобрела для него сугубый интерес.

Январь 31. „Началъ статью о формализмѣ—будетъ хороша“.

Февраль 4. „Боткинъ назвалъ начало о ф. symphonia heroica. Я принимаю эту хвалу, — она написалась, въ самомъ дѣлѣ, съ огнемъ и вдохновеньемъ. Тутъ моя поэзія, у меня вопросъ науки сочлененъ со всѣми соціальными вопросами. Я иными словами могу высказать тутъ, чѣмъ грудь полна“. Еще раз упоминается эта статья 9 мая: „На дняхъ читалъ я Кирѣевскому и Хомякову 4 статью,—большой эффектъ и рукоплесканіе“. Статья эта под заглавием „Буддизмъ въ наукѣ“ датирована: „23 марта, 1843“ и напечатана в № 12 „От. Зап.“ (т. XXXI) за 1843 г.; общего заглавия „Дилетантизмъ въ наукѣ“, объединявшего три первые статьи теперь нет, и лишь в примечании указано: „Четвертая статья къ „Дилетантизму въ наукѣ“ — — — “. Таким образом уже внешне эта статья отделена от первых трех, но она также отличается и по тону и по общему направлению изложения. Герцен в *Дневнике* называет ее статьею о формализме, и то же говорится в его примечании к *Статье второй. Дилетанты-романтики* [1]) „Первая статья была о дилеттантизмѣ вообще; слѣдующая будетъ посвящена спеціализму въ наукѣ, въ четвертой (если она будетъ) поговоримъ о формализмѣ“. Но в первой статье он сопоставляет формалистов с „мухаммеданами“, в четвертой он отказывается от этого сопоставления в пользу другого, которое он называет „несравненно вѣрнѣе“,—с *буддистами*. Это—не перемена *мысли*, а именно перемена тона. И действительно вся статья написана тоном проповеди больше, чем тоном характеристики, которым писаны первые статьи. Здесь больше *положительно* герценовского. Здесь впервые ярко и до конца им *утверждается* основная идея всех его философских размышлений и всего его мировоззрения—идея личности: Вокруг нее развиваются мысли статьи, коротко формулированные в *Дневнике*. „у меня вопросъ науки сочлененъ со всѣми соціальными вопросами“, и повторяемые здесь на все лады, открытее всего в следующей выразительной формуле: „человѣкъ призванъ не въ одну логику,—а еще въ міръ социально-историческій, нравственно-свободный и положительно-дѣятельный“. Не трудно убедиться, что в сущности вся статья есть развитие вышецитированной мысли *Бакунина*. Статья, вероятно, при составлении общего плана этих статей была задумана иначе, но к такой форме, которую она теперь приняла, Герцен несомненно был вдохновлен Жюлем Элизаром [2]). Это было не

---

[1]) Это примечание почему-то не воспроизведено в *Полном собрании сочинений* Герцена

[2]) Как видно из письма Герцена к Огареву от 22 апр. (3 мая) 1843 г. (III, 238) тема статьи о „формализме“ была давно уже подсказана Герцену Огаревым (может быть, в период новгородского визита Огарева к Герцену): „Статьи мои въ „От. Зап.“ сдѣлали успѣхъ; я на-

„влияние“, а своего рода инспирация [1]). Вообще любопытно сопоставить статью Бакунина со всеми статьями о Дилетантизме. Единство настроения в них чувствуется ясно и непосредственно. Они вышли из одной лаборатории: обе порождены совместным изучением и обсуждением философии Гегеля, с одной стороны, и совместными мечтами социально-практического свойства о том, „чѣмъ грудь полна“ [2]), с другой стороны. *Ни о каком фейербахизме Герцена нет даже повода возбуждать вопрос.* Философским основанием для него так и остался сам Гегель, точно так же, как и для Бакунина.

