

## ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ А. И. ГЕРЦЕНА

(К столетию со дня его рождения) <sup>1</sup>.

Всякий знает теперь, что А. И. Герцен был человеком очень широко образованным, и что в круг его умственных интересов входила, между прочим, и философия. Но до сих пор остается невыясненным, как именно развивались его философские взгляды и в каком направлении совершалось их развитие. Я полагаю, что полезно сделать это. Попробую.

## I.

В годы юности А. И. Герцен не занимался философией: его больше привлекала к себе политика. Но, вернувшись в Москву из своей первой ссылки, он убедился, что ему необходимо составить себе основательный запас философских знаний. Это было то—в теоретическом отношении чрезвычайно замечательное—время, когда В. Г. Белинский и его ближайшие единомышленники проповедывали примирение с тогдашней «российской действительностью» на том основании, что «все действительное разумно» <sup>2</sup>. В своем качестве «политика» Герцен не мог не восстать против такого вывода, «и отчаянный бой закипел между нами», говорит он в «Былом и Думах». Но его политические доводы не производили никакого впечатления на

<sup>1</sup> «Совр. Мир», №№ 3 и 4 за 1912 год.

<sup>2</sup> О значении этой эпохи в истории развития взглядов Белинского см. в моей статье: «Белинский и разумная действительность» в сборнике «За двадцать лет». (Перепечатано в сб. его статей «В. Г. Белинский», Гос. Изд., М. 1923 г., стр. 93—155. Прим. ред.)

противников, обеими ногами стоявших на почве гегелевой философии. Поэтому он и нашел нужным запастись философским оружием.

«Середь этой междуусобицы, — продолжал он, — я увидел необходимость *ex ipso fonte bibere* и серьезно занялся Гегелем. Я думаю даже, что человек, не переживший феноменологии Гегеля и противоречий общественной экономии Прудона, не перешедший через этот горн и этот закал, — не полон, не современен».

Заметьте, что здесь у него Прудон поставлен на одну доску с Гегелем. Это как нельзя более характерно для его философских взглядов. Можно сказать, не боясь упрека в преувеличении, что этим сопоставлением указывается тот предел, дальше которого не пошел наш в высшей степени даровитый и чрезвычайно блестящий автор в понимании Гегеля. Даже больше. Мы имеем право прибавить, что если бы Герцену удалось перейти этот предел, то ему, вероятно, не пришлось бы переживать ту тяжелую душевную драму, которая дает себя чувствовать на каждой странице его знаменитой книги: «С того берега». Но чтобы такие утверждения не показались читателю голословными, следует внимательно подвести итог всему тому, что нашел Герцен у Гегеля и что он заимствовал у него.

Обратимся к его дневнику. Здесь мы встречаем, например, такие места: «Читал гегелеву философию природы. («Encyclopedie», II Th.). Везде гигант, многое едва набросано, очеркнуто, но ширина и объем колоссален (т.-е., должно быть, колоссальны? Г. П.). Какой огромный шаг в освобождении от абстрактных сил, в введении в свои рамы категории, величины которой подавляли все земное, и какой перевес качеству concreции. Он освобождает в полном развитии человека от его материального определения, от его теллурической жизни адекватностью его формы понятию (чем беднее его развитие, тем более он зависит от природы). Дух вечен, материя—всегдашняя форма его инобытия. Лишь только форма способна, лишь только она может выразить дух, она и выражает его <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения А. И. Герцена, женеваское издание, т. I, стр. 193.

Или: «Нет ничего смешнее, что до сих пор немцы, а за ними и всякая всячина считает Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком вроде Вольфа<sup>1</sup>, в то время, как каждое из его сочинений проникнуто мощной поэзией, в то время, как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облакает спекулятивнейшие мысли в образы поразительности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия всякой оболочки мысли, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и все видит, куда ни обернул бы взор»<sup>2</sup>.

Такие места показывают, во-первых, что Герцен был как нельзя более далек от того пренебрежительного отношения к Гегелю, которым грешили у нас впоследствии многие и многие более или менее свободомыслящие люди. Но эта сторона дела нам, пожалуй, достаточно известна уже по сделанной выше выписке из «Былого Дум». Полезнее будет остановиться на другой его стороне, т. е. на изложении Герценом основной теоремы гегелевой философии: «Дух вечен, материя — всегдашняя форма его инобытия». Герцен ничем не выражает своего критического отношения и к этой теореме, а он нисколько не стеснялся критиковать даже и «гиганта» Гегеля, когда бывал с ним не согласен. Что же это показывает? То, что еще в апреле 1844 г.<sup>3</sup> Герцен сам стоял на точке зрения гегелева идеализма или, по крайней мере, еще не формулировал даже для самого себя своих сомнений в нем. На такое же заключение толкают нас и следующие его строки, находящиеся очень близко от тех, которые нас теперь интересуют.

«Конечно, Гегель в отношении естествоведения дал более огромную раму, нежели выполнил, но *coup de grâce* естественным наукам в их настоящем положении окончательно нанесен. Признают ли ученые это или нет, все равно, тупое *Vornehmthue-rei des Ignoriren* ничего не значит. Гегель ясно развил требование естественной науки и ясно показал всю жалкую пута-

<sup>1</sup> Собственно говоря, Вольф никогда не был диалектиком, а разве логиком. Логика, в обычном значении этого слова, относится к диалектике, как низшая математика к высшей. Г. П.

<sup>2</sup> Сочинения, т. I, стр. 235.

<sup>3</sup> Изложение гегелева взгляда на природу, как на инобытие духа, относится в «Дневнике» Герцена к 14 апреля названного года.

ницу физики и химии, не отрицая, разумеется, частных заслуг. Им сделан первый опыт понять жизнь природы в ее диалектическом развитии от вещества самоопределяющегося, в планетном отношении, до индивидуализации в известном теле, до субъективности, не вводя никакой агенции, кроме логического движения понятия. Шеллинг предупредил его, но Шеллинг не удовлетворил наукообразности»<sup>1</sup>.

То обстоятельство, что Гегель пытался объяснить диалектическое развитие жизни природы, не прибегая к другой «агенции», кроме логического движения понятия, составляет самую слабую сторону его натурфилософии, которая вполне объясняет большинство остальных промахов, сделанных им в этой области. Теперь это едва ли нуждается в пояснениях, так как теперь даже идеалистически настроенные естествоиспытатели, — таких, к сожалению, и сейчас не мало, — решительно не находят возможным объяснять мировой процесс логическим движением понятия и не видят в таком объяснении ровно ничего «наукообразного». Герцен не только не отмечает этого основного промаха Гегеля, а как будто видит в нем, наоборот, большую научную заслугу. Это могло произойти единственно потому, что сам он оставался и идеалистом, т. е. по той причине, что ему самому ссыла на такую «агенцию», как логическое движение понятия, представлялась удовлетворительным объяснением естественно-исторического процесса. Правда, уже 20 июня того же года он занес в свой дневник строки, содержание которых как будто резко противоречит только что сказанному мною. Они посвящены статье Иордана об отношении всеобщей науки к философии. Статья эта появилась в вигандовом «Трехмесячнике» и, очевидно, произвела на Герцена сильное впечатление. Он называет ее весьма замечательной и так передает ее главную мысль:

«Критика, снявшая религию, стоя на философской почве, должна идти далее и обратиться против самой философии. Философское воззрение есть последнее теологическое воззрение, подчиняющее во всем природу духа, полагающее мышление за *primum*, не уничтожающее, в сущности, противоположности

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 194. Заметка от 19 апреля 1844 г.

мышления и бытия своим тождеством. Дух, мысль—результаты материи и истории. Полагая началом чистое мышление, философия впадает в абстракции, восполняемые невозможностью держаться в них, конкретное представление непрерывно присутствует; нам мучительно и тоскливо в сфере абстракции—и срываемся непрерывно в другую. Философия хочет быть отдельной наукой, наукой мышления»<sup>1</sup>. Затем в дневнике следует немецкий текст, в самом деле заслуживающий величайшего внимания и потому приводимый мною здесь целиком: «И потому (т.-е. потому, что философия хочет быть наукой мышления) она хочет быть в то же самое время наукой мира, так как законы мышления те же, что и мировые законы. Это прежде всего нужно поставить в обратном порядке: мышление есть не что иное, как мир, поскольку он познает самого себя, мышление есть мир, в лице человека становящийся ясным самому себе». После этого Герцен продолжает уже по-русски: «а потому нельзя наукой мышления начинать и из нее выводить природу. Философия—не отдельная наука, на место ее должно быть соединение всех ныне разрозненных наук»<sup>2</sup>.

Если мы предположим, что Герцен вполне согласен с Иорданом<sup>3</sup>, то неизбежно должны будем также признать, что он уже расстался с идеализмом: взгляд Иордана прямо противоположен взгляду Гегеля<sup>4</sup>, и нельзя одновременно признавать, что дух и мысль суть результаты материи и истории, и считать логическое понятие главной «агенцией» мирового процесса. Но, приняв указанное предположение, мы должны будем также допустить, что переход Герцена от одного из этих двух

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 208—209.

<sup>2</sup> Статья Вильгельма Иордана была напечатана в первом томе вигандова «Трехмесячника» («Wigand's Vierteljahrschrift»). Том этот вышел в мае 1844 г., а в июне того же года он был прочитан Герценом. Отсюда видно, как внимательно следил тогда наш автор за философской литературой Германии.

<sup>3</sup> Сочинения, т. I, стр. 209.

<sup>4</sup> Вильгельм Иордан стоял на точке зрения Фейербаха. Некоторые называли его даже вернейшим учеником этого последнего в философии (ср. статью Фр. Шмидта: «Die deutsche Philosophie in ihrer Entwicklung zum Sozialismus» в «Deutsches Bürgerbuch für 1846» (Zweiter Jahrgang), S. 71.

взглядов к другому совершился именно в промежуток времени от 14-го апреля до 20-го июня 1844 г.; если бы он произошел раньше, то осталось бы совершенно непонятным уже знакомое нам сочувственное и чуждое всякой критики отношение нашего автора к основному тезису идеалистической натурфилософии Гегеля. Конечно, это допущение, рассматриваемое само по себе, не заключает в себе ничего невозможного: почему бы Герцену не расстаться с абсолютным идеализмом именно весной 1844 года? Но существуют данные, несогласимые с этим допущением.

## II.

Во-первых, в том же дневнике и после указанного времени продолжают встречаться места, свидетельствующие о большом сочувствии Герцена идеализму. Девятого августа того же года он, излагая—заметьте, по Фейербаху!—учение Лейбница, ставит этому последнему в большую заслугу его близость к «понятию»: «монада есть уже в некотором смысле понятие»<sup>1</sup>. Какое же понятие? То, о котором говорит логика Гегеля. Ясно, что подобная похвала могла выйти только из-под пера такого человека, который сам далеко еще не вышел из-под влияния гегелизма. А вот нечто, пожалуй, еще более убедительное. В конце того же месяца Герцен, читая розенкранцеву биографию Гегеля, отмечает одно место в первоначальном наброске гегелевой натурфилософии и так рассуждает по его поводу: «В тогдашнем опыте философии природы находится замечательное место о строении земного шара; расчленение оного принимает он (т.-е. Гегель. Г. II.) за результат безусловно прошедшего, которого они (т.-е. продукты расчленения земного шара. Г. II.) немым представителем и остались, они теперь равнодушно стоят рядом, потерявши отношение свое, пораженные будто параличом. Мысль чрезвычайно важная; отсюда нельзя ли ждать когда-нибудь отгадки, для чего и как явились вещества планеты простыми телами; что побудило сочетаться в известные горнокаменные породы,

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 223.

не был ли это опыт жить всею планетой так, как растения, опыт жить всей поверхностью?»<sup>1</sup>. Ничего и говорить, что подобные вопросы («загадки») могли возникнуть только в идеалистически настроенной голове.

Во-вторых, знаменитые «Письма об изучении природы», наивно принимаемые некоторыми историками нашей литературы за нечто вроде «реалистического» манифеста Герцена, неоспоримо доказывают, что автор их находился под сильным влиянием идеализма—и именно гегелева идеализма. Конечно, и в них мы находим строки и даже целые страницы, полные «реалистического»,—сохраним пока этот термин,—содержания. Например: «Гегель хотел природу и историю, как прикладную логику, — а не логику, как отвлеченную разумность природы и истории. Вот причина, почему эмпирическая наука осталась так же хладнокровно-глуха к энциклопедии Гегеля, как и к диссертациям Шеллинга»<sup>2</sup>. Здесь мы имеем перед собою тот самый упрек, который много времени спустя делал Гегелю материалист Энгельс. А вот еще: «Без сомнения, Гегель поставил мышление на такой высоте, что нет возможности после него сделать шаг, не оставив совершенно за собой идеализма»<sup>3</sup>. Это звучит тоже совсем реалистично. Не менее «реалистичны» и следующие строки: «Идеализм всегда имел в себе нечто невыносимо-дерзкое: человек, уверившийся в том, что природа—вздор, что все временное не заслуживает его внимания, делается горд, беспощаден в своей односторонности и совершенно недоступен истине. Идеализм высокомерно думал, что ему стоит сказать какую-нибудь презрительную фразу об эмпирии—и она рассеется как прах; вышние природы метафизиков ошиблись» и т. д.<sup>4</sup>. Прочитав это место, всякий скажет: «автор «Писем об изучении природы» был решительным противником идеализма; его точка зрения была противоположна идеалистической». Но это будет ошибка или, как любил выражаться наш автор, не вся истина. И далеко не вся! То, что

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 229.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 72. Курсив в подлиннике.

<sup>3</sup> Там же, стр. 72.

<sup>4</sup> Там же, стр. 41.

сказано в последнем из приведенных отрывков об идеализме, направляется, собственно, против субъективного идеализма. А мы знаем из истории философии, что можно выступить его противником, отнюдь не покидая идеалистической почвы: это достаточно подтверждается примером того же Гегеля и Шеллинга, отвергнувших субъективный идеализм Фихте. Замечание о том, что после Гегеля нет возможности сделать шаг вперед в философии природы, не покидая идеалистической почвы, как будто направляется уже не только против субъективного идеализма, а также и против абсолютно идеалистической философии Гегеля. Однако в «Письмах об изучении природы» это замечание сопровождается следующей знаменательной оговоркой: «Но шаг этот не сделан, и эмпиризм хладнокровно ждет его; зато, если дождется, посмотрите, какая новая жизнь разольется по всем отвлеченным сферам человеческого ведения!»<sup>1</sup> Вы видите: тот шаг, который должен вывести мысль естествоиспытателей из ограниченности эмпиризма, еще не сделан, по мнению Герцена. Это мнение было не верно: в лице Фейербаха западная философия уже покинула тогда идеалистическую почву. Однако, верное или нет, оно, во всяком случае, не могло не определить собою собственную теоретическую задачу автора «писем»: если необходимый для науки шаг еще не был сделан, то Герцен сам должен был попытаться его сделать. И вот тут-то возникает вопрос: удалось ли ему это? Всякий, кто знаком с тогдашним состоянием философии, ответит, что нет, если только даст себе приятный труд внимательно прочитать «Письма об изучении природы».

Герцен идет в них ощупью. Время от времени ему случается поставить ногу на твердую «реалистическую» почву; но чаще всего он ставит ее на ту самую почву идеализма, которую он находит нужным покинуть. И, в конце концов, даже совершенно верные замечания его против идеалистов приобретают уже отмеченный мною гораздо более узкий смысл критических выпадов против сторонников субъективного идеализма. Когда Герценом направляется по адресу Гегеля вполне справедливое

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 72—73.

обвинение во взгляде на природу и на историю как на прикладную логику, тогда представляется несомненным, что наш автор совершенно ясно видит, в чем состоит первородный грех абсолютного идеализма. Но такое представление не выдерживает встречи с рассуждениями вроде следующего: «Органический процесс неминуемо должен развить в животном кровеносную систему, нервную и проч. по родовому, пожалуй, предсуществующему и осуществляющемуся понятию»<sup>1</sup>. Эта мысль, возвращая нас к «понятию», представляет собою шаг не за пределы гегелева идеализма, а, так сказать, в самую его сердцевину. А такими мыслями изобилуют «Письма об изучении природы». Всякий раз, когда их автор принимается за критику материализма, он рассуждает, как убежденный идеалист. Вот несколько примеров.

Критикуя материализм Эпикура, Герцен говорит о «верхнем начале, царящем над физическим многообразием»<sup>2</sup>; ограниченность материалистического воззрения в том, по его словам, и заключается, что оно не признает существования такого начала. Но признать его существование, значит обеими ногами утвердиться на идеалистической почве. Таким образом материалисты грешили, по Герцену, тем, что отвергали идеалистический взгляд на «физическое многообразие», т. е. на материальный мир. Ему и в голову здесь не приходит, что, признав существование «начала, царящего над физическим многообразием», можно, нисколько не изменяя себе, взглянуть на природу как на прикладную логику. Далее. Французских материалистов XVIII в. Герцен упрекает в том, что они не понимали единства бытия и мышления. «У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом,—говорит он;—природа помимо мышления—часть, а не целое; мышление так же естественно, как протяжение, так же степень развития, как механизм, химизм, органика—только высшая. Этой простой мысли не могли понять материалисты; они думали, что природа без человека полна, замкнута и довлеет себе, что человек

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 275.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 171.

какой-то посторонний»<sup>1</sup>. Этот упрек тем более странен, что Герцен, как видно, читал «Système de la nature» Гольбаха и должен был бы помнить, с какой настойчивостью проводится там мысль об единстве бытия и мышления. Ни сам Гольбах и ни один из остальных членов материалистического кружка, выразившего свои взгляды в «Системе природы», никогда не думал смотреть на человека как на что-то постороннее природе и никогда не отрицал, что природа «помимо мышления,—т. е., выражаясь точнее, вообще, помимо так называемых психических явлений,—представляет собою не целое, а только часть». Одно из главных возражений, выдвигавшихся французскими материалистами против спиритуалистов, именно в том и состояло, что нельзя смотреть на «дух», как на особое начало, противостоящее природе и царящее над нею. В глазах материалистов материя отнюдь не была тем мертвым телом, каким объявил ее Декарт. Почему же Герцен приписал им ошибку, которой они никогда не делали? Тут было очевидное недоразумение. Но как же оно возникло?

### III.

Чтобы ответить на этот вопрос, надо вдуматься в следующие слова нашего автора: «Шеллинг застал борьбу разных взглядов на разум и на природу в ее высшем и крайнем выражении, когда, с одной стороны, «не-я» пало под ударами Фихте и власть разума провозгласилась в каких-то бесконечных пространствах холода и пустоты; с другой, французы отрицали все нечувственное и, как черепословы, стремились истолковать мысль бугорками и углублениями, а не бугорки мыслью, и он первый высказал, хотя не вполне, высокое единство, о котором мы говорили» (т. е. единство бытия и мышления. Г. П.)<sup>2</sup>.

С этим полезно сопоставить еще вот какое соображение Герцена: «Крайность реализма выразили энциклопедисты; они так же действительно, так же верно, так же полно представляют свою сторону духа человеческого, как идеалисты свою; и так

<sup>1</sup> Там же, стр. 282.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 284—285.

же, как они, обусловлены временем, после которого и те и другие должны потерять свои исключительные притязания и соединиться в одно стройное понимание истины. К этому примирению, повторяем, стремился Шеллинг и все последователи его; ему-то обширные основания воздвигнул Гегель—остальное доделает время».

Это как нельзя более характерно для тогдашних философских взглядов Герцена. Он справедливо считал важнейшим вопросом философии вопрос об отношении мышления к бытию, субъекта к объекту. Всякую данную философскую систему он оценивал прежде всего применительно к этому вопросу. Иначе, разумеется, и не мог поступать человек, прошедший через школу такого последовательного мониста, такого непримиримого врага всякого дуализма, каким был Гегель. В учении Гегеля, как, впрочем, и в учении Шеллинга, единство мышления и бытия является одновременно основой и венцом всех прочих философских построений. И надо признать, что в этом заключалось огромное преимущество их философии в сравнении, например, с дуалистической философией Канта. Как же, однако, понимали единство бытия и мышления великие монисты Шеллинг и Гегель? Нетрудно догадаться, что они понимали его в идеалистическом смысле: иначе они не были бы идеалистами. Но в том-то и дело, что их понимание было неправильно, как это показал еще Фейербах.

По словам Фейербаха, идеалистическая философия, нашедшая крайнее свое выражение в Шеллинге и Гегеле, устранила противоречие между бытием и мышлением, продолжая оставаться внутри его, т.-е. в сущности совсем не устранила. Это значит вот что: у Гегеля мышление и есть бытие, так как у него в последнем счете нет ничего, кроме мышления; сама природа есть не более, как инобытие духа: чтобы сотворить природу, абсолютная идея противопоставляет себя самой себе. По-Гегелю, «мышление — субъект, бытие — предикат», говорят Фейербах, выражая то же самое тогдашним философским языком. Но, если это правда, если у Гегеля мышление и есть бытие, то нечего и искать единства между мышлением и бытием: оно дано заранее. Выходит, что Гегель не разрешил антиномии между бытием и мышлением, а только устранил один из двух

ее составных элементов: бытие, материю, природу. Фейербах прибавлял,—и опять совершенно справедливо,—что если, по учению Гегеля, природа создается тем, что идея противопоставляет себя самой себе, то это есть лишь перевод на язык спекулятивной философии теологического учения о создании материи духовным существом природы—богом.

Так смотрел Фейербах. А как смотрел Герцен? Он,—мы это видели,—думал, что Шеллинг «первый высказал, хотя и не вполне, высокое единство» бытия и мышления, и что Гегель воздвигнул этому единству «обширные основания». Правда, кое-что в решении вопроса Шеллингом-Гегелем казалось и ему неудовлетворительным. Но это кое-что было в его глазах не очень значительно: он утверждал, что недоделанное великими немецкими идеалистами будет доделано временем<sup>1</sup>. В этом-то и состояла коренная философская ошибка автора «Писем об изучении природы». Герцен говорил в них, что после Гегеля идти вперед, значит выйти из области идеализма, и это было совершенно справедливо. Но, когда он сам пытался сделать такой шаг вперед, он брал за точку исхода предложенное Гегелем идеалистическое решение антиномии между мышлением и бытием. Поэтому его критика идеализма осталась не более как критикой субъективного идеализма, имевшего тогда очень мало значения. Это хорошо видно из того, что говорится им о роли Шеллинга: явившись в самый разгар войны между Фихте, с одной стороны, и «французами» (т.-е. французскими материалистами), с другой, Шеллинг первый, по словам

<sup>1</sup> Несколько ниже Герцен говорит: «Гегель понимал действительное отношение бытия к мышлению; но понимать не значит вполне отречься от старого... Никто из рожденных в плену египетском не вышел в обетованную землю... Гегель своим гением, мощью своей мысли подавлял египетский элемент, и он остался у него больше дурной привычкой; Шеллинг же был подавлен им» (Соч., т. II, стр. 73). Итак, по существу Гегель был прав и только дурно выражался по старой идеалистической привычке. Эту дурную привычку и должно, как видно, устранить время. Другими словами, это значит, что абсолютный идеализм правильно определял отношение мышления к бытию. О Шеллинге Герцен выражается здесь менее одобрительно, но не надо забывать, что Шеллинг уже выступил тогда со своей реакционной «Философией откровения»

Герцена, высказал, хотя и не с полной ясностью, мысль об единстве бытия и мышления. После этого не удивительно, что наш автор продолжал смотреть на материализм глазами великих немецких идеалистов. Он читал «Систему природы», но читал ее, запасшись предварительно ошибочным взглядом на материализм, а потому и нашел в этой книге то, чего в ней не было, и вовсе не обратил должного внимания на то, что в ней было.

Интересно, что Герцен уже знал Фейербаха в то время, когда писал свои «Письма об изучении природы»: его познакомил с этим мыслителем Огарев, навестивший его в новгородской ссылке и захвативший с собою знаменитую книгу: «Das Wesen des Christentums». Книга эта привела в восторг новгородского ссыльного. «Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости,—говорит он.—Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказание, мы—свободные люди, а не рабы Ксанора, не нужно нам облекать истину в мифы»<sup>1</sup>. Однако, увлекшись Фейербахом, Герцен еще далеко не усвоил себе, как мы видели, его отрицательного взгляда на гегелево учение об единстве мышления и бытия. А потому он остался несравненно более близким к идеализму, нежели к Фейербаху; лишь по временам, лишь в некоторых страницах «Дневника» и «Писем об изучении природы», лишь в тех случаях, когда он сочувственно цитирует такие статьи, в которых мысль и дух объявляются результатами материи и истории, прорывается у него взгляд, родственный материалистическому взгляду Фейербаха. Но это только исключения, подтверждающие собою общее правило. А общее правило то, что Герцен продолжает держаться идеализма.

Впрочем, тут надо сделать довольно длинную оговорку. Сущность материалистического взгляда Фейербаха сводится к той,—прекрасно знакомой всем марксистам,—мысли, что бытие определяется мышлением, а мышление—бытием. Бытие определяется самим собою; оно имеет основу в самом себе. Поэтому Фейербах в противоположность Гегелю утверждал, что бытие есть предмет, а мышление—свойство предмета<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения, т. VII, стр. 133.

<sup>2</sup> На тогдашнем философском языке это звучало так: «бытие—субъект, мышление—предикат».

Мыслит не отвлеченное существо, не то «я», которым занимается идеалистическая философия. Думает мое тело; мое тело и есть мое «я». Но это «я» есть «я» только для меня; для другого—оно не «я», а «ты». Таким образом ошибаются идеалисты, принимая за точку исхода «я». Точкой исхода должно быть одновременно «я» и «ты». Это представляется парадоксом: кажется, будто Фейербах требует принятия за точку исхода двух точек. Но это только так кажется: на самом деле Фейербах принимает за точку исхода одно положение, гласящее, что «я» есть не только субъект, но в то же время и объект (субъект для себя; объект для другого). Это и есть материалистическое учение об единстве мышления и бытия, субъекта и объекта, духа и материи. «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувствительный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный, говорит Фейербах.

Вдумайтесь в это, и вы непременно согласитесь с Фейербахом. А согласившись с ним, вы сами увидите, до какой степени слабы те идеалистические возражения, с которыми выступал Герцен в «Письмах об изучении природы». Он утверждал, что материализм отрицает все «нечувственное». Но вы сами слышали сейчас от Фейербаха, что «нечувственное» есть лишь другая сторона «чувственного», и что устранять один из элементов антиномии между бытием и мышлением значит не решать ее, а уклоняться от ее решения. Герцен принял здоровую голову за больную, а больную за здоровую. Это было большое недоразумение, на которое опиралась значительная часть его критики материализма. Он рассуждал так: «Разумеется, что опыт возбуждает сознание, но также разумеется, что возбужденное сознание вовсе не им произведено, что опыт—одно условие, толчок, такой толчок, который никак не может отвечать за последствия, потому что они не в его власти, потому что сознание не *tabula rasa*, а *actus purus*, деятельность не внешняя предмету, а совсем напротив—внутреннейшая внутренность его, так как, вообще, мысль и предмет составляют не два разных предмета, а два момента чего-то единого»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 277.

В этих последних словах, направленных не против материализма, а против философского дуализма, виден монист. Но та мысль, что опыт служит сознанию таким толчком, который не отвечает за свои последствия, так как сознание есть *actus purus*, а не *tabula rasa*, еще раз обнаруживает идеалистическую природу того монизма, которого держался Герцен, когда писал «Письма об изучении природы».

Если опыт не отвечает за свои собственные последствия, то это значит, что человеческий рассудок предписывает природе ее законы, как учил некогда Кант. Но и этот взгляд опровергнут тем же Фейербахом.

«Книга природы,—превосходно говорил он,—вовсе не есть дикий хаос беспорядочно набросанных одна на другую букв, хаос, в который рассудок впервые вносил бы взаимную связь и порядок, субъективно и произвольно сочетая буквы в осмысленные предложения. Нет, рассудок различает и сочетает вещи на основании признаков, данных ему внешними чувствами; мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что связано в ней; мы подчиняем вещи одну другой, как основу и следствие, как причину и действие, потому что таково их фактическое, чувственное, действительное, предметное взаимоотношение»<sup>1</sup>.

Только при таком взгляде на вопрос об отношении бытия к мышлению получают смысл те строки сочувственно цитируемой Герценом статьи Иордана, где говорится, что «дух, мысль—результаты материи и истории», и что мышление вообще есть не что иное, как «мир, поскольку он познает самого себя» (см. выше)<sup>2</sup>. Принимая мышление за *actus purus*, определяющий собою «последствия опыта», Герцен должен был бы объявить эти строки бессмысленными.

<sup>1</sup> Сочинения Фейербаха, т. II, стр. 322—323. Энгельс очень остроумно замечал впоследствии, что если наш рассудок произвольно отнесет к разряду млекопитающих платяную щетку, то от этого у нее не вырастут молочные железы.

<sup>2</sup> Иордан, как видно, держался фейербахова решения названного вопроса: он говорил, что, полагая мышление за *prius*, философия не уничтожает противоположности мышления и бытия.

То замечание Герцена, что не опыт «производит» сознание, равносильно, если я не ошибаюсь, тому соображению, что движение, к которому сводится в последнем счете всякий опыт, не переходит в мысль, или, иначе, что мысль не есть движение вещества. На этом едва ли нужно останавливаться после всего сказанного выше. Разумеется, мысль не есть материальный акт, если она есть другая сторона такого акта. Только не уяснив себе материалистического учения, можно понимать его в смысле отождествления движения с мыслью. В глазах последовательных материалистов это было бы равнозначительно тому отождествлению мышления и бытия, которое становится ими в вину идеализму. Их единство бытия и мышления вовсе не есть тождество<sup>1</sup>.

Герцен выдвигает против материализма еще и такие доводы, которые не имеют прямого отношения к только что рассмотренному вопросу. Я разберу их потом. Тогда читатель согласится, надеюсь, что и эти доводы,—иногда весьма неожиданные,—основываются на недоразумении.

#### IV.

Мне скажут, пожалуй, что, критикуя материализм, наш автор имел в виду вовсе не учение Фейербаха, а материализм прежнего времени, до французского материализма XVIII в. включительно, и что нынешние историки философии даже не признают Фейербаха материалистом. На это я отвечу, что Герцен считал свои возражения против материализма прежнего времени неопровержимыми для всякого вообще материализма, и что, к тому же, в интересующей нас здесь области теоретическая позиция прежнего материализма,—начиная, по крайней мере, с Гоббса,—ничем сущест-

<sup>1</sup> Поэтому же неосновательно и то мнение,—заимствованное Герценом у Гегеля,—что мышление есть «так же степень развития, как механизм, химизм, органика» (см. выше). Мышление вовсе не есть надорганическое явление: оно есть функция организма, стоящего на известной высоте развития.

ны м не отличается от позиции Фейербаха. Отсюда видно, как следует относиться к толкам о том, что Фейербах вовсе не был материалистом. Они основаны не на том, что было, а на том, что должно было быть, по мнению некоторых идеологов буржуазии, сделавшейся на старости лет весьма консервативной, чопорной и богомольной. Эти идеологи держатся удобного для них, но смешного и жалкого правила не признавать материалистом ни одного серьезного мыслителя, каково бы ни было его учение. Когда-то, споря со мною в «Neue Zeit», Конрад Шмидт отказался признать материалистами даже Ламеттри, Гольбаха и Гельвеция. Поводу таких возражений можно заметить только то, что человек обязан «знать меру» даже и тогда, когда почему-нибудь намеревается поставить себя в смешное положение.

Считая излишним повторять здесь сказанное мною в разных других местах о материализме Фейербаха, напомним читателю только следующий факт.

Когда вышла книга Молешотта: «Lehre der Nahrungsmittel»<sup>1</sup>, Фейербах не только радостно приветствовал ее, но объявил, что в ней решаются труднейшие вопросы философии, и что она заключает в себе истинные «основы философии будущего»<sup>2</sup>. Может быть и Молешотта напрасно причисляют к материалистам?

Нет, зачем говорить пустое! Энгельс был совершенно прав, замечая: «Ход развития Фейербаха есть превращение гегельянца... в материалиста»<sup>3</sup>. Но всякое развитие имеет свои фазы. Сам Фейербах признавал впоследствии, что точка зрения его книги: «Сущность христианства» не была его окончательной точкой зрения и до известной степени гре-

<sup>1</sup> Переведенная по-русски под названием: «Учение о пище», она сыграла также некоторую роль в истории нашего умственного развития.

<sup>2</sup> Так называлось одно из главнейших философских произведений Фейербаха. См. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, dargestellt von Karl Grün», том II, стр. 81.

<sup>3</sup> Материалистом считали его и наши славянофилы, напр., Хомяков.

шила идеализмом<sup>1</sup>. Герцен тоже развивался в направлении от гегельянства к материализму. Но его «Письма об изучении природы» несравненно дальше от последовательного материалистического учения, нежели фейербахова «Сущность христианства». Если бы меня спросили, какой именно фазе развития Фейербаха соответствует философский взгляд, выраженный Герценом в «Письмах об изучении природы», у меня явилось бы сильное искушение ответить: той, к которой относится фейербахова статья: «Kritik des Idealismus», посвященная разбору книги Ф. Дорфурта: «Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus» и написанная в 1838 году. В этой статье Фейербах восстает, между прочим, против мысли о том, что мышление есть лишь предикат бытия, т.-е. против той самой мысли, которая впоследствии легла в основу его собственной философии. Я думаю, что автор «Писем об изучении природы» нашел бы совершенно правильными соображения, высказанные Фейербахом в названной статье против этой мысли<sup>2</sup>.