На этом можно и остановиться, что касается статей о Дилетантизме. Но в сущности тут же решается и весь вопрос о фейербахизме Герцена, так как поддерживающие эту легенду ссылаются именно на эти статьи. Положительный вывод из всего сказанного ясен. Герцен сразу же воспринимает Гегеля критически; общая тенденция его критики, подсказанная его прежним развитием и размышлением над современной ему действительностью, заставляет его делать из Гегеля выводы, которые, как он ясно видит, не всегда были бы приняты самим Гегелем, но которые, по его мнению, все же строго „консеквентны“; в этих выводах и в самом признании их консеквентности, хотя бы вопреки намерениям Гегеля,—он совпадает с младогегельянцами; из двух основных проблем, поставленных этими последними,—философско-религиозной и философско-социальной,—он всё свое внимание сосредоточивает на последней.

Дальнейшее отношение Герцена к Гегелю указано в тексте. Здесь отмечу только, что новое отношение к Гегелю, выходящее в своей критике за пределы простой консеквенции в развитии мыслей Гегеля, Герцен сам указывает лишь после того, как статьи о Дилетантизме были написаны и даже напечатаны. И любопытно, что эти более глу-

---

писалъ еще двѣ: одну, которую ты хотелъ—„о формализмѣ въ наукѣ“, другую—о „спеціализмѣ“.

[1]) 13 марта Герцен пишет: „Вторая статья [вышедшая в № 3 „От. Зап.“] также принята съ рукоплесканіями. Меня, если-бы знали во всѣхъ изгибахъ, поставили бы, можетъ, на одну доску съ Бакунинымъ, т.-е. талантъ и дрянной характеръ“. Случайно ли *в эту пору* и *по такому поводу* это сопоставление себя с Бакуниным?

[2]) Узнав, что Jules Elysard есть никто иной, как Бакунин, Герцен отмечает, что он „совершенно примирился съ нимъ“. (См. выше: янв. 28). Герцен мог бы сказать больше: ему приятен был поворот Бакунина в сторону, которую Герцен сразу занял в спорах с московскими гегельянцами. Когда Герцен узнал о комунизме Бакунина и о предполагаемом аресте его, он отметил в Дневнике (1843, ноября 4): „Странная судьба этого человека. Пока онъ былъ въ Россіи, этого конца предсказать было нельзя. Jules Elysard указалъ великую перемѣну,—его консеквентность не могла остановиться“. Из этого видно, что собственную консеквентность, от Гегеля к „практическому примирению“ противоречій,—Герцен ощущал как свой оригинальный, без посторонних влияний, путь мысли.