Теперь понятно и то, что Герцен мог, как мы видели, одобрять не подлежащий никакому сомнению крайний идеализм Лейбница, находясь под впечатлением одного из исследований Фейербаха: дело в том, что фейербаховы исследования по истории философии принадлежат до-материалистическому периоду его теоретического развития<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Вероятно, этим ее недостатком объясняется то обстоятельство, что г. А. Луначарский находит возможным противопоставлять теперь высказанный в этой книге взгляд на религию взгляду на нее «Энгельса и Плеханова». Г.г. А. Луначарский и Богданов готовы рукоплескать каждому промаху всякого мыслителя, если этот промах сближает его с идеализмом.

<sup>2</sup> Статья против Дорфурта находится во втором томе полного собрания сочинений Фейербаха, стр. 131—145 (издание 1904 года). Прошу запомнить: я вовсе не говорю, что Фейербах впоследствии во всем согласился с Дорфгуртом. Этого не было. Я только утверждаю, что указанная в тексте мысль, отвергавшаяся им в споре с Дорфгуртом, была всецело признана им со временем. Этого довольно.

<sup>3</sup> См. в его сочинениях (т. II, стр. 406) его собственное признание на этот счет.

Но достойно замечания вот что. Как мы уже видели, по Фейербаху, гегелево решение антиномии между мышлением и бытием представляет собою лишь перевод на философский язык теологического учения о сотворении природы богом. Автор «Писем об изучении природы» решительно восставал против этого учения. Известно, что его дружба с Грановским надорвалась как раз по той причине, что тот никак не хотел расстаться с многовековым теологическим положением. Но восставая против него в одном его виде,—в теологическом одеянии,—Герцен отстаивал (в своих «Письмах»), поскольку он был одет в философский костюм<sup>1</sup>. Это была несомненная непоследовательность, которой чужды были такие люди 60-х годов, как Чернышевский и Добролюбов<sup>2</sup>. Герцен, повидимому, и сам впоследствии отделался от нее. Но, поскольку она дала себя почувствовать в таких значительных его сочинениях, как «Письма об изучении природы», она вряд ли ускользнула от внимания наиболее образованных в философском отношении «шестидесятников». Чернышевский и Добролюбов также были убежденными последователями Фейербаха. Но тот Фейербах, за которым шли они, был Фейербах последней стадии развития, Фейербах, написавший: «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», «Grundsätze der Philosophie der Zukunft»<sup>3</sup>, «Wider den Dualismus von Leib und Seele» и чрезвычайно характерное предисловие к первому полному изданию своих сочинений. Ввиду этого «шестидесятники» могли не без основания полагать, что они лучше знали Фейербаха и были вернее ему,

<sup>1</sup> Многие немецкие читатели и почитатели Фейербаха, восхищаясь его «Сущностью христианства», тоже не давали себе ясного отчета в его основных философских взглядах. Это было замечено еще в сороковых годах прошлого века. Ср. вышеуказанную статью Фр. Шмидта. Deutsches Bürgerbuch, т. II, стр. 65. Не мешает заметить, однако, что от этого недостатка не свободен и сам Фр. Шмидт.

<sup>2</sup> О Чернышевском и его отношении к Фейербаху см. в моей книге: «Н. Г. Чернышевский» и в статье: «Эстетическая теория Чернышевского» в моем сборнике: «За двадцать лет».

<sup>3</sup> «Предварительные тезисы к реформе философии» и «Основное положение философии будущего»—см. Л. Фейербах «Принципы материалистической теории познания»,—изд. «Материалист». М. 1923 г. (Прим. ред.).

нежели передовые люди сороковых годов<sup>1</sup>. Позволительно предположить, что это убеждение обнаружилось в ироническом восклицании, посылаемом Добролюбовым по адресу Берсенева: «вот любопытно бы послушать, что он о Фейербахе-то говорит!». Если это предположение,—которому, вероятно, суждено остаться не более как предположением,—правильно, то «весьма хорошему русскому дворянину» Берсеневу пришлось пострадать здесь не только за себя, а чуть не за целое поколение.

Ниже я укажу на позднейшие произведения Герцена, в которых он как будто совсем разрывал с идеализмом. Теперь же я могу пока ограничиться повторением того, что не может быть и речи о приурочении этого разрыва к весне 1844 года: в ту пору он, как мы видели, еще держался за идеалистическое решение вопроса об отношении мышления к бытию.

У нас так привыкли считать Герцена «реалистом»,—не вкладывая, однако, в термин «реализм» сколько-нибудь определенного теоретического содержания,—что многим может показаться странным сказанное мною об его идеализме. Но этот идеализм есть факт, от которого нельзя отговориться, и который необходимо было отметить в интересах истории русской общественной мысли. Пожалуй, иной читатель огорчится, услышав об идеализме автора «Писем об изучении природы»; такому читателю я расскажу в утешение вот какое происшествие:

В первую свою встречу с Энгельсом, я заговорил с ним, между прочим, о Лассале, которого он, разумеется, очень хорошо знал. Характеризуя его философские взгляды, Энгельс сказал мне: «Представьте себе, что он до конца жизни верил в предсуществование гегелевых категорий (Präexistenz der Hegelschen Kategorien)!». Этому без труда поверит всякий, знакомый, например, с таким сочинением Лассалья, как «System der erworbenen Rechte». В миросозерцании Лассалья были свои слабые стороны. Но дело в том, что в «Письмах

<sup>1</sup> Если судить по «Очеркам гоголевского периода русской литературы», то надо думать, что в таком случае делалось, по крайней мере, одно лестное исключение—для В. Г. Белинского.

об изучении природы» Герцен критикует материализм именно как человек, верящий — по крайней мере, по временам — в *Präexistenz der Hegelschen Kategorien*. Прошу читателя припомнить, что говорит наш автор о «предсуществующем понятии», осуществляющемся в органическом процессе. Еще выразительнее в этом отношении его похвала Гегеля за попытку объяснить диалектический процесс природы, «не вводя никакой другой агенции, кроме логического движения понятия».

## V.

До недавнего времени был очень распространен тот взгляд, что если Белинский увлекался некогда «философским колпаком» Гегеля, то Герцен счастливо избежал этой ошибки молодости и, стоя на «реалистической» точке зрения, никогда не имел к «колпаку» никакого положительного отношения. Мы видим теперь, до какой степени это ошибочно. Герцену тоже суждено было долго носить «философский колпак» Гегеля. И архи-нелепо сожалеть об этом, так как это было для него не бедой, а огромным счастьем. Наш блестящий автор остался бы, по его собственному выражению, «не полон, не современен», если бы не попал в «закаляющий горн» гегелевой логики. В обычном представлении о ходе его умственного развития справедливо только то, что философия Гегеля никогда не приводила его, — в противоположность с Белинским, — к примирению с российской действительностью. Это различие произошло преимущественно по двум причинам: во-первых, по обстоятельствам времени; во-вторых, потому что склад ума Герцена не был похож на склад ума Белинского.

Герцен, в юности принадлежавший к «политикам», начал знакомиться с философией Гегеля несколькими годами позже, нежели Белинский. Это было очень важно в такое время, когда каждый новый год приносил с собою много новых побед левому крылу гегелевой школы и много новых поражений ее правому крылу. Эти победы и эти поражения не оставались неизвестными в России. Сам Герцен весьма образно свидетельствует о том, как внимательно следили в Москве за немецкой философской литературой. «Все ничтожнейшие брошюры, выходившие в Берлине и других губер-

ских и уездных городах немецкой философии, где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней»<sup>1</sup>. Он шутиливо прибавляет, что все Вердены, Маргейнеке, Михелеты, Отто, Ватке, Шаллеры, Розенкранцы и даже сам Арнольд Руге расплакались бы от умиления, услышав, «какие побойца и ратования возбудили они в Москве между Маросейкой и Моховой, как их читали и как их покупали»<sup>2</sup>. Но читали и покупали не только Отто, Маргейнеке и Михелетов, а также и представителей левого крыла. Одного из них, — Арнольда Руге, — называет сам Герцен, к Руге надо прибавить Бруно Бауэра, Штирнера, уже упомянутого выше Йордана и многих других. Из дневника Герцена видно, например, что ему хорошо известно было волнение, вызванное в передовых германских кругах карой, постигшей Бруно Бауэра, у которого за его смелые богословские исследования начальство отняло *licentia docendi*. Не остался неизвестным ему и орган левых гегельянцев: «*Deutsche Jahrbücher*». Об этих последних мы встречаем в «Дневнике» такую заметку: «Ими философия германская выступает из аудитории в жизнь, становится социальна, революционна, получает плоть и, следовательно, прямое действие в мире событий. Тут видны, ясны большие шаги в политическом воспитании, и немцы делаются почти свободны от обвинений, обыкновенно налагаемых на них... Одна из статей оканчивается прямо: «надобно решиться и однажды навсегда — христианство и монархия или философия и республика!». И вот Германия *lancée* (бросилась *Г. П.*) в эмансипацию политическую» и т. д.<sup>3</sup>

Когда получаешь подобные впечатления от истолкователей данной философской системы, невозможно понять ее в смысле примирения с действительностью, — совсем наоборот<sup>4</sup>.

Сочинения, т. VII, стр. 121. Мы видели, как быстро дошел до него самого «Трехмесячник» Виганда.

<sup>2</sup> Там же, стр. 122. Курсив в подлиннике.

<sup>3</sup> Сочинения, т. I, стр. 30—31. «Трехмесячник» Отто Виганда тоже был органом левого крыла гегелевой школы.

<sup>4</sup> Тогдашняя передовая немецкая интеллигенция, — по крайней мере, в лице так назыв. истинных (или философских) социалистов. —

Учение Гегеля было подробно и последовательно разработанной системой абсолютного идеализма. Абсолютный идеализм выдавал себя за философское откровение абсолютной истины. А так как, по Гегелю, истина познается людьми лишь после того, как она воплощается в жизнь («сова Минервы вылетает лишь в сумерках»), то мыслитель, считавший себя обладателем целой системы абсолютной истины, непременно должен был считать современные ему общественно-политические учреждения весьма близкими к совершенству. «Абсолютные» претензии Гегеля подсказывали ему консервативные выводы. И кто мирился с этими претензиями, тому приходилось принимать и эти выводы. Так делал в течение некоторого времени Белинский. Но в учении Гегеля была еще другая сторона — с т о р о н а д и а л е к т и к и. Диалектический взгляд на мир, превосходно высказавшийся еще в словах Гераклита Темного: «все течет, все изменяется», исключает всякий консерватизм и заранее мирится с поступательным движением общества, разумеется, поскольку не изменяет себе. Борьба левых гегельянцев с правыми означала собою восстание людей, ценявших в учении Гегеля преимущественно его диалектическую сторону, против людей, склонявшихся к философскому абсолютизму. Герцен ясно сознавал это. Он писал: «Подвиг Гегеля в том и состоит, что он науку воплотил в методу, что стоит понять его методу, чтобы почти вовсе забыть его личность»<sup>1</sup>. В статье: «Буддизм в науке» он едко насмехается над формалистами, которым «удивительно, о чем люди хлопочут, когда все объяснено, создано, и человечество достигло абсолютной<sup>2</sup> формы

справляясь с «разумностью действительности» довольно своеобразно. У Гегеля слова: «все действительное разумно» дополнялись словами: «все разумное действительно». Немецкие социалисты «истинного» направления говорили: так как наши стремления разумны, то они непременно будут действительны, т.е. осуществляться. Таким образом у них учение Гегеля приводило к примирению не с действительностью, а с утопизмом. Впрочем, нет указания на то, что Герцен был знаком с этим социализмом до поездки за границу.

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 159.

<sup>2</sup> Курсив в подлиннике.

бытия, — что доказано ясно тем, что современная философия есть абсолютная философия, а наука всегда является тождественной эпохе, но как ее результат, т.е. по совершении в бытии. Для них такое доказательство неопровержимо»<sup>1</sup>. Опасаясь, что читатель усомнится в существовании подобных «формалистов», он ссылается на забытого теперь гегельянца Байергоффера, написавшего «абсолютную» книгу: «Die Idee und Geschichte der Philosophie». Он нисколько не скрывает своего глубокого сочувствия сторонникам диалектического миропонимания.

По его словам, они вернее Гегелю, нежели он сам; они «из его начал смело идут против его непоследовательности — с твердым сознанием, что идут за него, а не против него»<sup>2</sup>. Сам Гегель выходит в его обрисовке философом, понявшим глубоко революционный характер своего диалектического идеализма, не убоявшимся его. У него выходит, что этим страхом, который испытывал Гегель перед революционным характером своей собственной философии, объясняется даже тот общеизвестный факт, что Гегель писал из рук вон тяжело.

«Гегель, несмотря на всю мощь и величие своего гения, был тоже человек; он испытал панический страх просто выговориться в эпоху, выражавшуюся ломаным языком, так как боялся итти до последнего следствия своих начал; у него недостало геройства последовательности, самоотвержения в принятии истины во всю ширину ее и чего бы она ни стоила. Величайшие люди останавливались перед очевидным результатом своих начал; иные, испугавшись, шли вспять и вместо того, чтобы искать ясности, затемняли себя. Гегель видел, что многим из общепринятого надобно пожертвовать; ему жаль было разить; но, с другой стороны, он не мог не высказать того, что был призван высказать»<sup>3</sup>. Отсюда — невероятно тяжелый язык Гегеля.

Подобный же взгляд на Гегеля встречаем мы в «Былом и Думах». Там сказано: «Гегель во время своего профессората в Берлине — долею от старости, а вдвое от довольства местом

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 373.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 159.

<sup>3</sup> Сочинения, т. I, стр. 349 — 350.

и почетом — намеренно взвинтил свою философию над земным уровнем и держался в среде, где все современные интересы и страсти становятся довольно безразличны, как здания и села с воздушного шара; он не любил зацепляться за эти проклятые практические вопросы, с которыми трудно ладить, и на которые надобно отвечать положительно»<sup>1</sup>.

Это мнение о «намеренном взвинчивании» Гегелем своей философии над земным уровнем не выдерживает критики. Его ошибочность доказана всем последующим развитием передовой мысли Запада. На самом деле революционное содержание гегелевой философии не было понято во всей полноте и во всех своих возможных выводах не только самим Гегелем, но даже и левыми гегельянцами. Такое понимание встречается только у Маркса и Энгельса, которые, пройдя школу Гегеля школу Фейербаха, поставили диалектику «на ноги», т. е. превратили ее из идеалистической, какой она оставалась у Гегеля и у левых гегельянцев, включительно до Бруно Бауэра, в материалистическую. Но, как бы там ни было, достойно внимания то, что Герцен и в этом случае был очень близок к левым гегельянцам Германии. В известной книге Бруно Бауэра: «Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antechristen» великий немецкий идеалист тоже изображается как человек, ясно сознающий те революционные «следствия», которые вытекают из его «начал». Не менее достойно внимания и то, что Бруно Бауэр, изображая Гегеля крайним революционером в области мысли, сам оставался идеалистом. Материалист Фейербах даже полемизировал с ним вследствие этого в своих «Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie».

## VI.

Выше я заметил, что ношение «философского колпака» Гегеля было не бедой, а большим счастьем для Герцена, так как оно закалило его ум. Если бы теперь возможно было какое-нибудь сомнение на этот счет, то я мог бы указать на те же «Письма об изучении природы». Я обнаружил основную

<sup>1</sup> Сочинения, т. VII, стр. 124 — 125.

теоретическую ошибку их автора. Ошибку эту, повидимому, с полным правом могут отнести на счет Гегеля: она заключалась в том, что Герцен плохо понял материалистическое учение об единстве мышления и бытия. Но дело тут было, собственно, в идеализме, а не в том особенном виде, который был придан идеализму Гегелем. И когда я говорю, что влияние Гегеля закалило ум Герцена, то я имею в виду не идеалистическую, а диалектическую сторону его философии. Насколько благоприятно было влияние на Герцена этой стороны, легко поймет всякий, кто доставит себе удовольствие перечитать «Письма об изучении природы». Письма эти, несмотря на указанную выше слабую их сторону, должны быть признаны очень большой теоретической и литературной заслугой Герцена. Подумайте только! Наш автор стремился в них проложить путь для сближения философии с естествознанием в то самое время, когда, например, Ю. Ф. Самарин хлопотал, — подобно тому, как хлопочет теперь, скажем, г. Базаров, — о соединении философии с религией<sup>1</sup>. Весьма понятно, что для сближения философии Гегеля с религией нужно было сосредоточивать свое внимание, главным образом, на «абсолютной» стороне гегелизма, и не менее понятно, что для сближения философии с естествознанием нужно было опираться преимущественно на диалектику. В «Письмах об изучении природы» есть поистине блестящие страницы, излагающие диалектический взгляд на мировой процесс. Я не имею никакой возможности воспроизводить здесь эти страницы: их слишком много; но я не могу устоять перед искушением выписать из них некоторые наиболее характерные отрывки.

«Бытие, — говорит Герцен, сочувственно излагая Гераклита, — живо движением; с одной стороны, жизнь есть не что

<sup>1</sup> Проповедуя сближение естествознания с философией, Герцен иногда говорил почти буквально то самое, что Фейербах (см., например, что сказано об этом предмете у Фейербаха в его «Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie». Сочин., т. II, стр. 244). (Л. Фейербах «Принципы материалистической теории познания», стр. 102.) Однако и этой мысли Герцен придает, в общем, идеалистический оттенок, а у Фейербаха она материалистична.

иное, как движение непрерывное, не останавливающееся, деятельная борьба и, если хотите, деятельное примирение бытия с небытием, и чем упорнее, злее эта борьба, тем ближе они друг к другу, тем выше жизнь, развиваемая ими; борьба эта вечно у конца и вечно у начала, — непрерывное взаимодействие, из которого они выйти не могут<sup>1</sup>.

Не подумайте, что Герцен ограничивается повторением и некоторым расширением общей мысли «темного» эфесского философа о том, что «все течет, все изменяется». Нет, он умеет пользоваться этой общей мыслью, применять ее к отдельным явлениям природы. Вот его замечания об организме.

«Животный организм представляет постоянную борьбу с смертью, которая всякий раз восторгается; но торжество это опять в пользу определенного бытия, а не небытия. Многоначальные ткани, из которых составлено живое тело, беспреданно разлагаются на двуначальные (т.е. на неорудные, минеральные) и беспреданно вновь образуются; голод возобновляет требования свои, потому что непрерывно утрачивается материал; дыхание поддерживает жизнь и сжигает организм; организм непрерывно вырабатывает сжигаемое. Не кормите животного—у него кровь и мозг стоят... Чем более развита жизнь, чем в высшую сферу перешла она, тем отчаяннее борьба бытия и небытия, тем ближе они друг к другу»<sup>2</sup>.

А вот еще: «Большинство нашего времени (я разумею сознающих себя грамотеями) так отвыкло или так не привыкло к определениям мысли, что оно, только бессознательно употребляя их, не возмущается. Нас не удивляет, например, что человек в физиологическом отношении неделимое, целость, атом, а в анатомическом—многочисленная куча самых разнообразных частей; что тело наше—вместе и наше я и наше другое; никого не удивляет процесс возникновения, непрерывно совершающийся около нас, эта глухая борьба бытия с небытием, без которой было бы одно безразличие; никого не удивляет эта вечность мимолетного, которою мы окружены. Назовите то, что добрые люди видят и чувствуют ежедневно.

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 114.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 114—115.

словами,—они не поймут вас и никогда не узнают в ваших словах близких знакомых»<sup>1</sup>.

Последний отрывок: «Практически мы именно гераклитовски (т.е. диалектически. I'. II.) смотрим на вещи; только во всеобщей сфере мышления не можем понять того, что делаем. Не спокон ли века сознавали люди, что не мертвая косность сущего предмета, не его тождество с собою — полная истина его? Во всем живом, напр., разве мы видим что-нибудь, кроме процесса вечного преобразования, живущего, повидимому, в одной перемене? Кости — самое твердое бытие организма, а мы их даже живыми не считаем»<sup>2</sup>.

Под впечатлением всех этих отрывков легко можно подумать, что они написаны не в начале 40-х г.г., а во второй половине 70-х, и притом не Герценом, а Энгельсом<sup>3</sup>. До такой степени мысли первого похожи на мысли второго. А это поразительное сходство показывает, что ум Герцена работал в том самом направлении, в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса. Недаром Герцен проходил ту же школу Гегеля, через которую прошли почти одновременно с ним основатели научного социализма. Разница лишь в том,—и это, конечно, весьма существенная разница,—что диалектика Герцена оставалась идеалистической, а диалектика Энгельса-Маркса была уже материалистической. Что я не несправедлив к Герцену, это, кажется, ясно после всего сказанного выше. Однако, на всякий случай, вот еще одно весьма убедительное доказательство.

Изложив с величайшим сочувствием диалектический взгляд Гераклита на вселенную, наш автор считает себя обязанным указать слабую сторону этого взгляда. «Мало того, что он

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 137.

<sup>2</sup> Там же, стр. 117. В январе 1845 г. Герцен с увлечением читает историю химии Дюма и делает по ее поводу следующее интересное замечание: «Без химии нет физиологии, нет, следовательно, и естественных наук. Естественные науки доселе имели чрезвычайно шаткую основу, потому что они занимались одной морфологией, а не тем, что изменяется в ней» (Сочинения, т. I, стр. 264).

См. полемику Энгельса с Дюрингом, выпущенную по-русски под названием: «Философия. Политическая экономия. Социализм (Анти-Дюринг)», стр. 15 и след.

(Гераклит. *Г. II.*) понял природу процессом, он понял ее самодеятельным процессом. Однако из этого движения ничего не исторгается, нет единства, которое ставилось бы временным кружением и обличалось бы результатом его и его началом. Начало движения у Гераклита—роковая, тягостная необходимость, выдерживающая себя в многообразии, неизвестно для чего вытесняющая себя как неотразимая сила, как событие, но не как свободная, сознательная цель. Цели движения вообще Гераклит не дал; его движение конкретнее элеатического бытия, но оно абстрактно; оно громко требует цели постоянного<sup>1</sup>.

Это критическое замечание написано под влиянием Гегеля, как можно убедиться, прочитав страницу, посвященную критике Гераклита в гегелевых «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Но тот факт, что Герцен был в этом случае согласен с Гегелем, обнаруживает идеалистический характер его взгляда на диалектику: только идеалист может говорить о «цели» вечного и мирового движения.

Вопреки своему идеалистическому характеру, диалектическая философия Гегеля благотворно повлияла на Герцена также и в том отношении, что он считал необходимым «освободить» естествознание от «абстрактных сил». Естествознание, действительно, освободилось от них впоследствии, когда возникло и распространилось учение о превращении энергии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 118—119.

Герцен говорит: «Без всякого сомнения, математика ушла несравненно дальше в мышлении против физики; одна теория бесконечно-малых доказывает это» (Сочинения, т. II, стр. 56). В другом месте он подробнее развивает этот взгляд. Он хвалит математику за то, что она рассталась с рассудочным то или другое. Что такое дифференциал? Бесконечно-малая величина; стало быть, или он имеет величину, и в таком случае эта величина конечная, или не имеет никакой величины: в таком случае он нуль. Но Лейбниц и Ньютон постигли шире и приняли сосуществование бытия и небытия, начальное движение возникновения, перелив от ничего к чему-нибудь. Результаты теории бесконечно-малых известны. Далее, математика не испугалась ни отрицательных величин, ни несоизмеримости, ни бесконечно-великого, ни мнимых корней. А разумеется, все это падает в прах перед узеньким рассудочным «то или другое» (Сочинения, т. I, стр. 294—295, примеч.). Это чисто диалектический, заимствованный, к тому же, у Гегеля, взгляд на математику.

Энгельсов «Анти-Дюринг» еще и тем напоминает «Письма об изучении природы», что настойчиво твердит естествоиспытателям, как полезно было бы для них диалектически взглянуть на природу. «К сожалению,—замечает Энгельс,—до сих пор можно по пальцам пересчитать естествоиспытателей, мыслящих диалектически, вследствие этого происходят постоянные противоречия между данными опыта и принятым методом мышления, которыми и объясняется безграничная путаница, господствующая в настоящее время в теоретическом естествознании и приводящая в отчаяние как учителей, так и учеников, как писателей, так и читателей»<sup>1</sup>.

Энгельс повторяет здесь,—разумеется, нимало не подозревая этого,—жалобы, с которыми мы встречаемся чуть не на каждой странице «Писем об изучении природы».

Г.г. натуралисты до сих пор не являют большой склонности к усвоению диалектического взгляда на природу, хотя химические открытия последних лет лишней раз показали, что, как говорил Энгельс, в природе все происходит диалектически. В этом надо винить нынешний идеализм, влиянию которого подвергаются, между прочим, и естествоиспытатели, и который, в противоположность с идеализмом Гегеля, совершенно не умеет обращаться с оружием диалектики.

Герцен упрекал естествоиспытателей еще в том, что они «никак не хотят разобрать отношение знания к предмету, мышления к бытию». Естествоиспытатели, по его словам, «до того боятся систематики учения, что даже материализма не хотят, как учения; им бы хотелось относиться к своему предмету совершенно эмпирически, страдательно, наблюдая его; само собою разумеется, что для мыслящего существа это так же невозможно, как организму принимать пищу не превращая ее»<sup>2</sup>. Это, как говорится, не в бровь, а в глаз. Естествоиспытатели до сих пор не хотят дать себе труд разобрать отношение бытия к мышлению. Поэтому философствующие естествоиспытатели обнаруживают обыкновенно детскую бес-

<sup>1</sup> «Философия. Политич. экономия. Социализм», изд. г. Яковенко, стр. 16. (По новому 3-му исправленному М. Ландау изданию «Моск. Рабочего», — стр. 32.)

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 40.

помощность всякий раз, когда заговаривают об этом важном предмете. Для примера можно указать на Оствальда, учение которого об энергии опирается на чисто идеалистическую гносеологию; на Маха, который воскрешает Берклея, и даже на Геккеля, который иногда вдруг ни с того ни с сего обрушивается на материализм, составляющий единственно-истинное содержание его монистической теории. И все эти естествоиспытатели, невольно грешащие идеализмом, наивно убеждены в том, что их взгляды, как небо от земли, далеки от него. Оно и понятно: когда ученый игнорирует какой-нибудь важный вопрос теории, то он поневоле и без собственного ведома усваивает устарелое, несостоятельное решение этого вопроса. Но что касается Герцена, то он сам неправильно решал антиномию мышления и бытия, следуя Гегелю. Поэтому упрек, посылаемый им естествоиспытателям, совершенно правильный по своему существу, принимал у него смысл обвинения их в том, что они предпочитают крайний эмпиризм абсолютному идеализму. Сформулированное таким образом обвинение это представляется, как видим, не очень страшным.

## VII.

Двадцать шестого октября 1843 года Герцен, под влиянием одного разговора с И. В. Киреевским, внес в свой дневник, между прочим, следующие строки: «История как движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию для них не существует, их взгляд на историю приближается к взгляду скептицизма и материализма с противоположной стороны. Вся жизнь человечества—болезненное, абнормальное явление. В этом есть сумасшедшая консеквенция»<sup>1</sup>.

В «Письмах об изучении природы» он, оспаривая то мнение, что не стоит изучать историю философии, так как она представляет собою собрание противоречащих одна другой философских систем, говорит: «Нет. У кого глаза так слабы, что за наружной формой явления они не могут разглядеть про-

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 140—141.

свечивающее внутреннее содержание, не могут разглядеть за видимым многообразием невидимое единство, тому, что ни говори, история науки будет казаться сбродом мнений разных мудрецов, рассуждающих каждый на свой салтык о разных поучительных и наставительных предметах и имевших скверную привычку непременно противоречить учителю и браниться с предшественниками: это атомизм, материализм в истории; с этой точки зрения, не одно развитие науки, а вся всемирная история кажется делом личных выдумок и странного сплетения случайностей—взгляд антирелигиозный, принадлежавший некоторым из скептиков и недоученной толпе»<sup>1</sup>.

Современному читателю, конечно, странно слышать тот упрек славянофилам, что их взгляд на историю приближается к материалистическому. Подобный упрек невозможен в наше время, которое, в известном смысле, можно назвать временем исторического материализма. Но Герцену этот материализм был совершенно неизвестен, да и, к тому же, он был еще плохо разработан в рассматриваемую здесь эпоху развития нашего автора. Герцен не предчувствовал, что одним из важнейших теоретических приобретений его времени будет обоснование материалистического взгляда на историю. Он полагал, что в «материализме далее Гоббса итти некуда, разве броситься в скептицизм»<sup>2</sup>. На «Левиафана» Гоббса он, разумеется, не мог смотреть как на удовлетворительную попытку объяснить исторический ход общественного развития. Не могли удовлетворить его и взгляды французских материалистов XVIII века. Гольбах говаривал, что историческая судьба данного народа иногда на целые века определяется данным движением данного атома в голове данного тирана. П о д о б н ы й исторический материализм, в самом деле, чрезвычайно близок к полному скептицизму. Он равносилен решительному признанию

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 91.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 292. Кстати. Скептицизм Юма изображается у Герцена как *reductio ad absurdum* материализма. На самом деле он представляет собою шаг назад: возврат от материализма к идеализму. Философия Юма отчасти возродилась в наше время в учении Маха, поскольку можно приписывать Маху какое-нибудь выдержанное философское учение.

невозможности научного объяснения исторического процесса. Герцен прав, говоря, что с этой точки зрения «вся всемирная история кажется делом личных выдумок и странного сплетения случайностей», что она представляет собою «болезненно-аномальное явление». А ему, как ученику Гегеля, хотелось понять историю именно «как движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию». Он писал: «История мышления—продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития. Различие этих историй состоит в том, что природа ничего не помнит, что для нее былого нет, а человек носит в себе все бывшее свое: оттого человек представляет не только себя как частного, но и как родового. История связует природу с логикой: без нее они распадаются»<sup>1</sup>. Это значит, что он стремился и на историю взглянуть с диалектической точки зрения. При этом в своем качестве левого гегельянца он делал диалектику духовным рычагом революционного движения. «Философия Гегеля—алгебра революции», говорил он: «она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя»<sup>2</sup>.

Это сказано чрезвычайно хорошо и ярко. К сожалению, в этом чрезвычайно хорошем и ярком выражении истины заключена лишь одна часть ее. Философия Гегеля есть алгебра революции, потому что она «необыкновенно освобождает человека». Это так. Но о каком освобождении идет здесь речь? Об идеальном освобождении человека. Стало быть, философия Гегеля есть алгебра революции, потому что она необыкновенно содействует выработке революционных идей. Но с точки зрения Гегеля, о методе которого говорит здесь Герцен, идеи далеко не представляют собой главной пружины исторического движения: «сова Минервы вылетает только в сумерки». Мы видели выше, что, говоря о гегелевой натурфилософии, Герцен одобрял великого немецкого идеалиста за его апелляцию к логическому движению понятия, как к единственной «агенции». Гегель и в своей философии истории не переставал

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 82.

<sup>2</sup> Сочинения, т. VII, стр. 128.

апеллировать к логическому движению понятия, как к высшей инстанции. Спрашивается: одобрял ли Герцен такую апелляцию в деле объяснения исторического процесса? На этот вопрос приходится ответить отрицательно. Я согласен, что, отвечая на него отрицательно, необходимо оговориться, но все-таки я не вижу возможности дать положительный ответ.

Необходимая здесь оговорка заключается в следующем. Держась гегелева взгляда на отношение мышления к бытию, т.-е. оставаясь идеалистом в основном вопросе всякой философии, Герцен не мог не высказываться подчас как «абсолютный» идеалист и в своей философии истории. Вот наглядный пример. В «Письмах об изучении природы» он предупреждает читателя: «В сущности, все равно, рассказать ли логический процесс самопознания или исторический. Мы выберем последний. Строгий, светлый, примиренный с собою шаг логики менее сочувствующ с нами»<sup>1</sup>. Под историческим процессом самопознания он понимает здесь историческое развитие философии. У него выходит, стало быть, что все равно, рассказывать ли логический процесс самопознания, т.-е. излагать ли логику, или же описывать и объяснять историческое движение философской мысли. Это неоспоримо, с точки зрения Гегеля, у которого развитие философии, как и всякое другое развитие, определяется, в конце концов, логическим развитием абсолютной идеи. Высказывая эту неоспоримую с точки зрения Гегеля мысль, Герцен выступает правоверным гегельянцем, сторонником абсолютного идеализма. Но нам уже известно, что в другом месте он высказывал недовольство Гегелем за его взгляд на природу и на историю, как на прикладную логику. Значит, Герцен чувствовал несостоятельность того взгляда, в силу которого только и могло быть «все равно» и т. д. И, действительно, в своих исторических рассуждениях он очень редко прибегает к «логическому движению понятия», как наиболее глубокой «агенции»; чаще всего в них обнаруживается тот, очень распространенный также и между левыми гегельянами Германии, взгляд, согласно которому ход исто-

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 83.

рии определяется ходом идейного развития человечества. Этот взгляд и предрасположил Герцена к пониманию диалектики как алгебры революции.