бокие сомнения вызывает в нем всё же гегелевское истолкование *философии истории*; 28 ноября 1843 г. по поводу публичной лекции Грановского он отмечает неясность философско-исторической концепции последнего и сообщает: „Читая Гегеля и находясь весь еще подъ его самодержавной властью, я самъ во многихъ случаяхъ разрѣшалъ логическими штуками или логической поэзіей не такъ-то легко разрѣшимое. Съ такими вещами я встрѣтился и у Гр.; онъ, не имѣя твердости сдѣлаться свирѣпымъ имманентомъ (какъ выражается Хомяковъ) и удерживая своего рода идеализмъ, необходимо наталкивается на антиномію, которую приходится разрѣшать поэзіей, антропоморфизмомъ всеобщаго etc". Тогда же в письме к Н. Х. Кетчеру (2—3 дек.) он сам отмечает этот момент, как *начало ссоры* с Гегелем: „а я такъ съ Гегелемъ начинаю ссориться за то, что онъ все натягиваетъ на идеализмъ, и хочу прислать Вамъ *афоризмы к филос. истории* Меня бѣситъ, когда онъ говоритъ: „духъ снисходитъ до многоразличія бытія", духъ покидаетъ „чуждую сферу міра природы",—это такъ же глупо, какъ сказать: дѣти въ коклюшѣ любятъ сильно кашлять" (III, 286). И наконец, 6 декабря он еще раз отмечает расхождение с Гегелем: „Перечиталъ введеніе въ Гегелеву философію исторіи. Чемъ больше мы зрѣемъ, тѣмъ замѣтнѣе рѣшительный идеализмъ великаго замыкателя христіанства и Колумба для философіи и человѣчественности, что за странные два концентрическіе круга, которыми онъ опредѣляетъ духъ человѣчества исторія—это поприще духа, одѣйствореніе его, его истина, его полное бытіе. Потомъ духъ самъ по себѣ, въ своей области; эти круги то имѣютъ одинакій радіусъ—и тогда одинъ кругъ, то радіусъ духа самого по себѣ получаетъ какую-то безконечную величину,—и тогда опять кругъ одинъ, а онъ въ обоихъ случаяхъ считаетъ два круга. Человѣчество знаетъ духъ такъ, какъ духъ себя знаетъ, во всемъ этомъ есть тавтологическая бифуркація, затрудняющая смыслъ истины для того, чтобъ ее высказать глоссолаліей вѣка" (III, 145—146).—Сопоставление этих мест дает возможность сделать некоторые выводы Если сравнить конец статьи о *Буддизме в науке* с только что указанным Введением к Философии Истории Гегеля (особ. S. 92 и до конца Введения), то принципиальная близость Герцена к Гегелю бросается в глаза. Теперь он с ним расходится. Однако не в формальных принципах, а в отношении к „идеализму". Что Герцен под последним разумеет? Из приведенных отрывков это—ясно: стремление к признанию трансцендентности духа, и связанного с этим признанием *дуализма*, с одной стороны, а с другой, вытекающей из этого необходимости гипостазировать и даже персонифицировать его, т.-е., как говорит сам Герцен, „антропоморфизмъ всеобщаго" и связанная с ним „поэзія" [1]). В сущности этим Герцен отвергал теистическое толкование Гегеля со стороны его ортодоксальных последователей. Сам он вместе с младогегельянцами пошел иным путем. Что заставляло его теперь отталкиваться не только от ортодоксальных гегельянцев, но и от самого Гегеля? Положительное

[1]) К пониманию „идеализма" у Герцена ср. напр. III, 435; IV, 6—10, 29 пр.; 133—134, 137—138, 143, 154.

утверждение имманентности, которое он и понимает в противоположность трансцендентному идеализму, как имманентный, скажем, реализм. Но откуда необходимость подчеркивать это? Нужно иметь в виду споры, которые вел в Москве Герцен со славянофилами. Отталкиваясь от них он отталкивался и от Гегеля в тех пунктах, в которых славянофилы могли опереться на Гегеля. В связи с этим можно объяснить и новое применение слова „свирѣпая имманенція". Мы уже видели, что автором слов „свирѣпѣйшая односторонность имманенціи" Герцен признавал себя, но теперь,—как и впоследствии в *Былом и Думах*,—он приписывает выражение „свирѣпая имманентность" Хомякову. Здесь можно предположить, что Хомяков, действительно, упрекал гегелизм в „имманенціи" и даже может быть, „свирѣпой", каковой упрек Герцен не признавал упреком, поскольку речь шла об имманентности в смысле только что приведенных отрывков. Но когда Хомяков включил в имманентное развитие тожества духа-действительности и все „случайные факты", которые, будучи сами по себе неразумны, должны бы нарушить разумный ход духа, то Герцен поставил на вид Хомякову, как мы видели „свирѣпѣйшую *односторонность*" такого толкования „имманенціи", для преодоленія каковой односторонности он и апелировал к „кругомъ ограниченному вліянію случайности" [1]).

В добавление ко всему сказанному остановимся еще вкратце на *Письмахъ объ изученіи природы*. Они начаты в июле 45 года; все *Письма* составлены в период с июля 44 и до конца 45 года. Общее их направленіе более *в сторону реализма*, понимаемого в определении, какое ему дает *Гегель* в своей *Исторіи философіи*, но *против материалистическихъ* выводов из него в еще бо́льшей степени, чем против *идеализма с его дуалистическими тенденціями*. Его изложение исторіи философіи опирается *главнымъ образом* на Исторію философіи *самого Гегеля*, отчасти Эрдмана и Фейербаха [2]), есть указания еще на ряд авторов по поводу отдельных замечаний. Затем из излагаемых философских учений он тщательно знакомится с *Беконом*, который производит на него заметное впечатление именно в духе реализма, но опять-таки *близко к толкованію бекоповского реализма* Гегелем, и явно под сугестией этого последнего. В точке зрения, которую теперь Герцен определяет как *свою*,—т.-е. в точке зрения его реализма, как и в его критике идеализма и материализма,—ничего специфически фейербаховского нет. Наконец, что дало повод Герцену обратиться к этой теме, к вопросу о *естествознаніи*? Только очень злостное истолкование Фейербаха в сторону Молешота могло бы подсказать догадку о том, что таким поводом могла послужить философия Фейербаха. Вопрос решается в пользу Гегеля указаниями Дневника и Писем Герцена. Это—Гегель, в свою очередь, понятый в духе уже

---

[1]) Вероятно, это—тот же спор о Sein u. Dasein, о детерминизме и свободе, о котором вспоминает *Самарин* (Соч. Т. VI М. 1887 стр. 239).

[2]) Ср. III, 335, 344, 355, 356. Последнее указание (Дневник, 3 окт. 1844) в особенности интересно как обобщающее: „Постоянно занимаюсь чтеніемъ Гегелевой исторіи философіи и статьей".

раньше сложившихся тенденций Герцена, и в духе младогегельянцев, с которыми Герцен обнаружил солидарность. На это последнее Герцен прямо указывает: „Что касается до главныхъ основаній, они не мои: они принадлежатъ современному воззрѣнію на науку и тѣмъ сильнымъ органамъ, которыми оно оглашается“ (IV, 29) Никаких кроме этого специфических и тем более индивидуальных влияний в изложении Герцена мне, по крайней мере, не удалось заметить. Стоит только сравнить первое *Письмо о природѣ* (Эмпирія и идеализмъ) Герцена с *Введеніем* в *Философію природы* (Энцикл. ч. II) Гегеля, в особенности с первым его отделом (до § 247), чтобы убедиться в том, что здесь мы имеем не только источник влияния, но и самое содержание мыслей, выраженных в названном Письме, и заключающих в себе руководящие принципы всего изложения. *Дневник* дает указания, что Герцен приступил к изучению второй части Энциклопедии в средине апреля 44 г. Это изучение сопровождается прямо восторженными замечаниями Герцена о Гегеле .Так 14 апр.. „Читалъ Гегелеву философію природы... Вездѣ гигантъ: многое едва набросано, очеркнуто, о ширина ни объемъ колоссаленъ. — — — Разсудочная истина формально, до оконченности ясна, но плоска, и истиннаго примиренія въ ней нѣтъ, спекулятивная, повидимому, смутна, но она глубока“. (III, 323; стр. 324; 329“:... геніальныя мысли, заставляющія трепетать, поразительныя простотою, поэзіей и глубиной, разсѣяны всюду“); 27 июля он пишетв письме к Е. Ф. Коршу“, „...я почти до конца перечиталъ 1 часть „Энциклопедіи“ Гегеля. Чортъ знаетъ, что за мощный геній! Перечитывая, всякій разъ убѣждаешься, что прежде узко и бѣдно понималъ. *Все новое филос. движеніе внутри его*“ (III, 398; курсив мой).

Первое указание Герцена на то, что он приступил (в Покровском) к составлению своих статей (4 июля), прямо называет их статьями по *натурфилософии* („писалъ статью для новаго журнала — — — объ натурфилософіи“, III, 335). Работа сама побудила Герцена обратиться и к первой части Энциклопедии 15 июля он выписывает из нее цитату крайне характерную („Кому конечное слишкомъ противно, тотъ не пріидетъ ровно ни къ какой дѣйствительности, но будетъ пребывать въ абстрактномъ и истлѣетъ въ себѣ самомъ“, § 92, Zusatz), а 16-го прямо отмечает „По поводу статьи перечитывалъ первую часть Гегелевой Энциклопедіи“ (III, 337). Приведу кстати и изложение этой записи, содержащее оценку Энциклопедии: „всякій разъ подобное перечитываніе открываетъ цѣлую безконечность новаго, поправляетъ, дополняетъ, уясняетъ и самымъ убѣдительнымъ образомъ показываетъ невѣденіе или неполноту знанія. Что сдѣлала наука съ обнародованія Гегелемъ его философіи? а она была обработана въ 1818 году, т. е. 25 летъ тому назад. Только научились его понимать и кое въ чемъ поправили языкъ его, привыкнувшій слишкомъ къ школьной глоссологіи и, несмотря на мощь своего генія, къ представленіямъ,—болѣе ни шагу“(III, 337—338). 20-го июля он записывает „кончилъ первое письмо объ естествовѣдѣніи“ (III, 338). Наконец, оценка Герценом Эциклопедии Гегеля недвусмысленно высказана им и в самих статьях его (ср. в особ. IV, 26 сл.; 182).—