Французские материалисты, исторические взгляды которых пугали Герцена, были в этом случае очень близки к нему. Рассуждения Гольбаха о шальном атоме, способном на долгое время определить ход человеческой истории, являлись крайностью, до которой очень редко доходили французские материалисты. Чаще всего люди этого направления утверждали: «C'est l'opinion, qui gouverne le monde—миром правит мнение». Это тот же исторический идеализм, к которому пришли впоследствии левые гегельянцы, и между ними Герцен. Если мы сравним его с философией истории Гегеля, то увидим, что он отличается гораздо меньшей глубиной. Гегель охотно повторял слова Анаксагора: «Миром правит *νοῦς*» (разум). Но он прибавлял при этом, что разум, есть и в движении небесных светил, однако те не признают этого. Понятие разумности было равносильно у него с понятием законосообразности. И, когда речь заходила у него об историческом движении человечества, он хорошо сознавал, что развитие «мнения» далеко не представляет собою самой глубокой его причины. Это сознание и отражалось у него ссылкой на логическое движение понятия (чтобы повторить здесь то его выражение, которое употребил Герцен). Конечно, сама по себе ссылка эта ничего не объясняла: она только напоминала о неудовлетворительности того объяснения, которое состоит в указании на «мнение». В своей «философии истории» Гегель нередко поступал так: сославшись на движение понятия,—или, что все равно, на развитие абсолютной Идеи,—он, как будто чувствуя бессилие этой бесплотной «агнции», неожиданно обращался к реальным общественным отношениям, ища в них разгадки данного исторического явления. Так, например, по поводу падения древней Греции он высказал много возвышенных соображений о развитии всемирного Духа, а потом вдруг обратился к экономике и объявил, что Лаккедемон пал вследствие неравенства имуществ. Таким образом в его «Философии истории» против его воли получалось нечто прямо противоположное тому, что он любил повторять в своих общих философских рассуждениях.

Он говаривал: идеализм показывает себя как истина материализма. А в его «Философии истории» выходило, что, наоборот, материализм есть истина идеализма, или,—если мы захотим выразиться точнее,—что только материализм кое-что разъясняет там, где идеализм показывает себя простой «словесностью»<sup>1</sup>. Подобные обращения к экономике, довольно частые у Гегеля, вносили материалистический элемент не только в «Философию истории», но также,—что весьма замечательно,—и в его эстетику. Главный недостаток исторических взглядов писателей, собравшихся на левом фланге его школы, а в том числе и Герцена, заключался именно в том, что, сосредоточив свое исключительное внимание на развитии «мнения», писатели эти не заметили колоссальной плодотворности этих материалистических грехопадений Гегеля и выступали в истории чистыми идеалистами. Это было, несомненно, шагом назад в области теории. Но с ним мирились все левые последователи Гегеля, за исключением Маркса и Энгельса<sup>2</sup>. Правда, у наиболее даровитых из них оставалось в глубине их «теоретической совести» более или менее смутное сознание неправомерности такого мира. Мы увидим, как мучило впоследствии Герцена это сознание. Но полной ясности оно и у него никогда не достигло: в этом и состояла пережитая им неподдельная и глубокая теоретическая мука.

<sup>1</sup> См. об этом мою статью: «К 60-летию со дня смерти Гегеля» в моем сборнике: «Критика наших критиков».

Один из самых видных представителей так называемого философского социализма в Германии, Моисе Гесс, находившийся под сильнейшим влиянием Фейербаха, обвинял этого последнего в том, что он стоит на точке зрения абсолютного материализма (См. его статью: «Beachtenswerthe Schriften für die neuesten Bestreibungen» в «Deutschen Bürgerbuch» für 1845, стр. 98). Это чрезвычайно интересно и характерно: философский социализм опирался на материалиста Фейербаха, но отвергал его материализм, поскольку не находил в материализме желанной теоретической опоры для своих утопических стремлений. По этой же причине материализм отвергался у нас субъективистами (Н. Михайловским и другими), а теперь отвергается махистами (Луначарским и Богдановым). Все, отвергавшие материализм по этой причине, находили, что он не оставляет надлежащего места для деятельности личности.

## VIII.

Что Герцен смотрел на развитие «мнения» как на главную пружину исторического развития, это можно доказать очень многими выписками из его дневника, а также из его «Писем об изучении природы» и из статей: «Дилетантизм в науке» и «Буддизм в науке». Ограничусь, по своему обыкновению, несколькими такими, которые представляются мне наиболее убедительными.

О древнем Востоке он говорит: «Восточный человек не понимал своего достоинства: оттого он был или в прахе валяющийся раб, или необузданный деспот»<sup>1</sup>. Вряд ли нужно разъяснять, что только с идеалистической точки зрения незаметна научная неудовлетворительность подобного «оттого».

О германцах он рассуждал так: «Германец с первого появления является с характером несравненно более освобожденным от всего непосредственного, от почвы, от поколения, даже от семьи; личность—вот идея, которую он вносит в мир, и, исчерпав все необъятное содержание своей мысли, он, будто оканчивая свое призвание, как завещание будущему, оставляет *déclaration des droits de l'homme*... В германцах с первого шага ясна идея, которую они вносят в мир»<sup>2</sup>.

Наконец, вот еще более замечательная мысль, сыгравшая не малую роль в истории русского общественного движения. По словам Герцена, «история человечества есть продолжение истории природы»<sup>3</sup>, но «в природе идея существует телесно, бессознательно, подчиненная закону необходимости и влечениям темным, не снятым свободным разумением»<sup>4</sup>, между тем, как в истории начинается сознание; а «где начинается сознание, там начинается нравственная свобода; каждая личность одействоряет по-своему призвание, оставляя печать своей индивидуальности на событиях»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 96.

Сочинения, т. I, стр. 175.

Сочинения, т. I, стр. 380.

<sup>4</sup> Там же, стр. 377.

Там же, стр. 380. Подчеркнуто, в подлиннике.

Если философия Гегеля была, как говорил Герцен, алгеброй революции, то эта мысль Герцена о свободе личностей, действующих в истории «по-своему», может быть названа алгеброй исторического идеализма в его применении к философии практического действия, иначе—алгеброй утопизма. Измените тут терминологию, и вы получите главную мысль «Исторических писем» П. Л. Лаврова, который учил, что история делается критически мыслящими личностями, «по-своему» перерабатывающими культуру. Теоретическая ошибка, лежащая в основе этой алгебраической формулы утопизма, уже знакома нам в другой своей разновидности. Как помнит, может быть, читатель, Герцен, опровергая материалистическую теорию познания, доказывал, что деятельность рассудка есть *actus purus*, что поэтому опыт, возбуждая действие сознания, не определяет собою последствий этого возбуждения. Фейербах опровергал такой взгляд,—разумеется, не Герценом высказанный впервые,—указанием на независимую от человеческого рассудка закономерность явлений природы. Но совершенно такое же указание должно быть сделано и по отношению к истории. Если книга природы отнюдь не есть дикий хаос беспорядочно набросанных одна на другую букв, то ведь и книга общественной жизни не имеет ничего общего с подобным хаосом. Если мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что в ней связано, то ведь и в общественной жизни мы не можем по своему произволу устанавливать взаимную связь событий. Если мы, изучая природу, подчиняем вещи одну другой, как причину и следствие, только потому, что таково их действительное, фактическое соотношение, то ведь единственно поэтому мы имеем право говорить о причинах и последствиях общественных явлений. А раз это так, то всякая данная историческая личность «одействоряет по-своему призвание» лишь в той мере, в какой ее «нравственно свободная работа» опирается на закономерный ход общественного развития и выражает его собою. Герцен хвалил Гегеля за то, что он «освобождает в полном развитии человека от его материального определения», другими словами за то, что, по Гегелю, чем беднее развитие человека, тем более он зависит от природы. Эта похвала занесена в его

дневник 14-го апреля 1844 г., статья же («Буддизм в науке»), в которой говорится о личности, свободно «одействующей призванием», помечена 23-м марта 1843 г., т.-е. окончена более чем за двенадцать месяцев до того. Вполне позволительно думать, что похвала не чужда была связи с разбираемым местом статьи. Вероятно, Герцен потому и одобрил в дневнике мысль Гегеля, что она показалась ему новым подтверждением его собственной мысли об отношении естественной законосообразности к нравственной свободе. Но противопоставления закономерности свободе были вообще не в духе гегелевой философии. Гегель сказал: «Die Freiheit ist dies: Nichts zu wollen, als sich»<sup>1</sup> («свобода состоит в том, чтобы не желать ничего, кроме себя»). И это было поистине гениальное определение; однако оно несколько не исключало закономерности в процессе возникновения желаний. Наоборот, оно непременно предполагало ее, так как и желание не возникает же без причины. К тому же, еще Шеллинг показал, что если бы не существовало необходимости,—т.-е. закономерности,—то невозможна была бы и свобода<sup>2</sup>. Наконец, Герцен как будто упустил здесь из виду, что понятие закономерности не исчерпывается понятием закономерности явления природы, так как есть еще закономерность исторического процесса. Но эта ошибка сделана им—или, может быть, надо сказать: эта неясность мысли была допущена им у себя здесь—именно потому, что исторический идеализм, на почве которого он стоял вместе со всем левым крылом гегелевой школы<sup>3</sup>, сосредоточивал свое внимание на развитии идеи, т.-е. на сознательной деятельности общественного человека, а она представляется свободной деятельностью, не подчиненной закону необходимости. В этой области только научный анализ устраняет ту

<sup>1</sup> Hegel's Werke, 12-er Band, S. 98.

<sup>2</sup> Это едва ли не самая гениальная мысль его.

<sup>3</sup> Я уже заметил выше, что в данном случае я не причисляю сюда Маркса и Энгельса. Да и ошибочно было бы поступать так, потому что их взгляды вышли далеко за пределы левого гегельянства: основатели научного социализма сами нередко противопоставляли себя левым гегельянам.

абстракцию, в силу которой человек сознает себя как причину, не сознавая себя следствием<sup>1</sup>.

Закачивая свою статью: «Буддизм в науке», Герцен говорит: «Августин на развалинах древнего мира возвестил высокую мысль о веси Господней, к построению которой идет человечество, и указал вдали торжественную субботу успокоения. Это было поэтико-религиозное начало философии истории; оно, очевидно, лежало в христианстве, но долго не понимали его; не более как век тому назад человечество подумало и в самом деле стало спрашивать отчета в своей жизни, провидя, что оно не даром идет, и что биография его имеет глубокий и единый всесвязывающий смысл. Этим совершеннолетним вопросом оно указало, что воспитание оканчивается<sup>2</sup>. Наука взялась отвечать на него; едва она высказала ответ, явилась у людей потребность выхода из науки—второй признак совершеннолетия. Но для того, чтобы своими руками растворить двери, наука должна совершить во всей полноте свое призвание; пока хоть одна твердая точка остается непокоренною самопознанием, внешнее будет противодействовать... Из врат храма науки человечество пойдет с гордым и поднятым челом, вдохновенное сознанием: *omnia sua secum portans*—на творческое создание воли Божией»<sup>3</sup>.

Все это в высшей степени характерно для тогдашнего Герцена, и все это вполне согласно с духом исторического идеализма. Я, конечно, не стану поднимать вопрос о том, лежало ли в христианстве какое-нибудь начало философии земной истории: ясно, что, утверждая это, Герцен платил дань тем

<sup>1</sup> Не даром Шеллинг говорил в своем вышеназванном сочинении, что бессознательное и есть необходимость в ее противоположности свободе.

<sup>2</sup> Т.-е. воспитание рода человеческого. Герцен несколько выше приводит в своей статье это выражение Лессинга.

<sup>3</sup> Сочинения, т. I, стр. 382—383. Употребленный здесь Герцен им термин «самопознание» заставляет вспомнить любимое выражение Бруно Бауэра: *Selbstbewusstsein* (самосознание) и едва ли не доказывает лишний раз, что сочинения Бауэра были знакомы Герцену. Отличие Бауэра от Фейербаха в том и состояло, что он оставался идеалистом в то время, как Фейербах перешел на почву материализма. Впрочем, в исторической области сам Фейербах оставался идеалистом.

мистическим увлечениям, которым он поддался во время своей первой ссылки. Но посмотрите, с какой поры начинается, по его мнению, совершеннолетие человечества: как раз с того XVIII в., который с непоколебимым убеждением повторял: «миром правит мнение». Наука выясняет совершеннолетнему человечеству смысл его собственной биографии. Когда все будет ясно с этой стороны, тогда противодействие «внешнего будет побеждено, и человечество гордо примет за устройство царства Божия на земле». Это—исторический идеализм в его самом крайнем выражении: все последующее развитие общества целиком приурочивается здесь к покорению знанием «твердых точек» бессознательности; «план Божьей веси» будет выработан людьми науки. Именно так смотрели просветители XVIII в.; они только выражались немного иначе: та роль, которую схема Герцена отводит н а у к е, принадлежала у них ф и л о с о ф и и. Следует помнить, однако, что под наукой Герцен разумел именно философию,—конечно, не ту, которой увлекался XVIII в., но все-таки философию<sup>1</sup>.

«Твердые точки», подлежащие покорению наукой, это—различные предрассудки, унаследованные человечеством от времени его малолетства и несовершеннолетия. Чем меньше таких «точек», тем легче построить «весь Божию». Просветителям XVIII в. казалось иногда, что освободительная заповедь их философии с гораздо меньшим трудом будет осуществлена в «новых странах», только недавно выступивших на путь европейской цивилизации. Герцен согласен с ними. В дневнике (29 окт. 1844 г.) он потому осуждает заведение у нас майоратов, что этим путем теряют «те выгоды, которые мы имели перед Европой, те выгоды, о которых Бентам писал к императору Александру I, когда он воцарился, что ему легче, нежели какому-нибудь (другому. Г. П.) монарху, дать дельные законы, потому что предрассудки римско-феодалные не мешают»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Прибавлю, что так как на той же идеалистической точке зрения стоял и немецкий философский идеализм 40-х гг., то можно предположить, что, говоря о построении наукой «веси Божьей», Герцен находился не столько под влиянием французских просветителей XVIII века, сколько под влиянием современного ему немецкого утопического социализма.

<sup>2</sup> Сочинения, т. I, стр. 276.

Такой взгляд на наши «выгоды» перед Европой высказывался и раньше Герцена: его защищал еще пессимист Чаадаев, а впоследствии он сохранился у нас до Н. К. Михайловского включительно.

Исторический идеализм, вообще, сильно преувеличивал роль личностей в истории, особенно личностей, располагавших политической властью. Но роль эта должна была принимать, в их представлении, совсем уже беспредельные размеры, когда речь заходила о «новых странах», чуждых «римско-феодалных предрассудков» и потому считавшихся,—как мы только что видели,—более доступными сознательному воздействию со стороны своих властителей. Это мы видим и у Герцена. «Патология и характеристика Екатерины, Павла и Александра—единственный ключ к пониманию русской истории нового времени», говорит он в дневнике (5 марта 1844 г.)<sup>1</sup>. С этим вряд ли согласится теперь даже наименее склонный к историческому материализму русский историк.

## IX.

Как будет построена совершеннолетним и просвещенным человечеством «весь Божию»? В своей статье автор отказывается отвечать на этот вопрос.

«Как именно, принадлежит будущему,—говорит он.—Мы можем предузнавать будущее, потому что мы—посылки, на которых оснуется его силлогизм, только общим, отвлеченным образом»<sup>2</sup>. Но в статье нет даже и «общих, отвлеченных» указаний на то, что, собственно, «предузнавал» он в будущем. «Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении»,—вот все, что решается сказать Герцен. Оно и по-

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 180. Это гораздо более идеалистический взгляд, нежели та мысль Гоголя (в его лекции о средних веках), согласно которой «вся средняя история есть история папы». Под папой Гоголь все-таки понимает не отдельного человека, а целое учреждение.

<sup>2</sup> Там же, стр. 181.

нятно: тогдашняя цензура не отличалась кротостью. В дневнике он выражается несравненно откровеннее, и там мы увидим, что его сочувствие принадлежало социализму. Усердно изучая Гегеля и левых гегельянцев, он с неменьшим усердием следил за социалистической литературой. Его знакомство с ней даже предшествовало знакомству его с литературой философов: он увлекался Сен-Симоном еще в годы своего студенчества. Но в то время, к которому принадлежит дневник (1842—1844 г.г.), он больше читал фурьеристов,—особенно В. Консидерана, Луи Блана и Прудона. В феврале 1843 г. он так формулировал для себя общую задачу будущей социальной реформы: «Общественное управление собственностями и капиталами, артельное житие, организация работ и возмездий (т.е., конечно, вознаграждений за работы. Г. П.) и право собственности, поставленное на иных началах. Не совершенное уничтожение личной собственности, а такая инвестиция обществом, которая государству дает право общих направлений»<sup>1</sup>. Эта программа ближе к сен-симонизму, как он выразился в трудах учеников Сен-Симона; но Герцен тут же замечает, что «фурьеризм, конечно, всех глубже раскрыл вопрос о социализме»<sup>2</sup>. Впрочем, и это вовсе не свидетельствует о безусловном увлечении фурьеризмом. В другом месте дневника мы читаем у него, что, «без всякого сомнения, у сен-симонистов и у фурьеристов высказаны величайшие пророчества, но чего-то недостает»<sup>3</sup>. Фурьеризм вызывает в нем критическое отношение своей «убийственной прозаичностью», а в сен-симонизме ученики погубили, по его словам, учителя. Очевидно, что, говоря это, Герцен имел в виду странности Анфантена и его ближайших единомышленников. Однако моя задача заключается здесь в изложении и критике философских, а не социалистических взглядов Герцена. Поэтому я могу ограничиться тем замечанием, что в сороковых годах Герцен продолжал стоять на точке зрения утопического социализма, и прямо перейти к оценке того влияния, какое имел Гегель на его отношение к социалистической теории.