Итак, в целом какое бы происхожденіе ни имела легенда о фейербахизме Герцена, и как бы прочно ни укрепилась она в нашей исторіи литературы, достаточных основаній она за собою не имеет. Какіе же аргументы приводятся сторонниками этой легенды в пользу ее?

Н. Н. Страхов в статье „Фейербахъ“ („Эпоха“ 1864, VI;—*Философскіе очерки*. Спб. 1895, стр. 51) писал: „Мы знаемъ только *одного* писателя, который, намъ кажется, вѣрно понялъ и почти всегда вѣрно слѣдуетъ Фейербаху (Герцена)“. В статье „Герценъ“ (*Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ*. Кн. 1. Спб. 1887) Страхов пробует аргументировать: „Для матеріалиста, просто ставившаго человѣка въ одинъ разрядъ съ вещественными предметами, эта мысль [о гибели природы и человечества от простой случайности—ср. выше о „свирѣпой имманенціи“] не могла быть такъ страшна, какъ для фейербахиста, полагавшаго, что въ человѣкѣ природа сознаетъ сама себя, что вся цѣль, весь смыслъ природы заключается въ человѣческой дѣятельности“ (стр. 80). Но в такой безцветной формулировке остается неясным, что же специфично для фейербахизма? Такая формула сама по себе обща до бессмыслицы: под нее можно так же подвести фейербахизм, как и, напр., самое наивное убеждение в атропоцентрической телеологии. Истинный смысл затронутого здесь вопроса, по крайней мере, как он был предметом спора между Герценом и Хомяковым, был разъяснен *выше*, и как мы видели, он покоится всецело на „имманенціи“ гегелевской, и никак не был связан с Фейербахом. Далее (стр. 81—82) Страхов приводит два отрывка из первой статьи о *Дилетантизме* и из статьи о *Буддизме въ наукѣ*. Оба доказывают, как того, может быть, и хочет Страхов, серьезное и глубокое отношение Герцена к философии, но не доказывают его фейербахизма. О первом отрывке и говорить не приходится, потому что он взят именно из той статьи о *Дилетантизме*, к которой не относится указание на Фейербаха, сделанное Герценом в *Былом и Думах*. Что касается второго отрывка, то одно его сходство с первым уже ослабляет его значение, как доказательства фейербахизма Герцена. Но кроме того не трудно видеть, что не случайно и не формально Герцен вспоминает здесь *Феноменологию духа*: весь этот отрывок, как и его контекст, и по тону и по содержанию написан в духе Гегелевой Феноменологии, и в особенности *Предисловия* к ней. Еще дальше (стр. 87) Страхов сопоставляет мысль Герцена, что „надобно такъ усвоить себѣ книгу, чтобы выйти изъ нея“ с заявлением Фейербаха, что выпуская книгу в свет, он с нею „прощался навсегда“. Это сопоставление сделано и не кстати (у Герцена тут—*положительная* идея диалектики) и также не имеет значения аргумента, ибо названное заявление Фейербаха было сделано лишь в 1846 г. Это сопоставление не может служить даже в пользу того несомненного факта, что Герцен принимал Гегеля и шел от него в *общем* духе *своего* времени. Наконец, Страхов устанавливает еще такое положение (стр. 92): „Не было мѣры и границъ тѣмъ мечтамъ обновленія и прогресса, которыя были возбуждены въ Герценѣ его философскими взглядами, то есть въ сущности фейербахизмомъ. Предполагался прогрессъ самый радикальный, которому во всей исторіи могло найтись только одно подобіе,—

обновленіе міра, совершенное христіанством",—за сим следуют цитата из последних страниц *Буддизма въ наукѣ*. Сравнение с христианством принадлежит не Герцену, а самому Страхову. Общая же мысль этих страниц, как и всей статьи, есть мысль о необходимости выхода из науки в практику жизни, от знания к деянию. Фейербахизма здесь нет, а есть прежняя мысль самого Герцена, подкрепленная в свое время Цешковским, а теперь блестяще и кстати возобновленная Бакуниным, и подкрепленная общим направлением Ежегодников Руге.

Ч. Вѣтринскій в своей биографии Герцена (*Герценъ*. Спб. 1908) повторяет легенду о фейербахизме Герцена. Какие у него соображения?— Опять ссылка на *Былое и Думы* (стр. 101), но затем и попытка непосредственного сопоставления Фейербаха и Герцена. На полутора страничках Фейербах изложен им в выражениях столь общих, туманных и хронологически нерасчлененных, что об этом изложении лучше не говорить. Могут иметь значение для дела только следующие словосочетания: „Истина, дѣйствительность, чувственность, для Фейербаха, а съ нимъ и для Герцена, тожественны. Очевидно только чувственное. Только тамъ, гдѣ начинается чувственность—исчезаетъ всякое сомнѣніе и споръ. Чувства наши—единственные органы познанія. Это казалось столь понятно и просто [кому, о Боже?..], что собственно теорія познанія остается у Фейербаха мало разработанной, а Герцена и вовсе не занимаетъ. Для обоихъ на первомъ планѣ стоитъ религіозная проблема и этика" (стр. 134). В последнем пункте, я думаю, почтенный автор просто ошибается: никогда для Герцена *религиозная проблема* не играла такой роли, как для Фейербаха, только ею и жившего, об этом уже было выше говорено,—и во всяком случае больше есть основания сказать, что „собственно теория познания" *занимает* Герцена в его работах 42-45 гг. сильнее, чем Фейербаха. Остальное в этой цитате таково, что вызывает невольное сомнение в том, понимал ли философское значение своих слов и мыслей Герцена и Фейербаха уважаемый, заслуженный в истории нашей литературы, автор? Отдает ли он себе отчет в том, что Фейербах разумел под „чувственностью"? И если только указать, что это—в первую голову *любовь*, то так ли это *просто и понятно*, что „исчезаетъ всякое сомнѣніе и споръ"? В *Основоположениях философии будущего* Фейербах делал, например, такия разъяснения своего „сенсуализма". „истинное, божественное существо также есть предмет чувств—*чувство есть органъ абсолютнаго*" (§ 39); „не только внешнее, но и *внутреннее*, не только плоть, но и *духъ*, не только вещь, но и Я—предмет чувств.—Все, поэтому, чувственно воспринимаемо, если и не непосредственно, то косвенно, если и не мужицкими, грубыми чувствами, то образованными, если и не глазами анатома или химика, то глазами философа" (§ 41); „Есть только то, *бытие* чего доставляет тебе *радость, небытие*—горе" (§ 33). Таков—Фейербах. С другой стороны, вот—примеры суждений Герцена, относящихся к „вовсе его не занимавшей" теории познания: „Разумъ — — — открываетъ в себе — — — ту животворную монаду, которая своей мощью огибаетъ около себя прямолинейный и безконечный путь безцѣльнаго эмпирическаго развитія и даетъ ему мѣру не внѣ, а внутри себя; тамъ.