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 83.

<sup>2</sup> Там же, стр. 83.

<sup>3</sup> Там же, стр. 187. Курсив в подлиннике.

В «Письмах об изучении природы» он делает следующее неожиданное и в то же время весьма замечательное сближение современных ему социалистов с неоплатониками: «У неоплатоников—почти как у нынешних мечтателей-социалистов—пробиваются великие слова: примирение, обновление..., но они остаются отвлеченными... неудопопнятыми... неоплатонизм был для ученых, для немногих»<sup>1</sup>. Вспомним в это сопоставление сначала со стороны той похвалы, которая в нем содержится.

Социалисты,—названные мечтателями, вероятно, для успокоения цензуры,—произносят великие слова: «обновление» и «примирение». Эта похвала социалистам не раз повторяется Герценом и в других местах. Это показывает, что он смотрел на их дело, прежде всего, как на дело примирения. И он был прав в том смысле, что они сами так смотрели на свое дело. Они, как огня, боялись классовой борьбы, и их программы рассчитаны были на водворение мира между различными общественными классами<sup>2</sup>. Одной из причин позднейшего разочарования Герцена в Западной Европе послужило то обстоятельство, что события 1848—1849 г.г. вместо мирного решения социального вопроса ознаменовались кровавой борьбой между пролетариатом и буржуазией во Франции, т.е. в самой передовой стране того времени (по крайней мере, на материке Европы)<sup>3</sup>, и это совсем не удивительно со стороны исторического идеалиста. Если построение «веси Божьей» замедляется теперь только тем, что наука осветила пока еще не все «твердые точки», и если совершеннолетнее человечество ждет лишь окончания этого теоретического дела, чтобы торжественно приняться за практическое дело общественной реформы, то ясно, что почин и главное руководство в этом последнем должно принадлежать тем классам или слоям, которые ярче других освещаются светом науки. Народная масса,—даже западноевропейская,—представлялась Герцену почти совершенно неспособной понимать научные выводы: «Доселе с народом

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 180.

<sup>2</sup> Исключения есть, но они совсем не характерны для утопического социализма того времени.

<sup>3</sup> Подробнее см. об этом в моей статье: «А. И. Герцен и крепостное право» в ноябрьской книжке «Современного Мира» за прошлый год.

можно говорить только через священное писание», замечает он в своем дневнике<sup>1</sup>. И в этом выразилось у него не мимо-летное настроение, а твердое убеждение. Приехав в Париж в 1847 г. и убедившись в том, что французская буржуазия, даже в лице своей интеллигенции, не намерена браться за общественную реформу, он начал задумываться о том, что произошло бы, если бы за нее пришлось взяться одному пролетариату. И вот заключение, к которому он пришел на этот счет:

«Надежда у буржуазии одна—невежество масс. Надежда большая, но ненависть и зависть, месть и долгое страдание образуют быстрее, нежели думают. Может, массы долго не поймут, чем помочь своей беде, но они поймут, чем вырвать из рук несправедливые права, не для того, чтобы воспользоваться, а чтобы разбить их, не для того, чтобы обогатиться, а чтобы пустить других по миру»<sup>2</sup>.

При таком взгляде на психологию классовую борьбу и на ее возможный исход ничего другого не оставалось, как стремиться к примирению. Но примирение примирению рознь. Примирение не всегда исключает борьбу; напротив, очень часто оно предполагает ее как свое необходимое условие. Логика Гегеля, имевшая такое большое влияние на Герцена, не знает другого пути для примирения (в высшем единстве) противоречащих один другому элементов данного понятия, кроме их непримиримой взаимной борьбы. Сам Гегель умел смотреть на классовую борьбу как на выражение «принципа жизненности» (*Princip der Lebendigkeit*), который, вызывая общественное возбуждение, им же и питается<sup>3</sup>. Поэтому Герцен, отвергая классовую борьбу вслед за французскими социалистами-утопистами, изменял диалектическому методу своего учителя. Разумеется, он сам не замечает своей непоследовательности. Но непоследовательность была налицо и мстила за себя, внося скептический элемент в отношении Герцена к социализму и чувство неудовлетворенности в его сердце.

<sup>1</sup> 24 марта 1844 г.; Соч., т. I, стр. 187.

<sup>2</sup> «Письма из Франции и Италии»,—Соч., т. IV, стр. 192.

<sup>3</sup> См. его глубокое замечание о внутренней борьбе в средневековых городах *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, изд. Эд. Гансом, стр. 393—394.

Герцен верит в социализм. И тот же Герцен вписывает в свой дневник, например, такие признания: «Читаю IV том L. Blanc<sup>1</sup>. Как подл и отвратителен Лудвиг-Филипп и его правительство в истории с герцогиней Беррийской... Вообще, историю этого времени читать грустно, все так мелко, пошло... Разумеется, прорываются громадные деяния и громадные характеры, но это исключение. Таков книгопродавец и типограф Бот в первых днях июльской революции, отдельные сцены в истории Cloitre de St.-Mery Rodd, идущий продавать афишку, рыцарь-демократ Ар. Карель, итальянец Бонароти, старец карбонаризма, великая, святая личность и огненная натура Маццини, и... и вся бесполезность их усилий. Это опять отбрасывает во все ужасы скептицизма» (21 декабря 1843 г.)<sup>2</sup>. Это именно та неудовлетворенность, на которую я намекал выше, и происходила она именно из указанного мною источника: человек, прошедший через школу Гегеля, непременно должен был предъявить к социалистической идее более глубокие требования, нежели те, которые обнаруживаются в приведенных рассуждениях Герцена.

## X.

В «Письмах об изучении природы» мы читаем: «Дело науки—возведение всего сущего в мысль. Мышление стремится понять, усвоить внесущий предмет и с первого приступа начинает отрицать то, что его делает внешним, другим, противоположным мысли, т.-е. отрицает непосредственность предмета, обобщает его и имеет уже с ним дело, как с всеобщим: таким оно старается его понять. Понять предмет—значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие, его развитие»<sup>3</sup>.

Несколько ниже там же говорится: «ибо доказательство только и состоит в раскрытии необходимости предмета».

Герцен и здесь рассуждает как идеалист. Но здесь его идеализм не тот, который выразился в убеждении, что миром правит мнение. Напротив, здесь мы имеем дело с тем идеализмом

<sup>1</sup> Т.-е. четвертый том его «Histoire de dix ans».

<sup>2</sup> Сочинения, т. I, стр. 156.

<sup>3</sup> Сочинения, т. II, стр. 77.

Гегеля, который, как уже сказано выше, не уживался с этим убеждением. Если доказать предмет—значит раскрыть его необходимость, то «доказать» социализм—значит понять его как необходимый продукт общественного развития. Но что значит понять его как такой продукт? Значит ли это показать его соответствие с нашими собственными стремлениями, симпатиями и антипатиями? Нет! Наши собственные стремления, симпатии и антипатии могут оказаться в действительности принадлежностью небольшой горсти людей, лишенных всякого серьезного влияния на ход событий. Герцен прекрасно понимал это. «Наше состояние безвыходно, — писал он однажды, — потому что ложно, потому что историческая логика указывает, что мы вне народных потребностей, и наше дело отчаянное страдание<sup>1</sup>. А что, если историческая логика укажет: что и социализм вне народных потребностей Запада? Тогда, очевидно, и на долю западно-европейских социалистов останется одно отчаянное страдание. Когда Герцен признавался в своем дневнике, что самоотверженные усилия революционеров и социалистов Западной Европы представляются ему бесполезными, он, несомненно, был не далек от подобного взгляда на дело<sup>2</sup>. Но не подлежит сомнению, что такой взгляд в самом деле должен был «отбрасывать во все ужасы скептицизма». Чтобы раз-на-всегда отогнать от себя эти ужасы, необходимо было обнаружить теоретическую несостоятельность этого взгляда. Но как? Для этого был только один

<sup>1</sup> Дневник от 21 апр. 1843 г., — Сочинения, т. I, стр. 98.

<sup>2</sup> Интересная подробность: отвергая классовую борьбу, Герцен вовсе не был тогда против революционного способа действий. Это происходило вследствие весьма распространенного идеалистического взгляда, согласно которому великие революционные движения представляют собою не взаимную борьбу двух классов, а борьбу свободы с деспотизмом, справедливости с несправедливостью, истины с заблуждением и т. п. Великая французская революция пользовалась глубочайшими симпатиями Герцена до самого конца его жизни. Для него, как видно, остался неясным ее классовый характер, несмотря на то, что был очень недурно выяснен еще французскими историками времен реставрации: напр., Огюстэном Тьерри, одной из работ которого Герцен посвятил даже особую статью («Рассказы о временах Мервингов» во II т. женеvского издания сочинений).

путь, и он указан мною выше. Герцен только в том случае мог вполне убедить себя, что социализм не лежит вне народных потребностей Запада, если бы ему удалось обнаружить объективную необходимость социальной «реформы». А как можно было сделать это? Тут тоже был только один путь: надо было покинуть точку зрения исторического идеализма. Стоя на ней, Герцен утверждал: «Мы можем предугадывать будущее, потому что мы посылки, на которых обоснуется его силлогизм». Покинув же эту точку зрения, он должен был сказать: «Мы можем предугадывать будущее, потому что видим те его посылки, которые уже находятся в действительности настоящего времени». Таким образом все дело свелось бы для него к анализу этой действительности с целью обнаружения этих объективных посылок. Но от этого коренным образом изменилось бы и его отношение к программе будущих общественных реформ. В качестве исторического идеалиста он считал возможным придумать план этих реформ: общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье и т. д. Критерием для оценки этого плана служил его субъективный взгляд на свободу личности, права государства и проч. При отказе от исторического идеализма немедленно бросилась бы в глаза полная неудовлетворительность такого критерия. Тогда пришлось бы анализировать исторические условия возникновения данного вида собственности и те новые общественные явления, благодаря которым этот вид мало-по-малу, в свою очередь, оказывается «вне народных потребностей». И то же самое Герцену пришлось бы сделать по отношению ко всем другим пунктам своей социалистической программы. Он сам говорил это, — правда, сам того не сознавая, — когда занимался «алгеброй» мышления. Он писал: «Само собою разумеется, что мысль предмета не есть исключительное личное достояние мыслящего; не он вдумал ее в действительность, она им только сознана; она существовала, как скрытый разум, в непосредственном бытии предмета<sup>1</sup>. Достаточно было от «алгебры» мышления перейти к арифметике общественного порядка, чтобы увидеть, в чем заклю-

<sup>1</sup> Сочинения, т. II, стр. 78.

чалось то необходимое и достаточное условие, которому должна была удовлетворять социалистическая программа: она должна была явиться не как «личное достояние» того или другого общественного реформатора — Сен-Симона, Фурье, Пьера Леру, Каба или Прудона,—а как обнаружение того «скрытого разума», который заключается «в непосредственном бытии предмета», в данном характере общественных отношений и в данном направлении их развития. То правда, что, если бы программа Герцена удовлетворила этому условию, он сделался бы основателем научного социализма. Правда и то, что диалектический метод мог быть успешно применен к изучению закономерного хода общественного развития лишь после того, как сам он подвергся коренному превращению, т. е. когда идеалистическая диалектика Гегеля уступила место материалистической диалектике Маркса-Энгельса.

А пока что людям, испытавшим на себе влияние диалектики, которое весьма значительно повышало их умственную требовательность,—и, вообще, имевшим глубокие теоретические интересы, предстояло вплотную подходить к задаче колоссальной важности, остававшейся неразрешенной для них за недостатком данных. Мучительность этой драмы нимало не ослаблялась тем, что завязка ее совершалась в области теории: лучшие «люди сороковых годов умели связывать самые глубокие вопросы теории с самыми жгучими вопросами общественной жизни.

Те, которые укоризненно качают головой в сторону Белинского за его временную слабость к «философскому колпаку» Гегеля, чаще всего питают то утешительное для них убеждение, что, по крайней мере, Герцен легко справился с «вражьей силой» колпака. Это утешительное убеждение в корне ошибочно; но надо признать, что сам Герцен отчасти, хотя и невольно, способствовал его выработке.

## XI.

В «Былом и Думах» он говорит: «Философская фраза, надевшаяся всего больше вреда, и на которой немецкие консерваторы стремились помирить философию с политическим бытом

Германии: «все действительное разумно», была иначе высказанное начало достаточной причины и ответственности логики и фактов. Дурно понятая фраза Гегеля сделалась в философии тем, чем некогда были слова жирондиста Павла: «нет власти, как от бога». Но если все власти от бога, и если существующий общественный порядок оправдывается разумом, то и борьба против него, если только существует, оправдана. Формально принятые эти две сентенции—чистая тавтология»<sup>1</sup>.

Наш блестящий автор выражается здесь несколько небрежно, и может показаться, что он делает логическую ошибку. В самом деле, из того, что всякая власть от бога, еще не следует, что от бога же всякая борьба против данной власти. То же и с общественным порядком. Но рассуждение Герцена необходимо понимать в том гораздо более широком смысле что если все существующее разумно, то разумно, между прочим, и всякая данная борьба со всякой данной властью и со всяким данным общественным порядком. Понятое таким образом, оно, конечно, верно. Гегеля, в самом деле, ошибочно понимали те, которые, опираясь на его слова: «все действительное разумно», отстаивали разумность всего существующего. У него понятие действительного далеко-далеко не покрывалось понятием существующего. Но неправильно понимал его и Герцен, называя его тезис «иначе высказанным началом достаточной причины». Это начало несравненно беднее содержанием, нежели этот тезис. Все существующее имеет свою достаточную причину. Но не всякая причина «достаточна» для того, чтобы явление, обязанное ей своим существованием, было действительным. «Старый порядок» существовал во Франции вплоть до революции. И само собой разумеется, что была достаточная причина для его существования, скажем, в апреле 1789 года. Но тогда он уже не был действительным, он сделался «призрачным», так как уже прошло его время. Действительным было тогда именно направлявшееся против него общественное движение, потому что оно выражало собой глубочайшую

<sup>1</sup> Сочинения, т. VII, стр. 126.

общественную потребность тогдашней Франции<sup>1</sup>. По-Гегелю, всякий данный общественный порядок сам порождает в процессе своего развития те силы, которые, в конце концов, разрушают его и вызывают появление на его развалинах нового порядка. Действительно, а следовательно, и разумно только то отрицание этого порядка, которое опирается на эти силы или, вернее сказать, является сознательным выражением их бессознательного исторического действия. Белинский почувствовал это своим гениальным чутьем, ознакомившись с философией Гегеля. Его «примирение с действительностью» означало лишь то, что он отрицает всякое отрицание, не опирающееся на закономерный ход общественного развития. Если он отверг «абстрактный идеал», то лишь потому, что не сумел «развить идею отрицания», т. е. найти для нее объективную основу. Он обнаружил при этом гораздо более глубокий взгляд на учение Гегеля о разумности всего действительного, нежели Герцен, приравнявший это учение к «началу достаточной причины».

Как это часто бывает, одна ошибка повела за собой другую. Только об'явив «философскую фразу» великого мыслителя новой формулировкой той старой мысли, что нет действия без причины, Герцен мог поставить на одну доску с Гегелем автора «системы экономических противоречий». Маркс показал в своей книге: «Ницета философии», что метод Прудона не имел ничего общего с методом Гегеля. Возвращаться к этому предмету нет ни малейшей надобности. Но читатель должен помнить вот что. Критикуя капиталистический порядок, Прудон рассуждал, как идеалист чистой воды: задача общественного реформатора сводилась им к сохранению хороших сторон нынешнего способа производства и к удалению дурных. Он и не подозревал, что в ходе экономического развития есть своя внутренняя («имманентная», как сказал бы Гегель и как говорил Маркс) логика, обуславливающая собою и дурные, и хорошие стороны создаваемого ею общественного порядка, и что данная програм-

ма общественного переустройства только тогда не утопична, когда за ее осуществление ручается эта объективная логика. Прудон повторил тут ошибку, делаемую всеми последовательными сторонниками исторического идеализма<sup>1</sup>. Но к их числу принадлежал, как мы знаем, и Герцен. И, поскольку он принадлежал к их числу, он сам упустил из виду необходимость опираться на объективную логику исторического движения. Вот почему он и не заметил, что метод Прудона был совершенно не совместим с методом Гегеля. Но по той же самой причине не заметил он и глубокой разницы между «началом достаточной причины» и учением Гегеля о разумности всего действительного.