и только тамъ, открывается человѣку истина сущаго, и эта истина—онъ самъ, какъ разумъ, какъ развивающееся мышленіе, въ которое со всѣхъ сторонъ втекаютъ эмпирическія свѣдѣнія для того, чтобы найти свое начало и свое послѣднее слово. Этотъ разумъ, эта сущая истина, это развивающееся самопознаніе,—назовите его философіей, логикой, наукой или просто человѣческимъ мышленіемъ, спекулятивной эмпиріей, или какъ хотите [не на этом ли основании Ч. Вѣтринскій называет его „чувственностью“?..],—безпрерывно превращаетъ данное эмпирическое въ ясную, свѣтлую мысль, усвоиваетъ себѣ всѣ сущее, раскрывая идею его. У человѣка для пониманія нѣтъ иныхъ категорій, кромѣ категорій разума;...“ (IV, 18). И это ведь основная мысль Герцена, для доказательства которой задуманы были им *Письма объ изученіи природы*. „Цѣль моихъ писемъ,—говорит он сам,—вовсе не та, чтобъ знакомить васъ съ фактическою частью естественныхъ наукъ,—мнѣ хотѣлось одного. по мѣрѣ возможности показать, что антагонизмъ между философіей и естествовѣдѣніемъ становится со всякимъ днемъ нелѣпѣе и невозможнѣе; что онъ держится на взаимномъ непониманіи, что эмпирія такъ же истинна и дѣйствительна, какъ идеализмъ, что спекуляція есть ихъ единство, ихъ соединеніе“ (IV, 105). Очевидно, что под „идеализмом“ здесь нужно подразумевать то, что Гегель в большой Логике разумеет под das Ideelle, т.-е. „*только* идею“, отвлеченное, противоположность которого с эмпирическим, конкретным, воспринимаемым примиряется в спекуляции [1]). В общем всѣ это определение своей задачи у Герцена, повидимому, прямо и подсказано Гегелем. В *Предварительных замечаниях*, вводящих в его *Философию природы*, он говорит „чтобы найти понятие философии природы, мы должны сперва дать понятие о познании природы вообще, и затем раскрыть различие естествоведения от философии природы“. Далее (§ 246) он намечает и само это отношение: „Философия не только должна согласоваться с опытом природы, но возникновение и образование философской науки имеет своею предпосылкою и условием эмпирическую физику“. Подойти к обоснованию этих мыслей через историю философии—оригинальный путь самого Герцена, но что эта история—опять, главным образом, по Гегелю, об этом мы уже говорили.

В заключение, для сравнения и противопоставления, приведу рассуждение Фейербаха, из которого можно видеть *специфическое для него* отношение к „идеализму“ и „эмпиризму“, приводимое рассуждение есть продолжение цитированных выше слов из § 41 (Grundsätze d. Philos. d. Zukunft), и концентрирует в себе *теорию познания* Фейербаха. „Эмпиризм правильно ведет происхождение наших идей от чувств; он только забывает, что важнейший, существеннейший чувственный объект человека есть *сам человек*, что только во взгляде человека в человека зажигается свет сознания и разума. Прав, поэтому, идеализм, когда он *в* человеке ищет происхождения идей,

---

[1]) Передавать это *das Ideelle* по-русски, как иногда делают, словом „идеальное“ значит недостаточно знать и понимать Гегеля.

но он не прав, когда он его хочет вывести из изолированного, для себя сущего существа, фиксируемого как душа человека, словом: из Я без чувственно данного Ты. Лишь из сообщения, лишь из обращения (aus der Konversation) человека с человеком возникают идеи. Не в одиночку, но сам — друг приходят к понятиям, к разуму вообще. Два человека нужны для порождения человека — духовного так же, как и физического: общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истины и всеобщности. Сама достоверность существования других вещей вне меня опосредствована для меня достоверностью существования другого человека вне меня. В том, что я вижу один, я сомневаюсь, лишь то, что видит и другой, достоверно".

Так думал Фейербах. Но совсем противоположное думает тот, кто полагает, что *разум,* как развивающееся *самопознание,* превращает эмпирическое в мысль!...

ОГЛАВЛЕНИЕ.

СТРАН.

Философское мировоззрение Герцена 3

Примечания к статье Философское мировоззрение Герцена 54

Экскурс I. Книга Цешковского: Prolegomena zur Historiosophie 76

Экскурс II. Герцен и Фейербах 81