Из всего этого—скажу еще раз—следует, что в «Былом и Думах» Герцен проявил менее глубокое понимание гегелева метода, нежели то, которое было проявлено Белинским в эпоху своего мучительного примирения с российской действительностью. Это обстоятельство и подкупает обыкновенно господ, только по наслышке знающих о «философском колпаке Егора Федорыча». Оно-то и дает им приятный для них повод думать, что «колпак» не имел вредного влияния на Герцена. Но я был бы несправедлив к автору «Писем об изучении природы», если бы не постарался показать, что такая похвала заслужена была им в значительно меньшей степени, чем это думают. Надеюсь, что это отчасти уже выполнено мною. Но есть одна сторона вопроса, на которую я до сих пор почти только намекал, и которую теперь надо разобрать полностью.

В начале статьи я сказал, что сделанное Герценом неудачное сопоставление Прудона с Гегелем обозначает собою предел, дальше которого не пошел он в понимании своего учителя философии. Теперь нужно прибавить, что раньше им была сделана чрезвычайно интересная попытка перейти этот предел, и что эта философская попытка,—вообще говоря, не увенчавшаяся успехом,—оставила свой след на его общественных взглядах. Мало заметный в течение первой половины сороковых годов, этот след становится заметным в конце второй их поло-

<sup>1</sup> Поэтому Гегель говорил о Вел. Франц. революции с истинным энтузиазмом. Прибавлю еще, что иное дело—начало достаточной причины, а иное дело—соответствие логики с фактом.

<sup>1</sup> Интересно, что философию Гегеля излагали ему немецкий утопист Карл Грюн и русский утопист Михаил Бакунин.

вины, в сочинениях, написанных под впечатлением неудачного исхода февральской революции.

В богатой теоретическим содержанием статье: «Буддизм в науке» Герцен приводит «чрезвычайно глубокомысленные» слова Гегеля: «понять то, что есть, — задача философии, ибо то, что есть — разум»<sup>1</sup>. Эти слова Гегеля выражают хорошо знакомую нам мысль о разумности всего действительного. Но здесь Герцен еще не отождествляет этой мысли с началом достаточной причины, как он сделал это потом в «Былом и Думах». Наоборот, здесь он истолковывает ее в совершенно правильном смысле внутренней закономерности исторического процесса, т.-е. в том самом смысле, в каком понял ее, в конце тридцатых годов Белинский. Конечно, между Герценом и Белинским была в этом случае та, — уже отмеченная выше, — разница, что они сделали из этой мысли прямо противоположные выводы: один умозаключил от нее, — по крайней мере, на время, — к неизбежному торжеству прогрессивных стремлений, а другой отверг, — правда, тоже лишь на время, — эти стремления, как чисто субъективные. Но я уже ставил читателю на вид, что в то время, когда Герцен принялся изучать философию Гегеля, гораздо легче было понять ее в диалектическом, — а, стало быть, и в прогрессивном, — смысле, нежели в «абсолютном» смысле консерватизма. Да и темперамент Герцена заставлял его интересоваться больше вытекающими из данного учения практическими выводами, нежели его основными теоретическими посылами. Белинский, несомненно, был более «философской организации», нежели Герцен. Замечу мимоходом, что именно этому обстоятельству обязан был «неистовый Виссарион» той неуклонной последовательностью своей в практических выводах, которая даже вовсе не робкого Герцена заставляла называть его фанатиком и «человеком экстремы»: глубочайший интерес к теории есть едва ли не самое важное из всех условий, способных обеспечить последовательность «практического разума». Но, как бы там, однако, ни было, факт тот, что и Герцен не всегда отождествлял учение о разумности действительного с началом достаточной причины.

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 364.

Он склонился к подобному отождествлению только тогда, когда занятия философией отошли для него в область прошедшего, и когда между ним и Гегелем стал целый ряд потрясающих событий 1848—1849 г.г., которые надолго лишили его необходимой для теоретических занятий ясности духа. А пока он еще не пережил этих страшных годов, ему чаще вспоминались заветы Гегеля, и тогда он, — замечательная черта, неожиданно сближающая его с автором статьи о Бородинской годовщине, — начинал сомневаться в социализме, как в идеале, не имеющем под собой объективной основы, т.-е. тогда он сам отвергал абстрактный идеал.

## ХII.

Это всего нагляднее показывает глава «Перед грозой» в книге: «С того берега». Глава эта намечена 31 декабря 1847 г., значит, ее содержание никак не может быть объяснено разочарованием, причиненным революционными неудачами. В ней, действительно, сквозит сильное разочарование, но только совсем не то, о котором любят распространяться биографы Герцена. Нужно лишь небольшое внимание, чтобы убедиться в этом.

Статья представляет собою разговор двух русских, одинаково интересующихся жгучими вопросами западно-европейского развития, но неодинаково относящихся к тем их решениям, которые предлагались тогдашним утопическим социализмом. Один из собеседников, — высказывающий настроение самого автора, — говорит, между прочим: «Нет причины думать, что новый мир будет строиться по нашему плану»<sup>1</sup>..

Другими словами: закономерный ход исторического развития не дает нам никакого ручательства за будущее осуществление социалистического идеала. Теперь вспомните то утверждение автора «Писем об изучении природы», что доказательство только и состоит в раскрытии внутренней необходимости предмета», и скажите сами, как смотрел Герцен на передовой

<sup>1</sup> Сочинения, т. V, стр. 25. Курсив мой. Г. П.

идеал европейского Запада еще в конце 1847 года. Двух мнений тут быть не может: если нет причины думать, что новый мир будет строиться по нашему плану, то это значит, что мы не видим его внутренней необходимости, а, не видя внутренней необходимости предмета, мы не умеем доказать его. Итак, социализм есть нечто недоказанное, субъективное, не опирающееся на объективную логику общественной жизни. Это — «лейт-мотив», проходящий через всю главу «Перед грозой» и показывающий, до чего ошибочно понималось обыкновенно влияние грозы на Герцена. Собеседник, устами которого говорит наш автор, настойчиво повторяет: «Наша цивилизация — лучший цвет современной жизни; кто же поступится своим развитием? Но какое же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?»<sup>1</sup>

Сказать, что социализм не «доказан» как «необходимое» будущее, следствие общественного развития; признать, что социалисты «вдумали» свою мысль в действительность, а не открыли ее там, — это для человека, вкусившего от плода диалектики, равносильно было признанию теоретической несостоятельности социалистического идеала. А признание такой его несостоятельности неизбежно вело к разочарованию в нем. Цитируемая мною здесь глава книги: «С того берега» изобилует доказательствами такого разочарования. Сравнивая положение своих единомышленников с положением деятелей времен великой революции, собеседник-Герцен делает, напр., такое замечание: «Свидетели всего бывшего, мы не можем иметь надежды наших предшественников. Глубже изучивши революционные вопросы, мы требуем теперь и больше и шире того, что они требовали, а их-то требования остались тою же неприлагаемостью, как были. С одной стороны, вы видите логическую последовательность мысли, ее успех; с другой — полное бессилие ее над миром глухим, немым, бессильным схватить мысль спасения так, как она высказывается ему — потому ли, что она дурно высказывается, или потому, что имеет только теоретическое книжное значение, как, например, римская философия, не

<sup>1</sup> Сочинения, т. V, стр. 26.

выходившая никогда из небольшого круга образованных людей»<sup>1</sup>.

На вопрос другого участника спора: «Кто же прав, теоретическая мысль, которая тоже ведь развилась исторически, или же факт современного мира, отвергающий эту мысль?» — собеседник-Герцен дает чрезвычайно характерный ответ: «Оба совершенно правы. Вся эта запутанность выходит из того, что жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»<sup>2</sup>.

Это вводит нас в теоретический центр вопроса. Под диалектикой чистого разума Герцен разумеет здесь логику субъективной мысли, которая, по его мнению, находится в непримиримом противоречии с эмбриогенией общественной жизни. От этого и происходит вся путаница. Но в каком же смысле права субъективная мысль? Очевидно, она могла быть права только в смысле соответствия своих выводов со своими собственными посылками, т. е. в смысле формальной последовательности. От том, что она права в смысле соответствия своего закономерному ходу общественного развития, тут не может быть и речи: Герцен категорически заявляет, что между эмбриогенией общественной жизни и чистым разумом, — т. е. социалистической мыслью, — лежит целая пропасть. А это значит, что субъективная мысль не права с точки зрения диалектики Гегеля, продиктовавшей «Письма об изучении природы». Вот эта-то диалектика и вызывала разочарование Герцена в западно-европейском социализме. В «Письмах из Франции и Италии», — письмо IV, помеченное 15 сент. 1847 г., — Герцен так характеризует положение тогдашних социалистических школ:

«Попытки нового хозяйственного устройства одна за другой выходили на свет и разбивались о чугунную крепость привычек, предрассудков, фактических стародавностей, фантастических преданий. Они были сами по себе полны желанием общего блага, полны любви и веры, полны нравственности и преданности, но не знали, как навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения, т. V, стр. 29—30.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Сочинения, т. IV, стр. 189.

Это—все то же требование «доказательства» социализма путем обнаружения его объективной необходимости. Это требование, так сильно мучившее тогда Герцена, уже самым существованием своим показывает, как несостоятельно было сделанное им впоследствии отождествление начала достаточной причины с учением о разумности действительного. Раз существовала социалистическая мысль, ясно, что для этого имелась достаточная причина (на это даже прямо указывает другой участник разговора «Перед грозой»). Но беда была в том, что эта достаточная причина оказывалась недостаточной для наведения мостов «из стремления в приложение, из всеобщности в действительную жизнь». Говорят, что первые «Письма из Франции и Италии» произвели тяжелое впечатление в тогдашних передовых русских кружках. Некоторые либеральные историки русской общественной мысли объясняли это тем, что Герцен напал в этих письмах на французскую буржуазную конституцию... А это казалось неуместным на страницах передового журнала, выходившего в пределах неограниченной российской монархии. Но вряд ли такое объяснение удовлетворительно. Во всяком случае, довольствоваться им невозможно. Необходимо также помнить, что тогдашние передовые русские кружки очень сильно увлекались утопическим социализмом, и что разочарование в нем Герцена должно было подействовать на многих его читателей, как ушат холодной воды. Герцен писал, например: «Настоящим положением Франции все недовольны, кроме записной буржуазии, да и та боится вперед заглядывать. Чем недовольны, знают многие, чем поправить и как—почти никто; ни даже социалисты, люди дальнего идеала, едва виднеющегося в будущем»<sup>1</sup>. Не таких сообщений могли ожидать от него люди, с восторгом читавшие сочинения «Петра Рыжего» (Pierre Legoux) и других социалистов.

Но оставим это. Исторический идеалист, утверждающий, что мнение править миром, тем самым говорит, что сознание определяет собою бытие. А человек, утверждающий, что «доказать» предмет значит обнаружить его объективную необходимость, и что мысль должна быть не «вдумана» в дей-

<sup>1</sup> Сочинения, т. IV, стр. 182.

ствительность, а открыта в ней, тем самым говорит, наоборот, что мышление определяется бытием. Мы уже знаем, что Герцен в теоретической философии удовольствовался тем идеалистическим решением вопроса об отношении мышления к бытию, которое предложено было Шеллингом и Гегелем. Мы видели также, что в своей философии истории Герцен, подобно немецким левым гегельянцам, держался исторического идеализма. Теперь мы видим, что исторический идеализм оказался совершенно неспособным справиться с задачей научного обоснования социалистического идеала, и что Герцен болезненно почувствовал эту его несостоятельность. Мне остается прибавить теперь лишь очень немного.

### ХIII.

Во-первых. События 1848—1849 г.г. не причинили собою разочарования Герцена в европейском Западе, а только усилили его, принеся с собою множество неотразимых, как казалось Герцену, доказательств, что социалистическая мысль находится в противоречии с эмбриогенией общественной жизни. Книга «С того берега», так плохо понятая и в России и за границей, была воплем человека, к ужасу своему вполне убедившегося в том, что противоречие это неразрешимо.

Во-вторых. Задача, над которой бился в этом случае Герцен, и которую значительно раньше его пытался решить Белинский своим примирением с действительностью, не ставала добиваться своего решения от передовых людей России и в последующее время. Она стояла перед ними как сфинкс со словами: «Реши меня или я пожру твой социализм».

В-третьих. Болезненно почувствовав несостоятельность исторического идеализма в деле выяснения вопроса о связи мышления с бытием в истории человечества, Герцен естественно, хотя, должно быть, и неполно сознательно, обратился в сторону исторического материализма. Его убеждение в том, что общинная Россия осуществит идеал социализма, выработанный индивидуалистическим Западом, представляло собою свое-

образную попытку решить ту самую задачу, которую не сумела, по его мнению, решить западно-европейская мысль: русская община сыграла в его полуславянофильской теории роль страстно искомого им «моста из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение». Его апелляция к общине была полупризнанием того, что не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Это полупризнание было очень замечательно, поскольку оно шло от человека, стоявшего когда-то на почве исторического идеализма, и чрезвычайно характерно для Герцена, как для бывшего ученика Гегеля. В нем еще раз обнаружилась плодотворность влияния гегелевой диалектики на умы передовых русских людей 40-х г.г.<sup>1</sup> Но, так как полупризнание осталось полупризнанием, оно привело и могло привести лишь к утопическому решению рокового вопроса.

В-четвертых. Последующие статьи Герцена, отводившие такое широкое место публицистике, уже не касались тех «первых вопросов» философии, которыми занимались «Письма об изучении природы», а в значительной степени также статьи: «Диалектизм в науке» и «Буддизм в науке». Поэтому они заключают в себе мало данных для суждения о дальнейшем ходе развития философских взглядов Герцена. Едва ли не наиболее характерна в этом отношении напечатанная в 8-й книжке «Полярной Звезды» остроумная статья: «Aphorismata» по поводу психиатрической теории д-ра Крупова. Сочин. прозектора и ад'юнкт-профессора Тита Левиафанского. Эта философская шутка интересна именно тем, что речь ведет в ней «prosector et anatomiae professor adj.», т.е. натуралист, и что, написанная для натуралиста Шиффа, она очень понравилась не только ему, но и другому натуралисту Карлу Фохту. Можно думать, что к тому времени, когда она была написана, т.е. ко второй половине 60-х г.г., Герцен уже не довольствовался идеалисти-

<sup>1</sup> Полуславянофильская теория Герцена при всей своей ошибочности, все-таки была значительно выше в теоретическом отношении, нежели тот абстрактный идеалистический взгляд на ход человеческого прогресса, которого Герцен держался прежде, и который впоследствии возродился у нас в «формуле» П. Л. Лаврова: «Культура перерабатывается критической мыслью».

ческим ответом Гегеля и Шеллинга на вопрос об отношении мышления к бытию. Он тогда, наверно, уже хорошо знал и вполне разделял взгляд на этот вопрос материалиста Фейербаха. Но «Aphorismata Тита Левиафанского» дают основания предполагать, что Герцен истолковывал этот взгляд,—по крайней мере по временам,—в смысле того материализма, который Маркс назвал естественно-научным в узком смысле этого слова. Замечательно, что склонность к такому материализму обнаруживается Герценом уже в цитированной выше главе книги «С того берега» («Перед грозой»), т.е. в том сочинении, в котором он так скорбно выразил свое разочарование в историческом идеализме. Вот весьма поучительный отрывок:

«Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту, по дороге развиваются новые требования, испытания, новые средства, одни способности уссовершенствуются на счет других, наконец, самое вещество мозга улучшается... что вы улыбаетесь?... да, да, cerebrin улучшается... Как все естественное становится вам ребром, удивляет вас, идеалистов, точно как некогда рыцари удивлялись, что вилланы хотят тоже человеческих прав. Когда Гете был в Италии, он сравнивал череп древнего быка с черепом наших быков и нашел, что у нашего кость тоньше, а вместилище больших полушарий мозга пространнее; древний бык был, очевидно, сильнее нашего, а наш развился в отношении к мозгу в своем мирном подчинении человеку. За что же вы считаете человека менее способным к развитию, нежели быка? Этот родовой рост не цель, как вы полагаете, а свойство преемственно продолжающегося существования поколений»<sup>1</sup>.

Улучшение вещества головного мозга является одним из условий, благоприятствующих прогрессу. Это, конечно, чисто материалистическое убеждение. Но каким образом содействует прогрессу улучшенный cerebrin? Он должен, как видно, способствовать появлению у людей более правильных взглядов на свои взаимные отношения, а следовательно, и усовершенствованию общественного строя. Стало быть, он не посредственно ведет к улучшению того самого «мнения», кото-

<sup>1</sup> Сочинения, т. V, стр. 36—37.

рое «правит миром». Материализм немедленно переходит, таким образом, в идеализм. В этом и заключается коренной недостаток «естественно-научного» материализма. Этим же объясняется и то, что люди, более или менее последовательно держащиеся исторического идеализма, нередко очень легко мирятся с материализмом этого рода<sup>1</sup>. Когда «естественно-научный» материализм немедленно возвращает к историческому идеализму человека, переставшего удовлетворяться идеалистическими рассуждениями, тогда этот человек должен чувствовать себя в довольно беспомощном положении<sup>2</sup>. Именно в таком положении чувствовал себя, вероятно, Герцен в то время, к которому относятся «Aphorismata Тита Левиафанского». В этой остроумной философской шутке чрезвычайно много горечи. «Не в

<sup>1</sup> В своей книге: «Н. Г. Чернышевский» я показал, что наш знаменитый просветитель, вообще говоря, склонявшийся к историческому идеализму, по временам делался в своих исторических рассуждениях убежденным последователем «естественно-научного» материализма. Там же я показал, что он был верным учеником Фейербаха. Здесь я прибавлю, что немецкие последователи Фейербаха, тоже бывшие идеалистами в своей философии истории, тоже не отвергали подчас естественно научного материализма. В интересной статье: «Feuerbach und die Socialisten» Карл Грюн доказывает, между прочим, что теперь философия должна не только стать на место религии, но целиком превратиться в науку практики, первой задачей которой является переустройство общественных отношений. При этом он опасается, однако, как бы его не поняли в том смысле, что теперь можно пренебрегать «антропологией и физиологией». Поэтому он оговаривается, что эти две зеленые ветви засохшего дерева философии должны войти в науку практики, которая станет «наукой обобществления, объединения (Wissenschaft der Vergesellschaftung, der Vereinigung, подчеркнуто в подлиннике)». (См. «Deutsches Bürgerbuch» für 1845 her. von H. Puttman, Darmstadt 1845, стр. 66). Научный социализм опирается преимущественно на экономию. Попытки опереться на физиологию встречаются в русском утопическом социализме до Михайловского включительно.

<sup>2</sup> Как известно, сам Фейербах, временами указывавший на ограниченность «естественно-научного» материализма, временами как будто готов был удовлетворяться им. В цитированной выше статье о книге Молеботта: «Учение о пище» он категорически утверждает: «Der Mensch ist, wass er isst (человек есть то, что он ест)». Это — «естественно-научный» материализм чистейшей воды. И против такого материализма ничего не возразил бы сам Тит Левиафанский.

уме сила и слава истории, да и не в счастье, как поет старинная песня, а в безумии», — такой основной афоризм ученого прозектора и адъюнкт-профессора. «Кто настроил величественные храмы и воздвиг целые леса мрамора и порфира для славы Божией? Кто одержал все победы, которыми гордятся века? Кто одевал лавровые венки на свирепых, окровавленных бойцов, стоявших на горах трупов? Кто отводил руку народа от сохи, дал ему вместо нее меч и сделал его из пахаря земли пахарем смерти, убийцей по ремеслу, победителем и завоевателем, без которых не было бы ни Ассирии, ни Пруссии (привычка к цензуре постоянно заставляет меня умалчивать о любезном отечестве)? Кто?.. Будто разум?..»<sup>1</sup>. Нечего и говорить, что, по мнению Тита Левиафанского, дело тут не в разуме, а в безумии. Невольно вспоминаешь при этом замечание, сделанное некогда Герценом по поводу исторических взглядов славянофилов: «тут есть сумасшедшая консеквенция».

Герцена называли иногда русским Вольтером. Это правильно разве только в том смысле, что Герцен был, подобно Вольтеру, очень остроумен. Отношение Герцена к проклятым вопросам своего времени очень мало походило на отношение фернейского патриарха к важнейшим задачам XVIII столетия. Вообще, человек, испытавший на себе глубокое влияние Гегеля, не мог довольствоваться вольтеровским способом мышления. Вернее было бы сказать, что некоторыми своими сочинениями, напр., «Записками д-ра Крупова» и «Афоризмами Тита Левиафанского», Герцен напоминает автора «Похвалы глупости» Эразма Роттердамского. Но Эразму Роттердамскому гораздо легче было смеяться над историческими блужданиями человечества, нежели Герцену: он не стремился к построению на земле «весья Господней». Остроумный смех Герцена — автора «Афоризмов» — был, в полном смысле этого слова, смехом сквозь слезы.

Герцен упрекал когда-то славянофилов «в скептицизме и материализме» за то, что они не умели взглянуть на историю как на «движение человечества к освобождению». Теперь он сам, устами Тита Левиафанского, решительно отвергает подобный взгляд на исторический процесс.

<sup>1</sup> Сочинения, т. X, стр. 415.

Ад'юнкт-профессор анатомии хочет, чтобы и впредь безумие, хранящее и утешающее человеческий род, сопровождало его, пока он не будет истреблен каким-нибудь геологическим переворотом. «И пусть,—говорит он,—перед его торжественным шествием несется, как и прежде, то лучезарное, то в облаках, то полное, то с ущербом светило разума, пребывающее, как луна, все в том же расстоянии от земного шара, как бы он ни торопился»<sup>1</sup>.

Это несколько странно: откуда взялось у нашего прозектора «светило разума»? Сам Герцен сообщает, что Карл Фохт, шутя, требовал ответа Левинафанскому, «обвиняя его в скрытом леизме на том основании, что он своего бога спрятал в фонаре, которого нет». Фохт был совершенно прав. Но Герцен побоялся, что его шутка надоеет читателю, и потому не решился вступить в спор с Титом. А жаль! Было бы очень интересно знать, что, собственно, возразил бы он ему насчет «фонаря». Мне кажется, что «светило разума», всегда остающееся на одинаковом расстоянии от земного шара, было символом тех отвлеченных идеалов, от которых нет моста к земной действительности. Читатель помнит, что на непримиримое противоречие между этой действительностью и этими идеалами Герцен указывал еще «Перед грозой», т. е. в 1847 г. (см. выше). Теперь мы видим, что оно не перестало мучить его в 1867 г., т. е. 20 лет спустя. Вызванное им тяжелое сомнение не покидало его,—как горькое злочастье доброго молодца в известной песне,—от начала до конца его общественной деятельности на свободной почве Запада. Оно наложило свою глубокую печать на некоторые из самых лучших его произведений. Эти произведения, между прочим, потому и нравятся многим буржуазным сверх-человекам и просто либеральным филистерам, что в них слышится нота, скептическая по отношению к социализму. Но придет время, когда историки социализма выяснят, наконец, истинный смысл этого мучительного сомнения. Они отведут нашему блестящему автору одно из самых видных мест в ряду тех писателей первой половины XIX века, которые, всем сердцем сочувствуя социализму, более или менее ясно сознавали шаткость

<sup>1</sup> Сочинения, т. X, стр. 415—416.

его утопической основы и делали—оставшиеся безуспешными, но все-таки в высшей степени замечательные—попытки поставить его на прочный фундамент науки<sup>1</sup>.

#### XIV.

Что передовые русские люди 40-х г.г. не могли сделаться основателями научного социализма, это в достаточной мере объясняется экономической отсталостью России и их неполным знакомством с экономикой Запада. Но, что эти люди дошли до сознания неудовлетворительности утопического социализма, это свидетельствует об их выдающейся даровитости. Конечно, тут чрезвычайно много значила школа Гегеля, через которую они имели великое счастье пройти. Но очень многие немецкие социалисты тоже испытали на себе благотворное влияние Гегеля; однако между ними только Маркс и Энгельс поняли, каким образом социализм из утопии может сделаться наукой. Все остальные гегельянцы (и фейербахянцы), увлекавшиеся социализмом, вполне довольствовались его утопической основой. Вот почему мы с полным правом можем считать наших Белинского и Герцена людьми несравненно более даровитыми, нежели Грюн, Гесс, Земмиг, Фр. Шмидт и другие философские социалисты Германии.

Каков человек, такова и его философия—говаривал Фихте. Эти его слова вполне применимы к Герцену. Его философия

<sup>1</sup> Теоретическая драма Герцена заключалась в том, что он, чувствуя несостоятельность исторического идеализма, не мог сделаться историческим материалистом. Это вполне очевидно и чрезвычайно поучительно. Теперь пора кстати объяснить, что надо понимать под его термином: «реализм». Крайним реализмом назывался у него материализм. Ясно поэтому, что слово «реализм», не сопровождаемое эпитетом «крайний» обозначало в его «Письмах об изучении природы» недостаточно определенную позицию между материализмом и идеализмом. Но, как уже сказано, нападая на идеализм, Герцен имел в виду, собственно, субъективный идеализм. Абсолютный идеализм продолжал удовлетворять его своим решением антиномии между мышлением и бытием. Этому не понимают люди, одновременно хулящие Герцена за его склонность к «реализму» и порицающие Гегеля за его «метафизику».

была философией человека деятельного по преимуществу. Интересно следить по его дневнику за тем впечатлением, которое производило на него чтение великих философов. Их теоретические заслуги определяются им не всегда безошибочно и, пожалуй, слишком бегло, но зато он всегда безошибочно и подробно отмечает то, что можно назвать деятельной стороной их теорий. Возьмем для примера Спинозу. Отзывы о нем в дневнике не показывают, чтобы Герцену удалось выяснить себе ту сторону спинозизма, за которую Фейербах называл Спинозу «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов». Но нельзя без огромного удовольствия читать у Герцена хотя бы вот эти строки об авторе «Этики»: «Не говоря о целом учении его, замечу, какие молнии гения беспрестанно прорываются у него, напр.: *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientia nan mortis, sed vitae meditation est* (свободный человек меньше всего думает о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, но о жизни)»<sup>1</sup>. Эту мысль Спинозы вряд ли нашли бы гениальной нынешние наши религиозные искатели, вроде г. Мережковского, думающего гораздо больше о смерти, нежели о жизни. Но в том-то и дело, что ни к одному из них не применимо название *homo liber*, и что Фихте прав: каков человек, такова и его философия.

Много лет спустя в своем «Колоколе» 1864 г. Герцен напечатал ряд статей, озаглавленных: «Письма к противнику» и содержащих в себе ответы на упреки, письменно и устно сделанные ему Ю. Ф. Самариним. Эти ответы тоже не понравились бы жвачным «искателям», вроде г. Мережковского, любящим пережевывать старые теологические доводы. Герцен писал, между прочим: «Вы находите, напр., непоследовательным, что человек, не верующий в будущую жизнь, вступает за настоящую жизнь ближнего. А мне кажется, что только он и может дорожить временной жизнью своей и чужой; он знает, что лучше этой жизни для существующего человека ничего не будет, и сочувствует каждому в его самохранении. С теологической точки зрения смерть представляется совсем не такой бедой; религиозным людям была нужна заповедь «не убий»,

чтобы они не принялись людей спасать от греховного тела; смерть, собственно, одождает человека, ускоряя его вечную жизнь. Грех убийства состоит вовсе не в акте плотоумерщвления, а в самовольном повышении пациентов в высший класс<sup>1</sup>.

Это место, интересное во многих отношениях, едва ли не более всего интересно тем, что по своему содержанию оно близко к рассуждению Фейербаха о несовместимости, — разумеется, в последовательно мыслящей голове, — «идеализма или спиритуализма» с приверженностью к политической свободе. «Спиритуалист, — говорил Фейербах, — довольствуется духовной свободой... Для спиритуалиста политическая свобода есть материализм в области политики. К действительной свободе принадлежит — материальная, телесная... Спиритуалист довольствуется свободой в мысли». Герцен, наверно, не читал именно этого рассуждения Фейербаха: оно было напечатано только после смерти немецкого материалиста в его изданном Карлом Грюном литературном «Наследстве»<sup>2</sup>. Но мысль, высказываемая здесь Фейербахом, до такой степени согласна со всем его, — окончательным, — образом мыслей, что близость к ней довода, выдвинутого Герценом против Самарина, лишней раз доказывает хорошее знакомство издателя «Колокола» с автором «Основ философии будущего». Фейербах, без сомнения, признал бы вполне правильным то соображение Герцена, что человек, верующий в загробное существование, не имеет повода слишком горячо отстаивать земную жизнь своего ближнего.

Дальше следует чрезвычайно характерное место, могущее послужить новым аргументом в пользу сказанного выше о том, что учение Герцена о нравственности содержит в себе всю истину толстовской теории непротивления злу насилем. Это место длинновато: но читатель, конечно, не посетует на меня за то, что я продлю предстоящее ему удовольствие непосредственной беседы с Герценом.

<sup>1</sup> См. «Первое письмо к противнику», «Колокол» от 15 ноября 1864 г., перепечатано в сборнике: «Колокол». Избр. статьи А. И. Герцена. Женева 1887 г. С предисловием... нынешнего редактора «Московских Ведомостей», Л. Тихомирова.

<sup>2</sup> Сочинения, т. II, стр. 328.

Благочестивый Ю. Ф. Самарин наивно спрашивал Герцена, какими нравственными наказаниями думает он заменить телесные, и не телесные ли наказания тюрьма, ссылка и проч. Тот отвечал на это, что он не князь Черкасский и не считает нужным придумывать детские или старческие, светские или духовные розги и их эквиваленты. Самарин напоминает ему человека, который спросил бы, чем думают заменить холеру люди, стремящиеся к ее уничтожению. По его справедливому мнению, такой вопрос неразрешим.

«Розги и тюрьмы, грабеж судом выработанного и насильственная работа виновного,—говорит он,—все это телесные наказания, и могут быть только заменены другим общественным устройством.

«Материалист Оуэн не искал ни преступников, ни наказаний, ни уравнений между кандалами и побоями, а думал, как найти такие условия жизни, которые не наводили бы людей на преступления. Он начал с воспитания; испуганные безнаказанностью детей, педисты закрыли его школу.

«Фурье попытался самые страсти, причиняющие в своем необузданном и, вместе с тем, стесненном состоянии, все преступные взрывы и отклонения направить на пользу общества—в нем заметили одну смешную сторону...

«Целые страны существуют без телесных наказаний, а у нас еще ведут контраверзу о том: сечь или не сечь? Если сечь—чем сечь? Если не сечь—сажать ли на цепь или в клетку?.. Что лучше, розга или клетка?..

«Уничтожение наказаний невозможно», скажете вы с точки зрения религии, которая сделала себе специальностью все прощать, все прощать. Может быть; но ведь из этого не следует, что наказания надо выдавать за правду, а не за то, что они есть—за печальную необходимость, за несчастное последствие. О самих вменениях хлопотать нечего, они найдутся. Пока будет судейское ремесло, пока останется кровавый кодекс общественной мести и средневековое невежество масс, хирург правосудия—палач не умрет без работы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Цитир. сб. «Колокол», стр. 517.

Все это, поистине, превосходно. Герцен, как видно, очень хорошо знал те мысли современных ему социалистов, которые относились к вопросу о наказаниях. И он, разумеется, не поверил бы, если бы ему сказали, что в недалеком будущем весь цивилизованный мир станет рукоплескать, как Колумбу, некоему пророку, который оденет эти мысли в мистический костюм и, прибавив к ним консервативный орнамент, уничтожающий всю их внутреннюю красоту, возвестит их как свое великое открытие. Он подумал бы, что человек, предсказывающий ему появление подобного пророка, или насмехается над ним, своим слушателем, или клеветает на цивилизованный мир...

Пойдем дальше. Я уже сказал, что Герцен ошибался, признавая верным гегелево учение об единстве мышления и бытия. Но трудно было бы не признать, что он был совершенно прав, с восторгом цитируя размышления Гегеля о смертной казни. Что поражает нас в ней? В ответ на этот вопрос Герцен приводит длинные немецкие цитаты из Гегеля. Я переведу из них наиболее замечательные строки: «Нам бросается в глаза беззащитный человек, которого выводят связанным и окруженным многочисленной стражей, сопровождаемого гнусными помощниками палача, а также вызывающими к нему и читающими молитвы духовными лицами, которым внимает преступник, чтобы заглушить в себе сознание переживаемого момента. Отталкивающее впечатление, производимое зрелищем беззащитного человека, предаваемого смерти превосходным числом людей, к тому же вооруженных, только потому не вызывает негодования в зрителях, что для них свят приговор закона. И хотя палачи служат правосудию, но это обстоятельство все-таки не может уничтожить того впечатления, под влиянием которого люди считают гнусным и клеймят позором ремесло или звание этих людей, способных всенародно и хладнокровно убить беззащитного человека, исполняющих свою службу, подобно слепым орудиям или диким зверям, которым некогда отдавали на растерзание преступников»<sup>1</sup>.

А вот—опять переведенное мною—другое место, выписанное Герценом из того же Гегеля. «Кто слишком пренебрегает конеч-

<sup>1</sup> Сочинения, т. 1, стр. 60—61.

ным, тот никогда не достигает ничего действительного, но остается в абстракции и погружается в самого себя (Enzycl., т I, § 92)»<sup>1</sup>. Это стоит целого трактата, который давно пора бы написать для назидания тех буржуазных сверх-человеков, которые никак не могут помириться теперь с элементом «конечного» (именуемого ими мещанским) в великом освободительном движении нашего времени.

Наконец, еще одно место из известного обращения Гегеля к своим слушателям в 1818 г.: «Мужественное отношение к жизни, вера в силу духа есть первое условие философских занятий; человек должен уважать самого себя и считать себя достойным самого высшего. Скрытая сущность вселенной не имеет в себе такой силы, которая могла бы сопротивляться мужеству познания; она должна открыться перед ним, обнаружить свою глубину и предоставить свои богатства в его пользование»<sup>2</sup>. Когда встречаешь такие отрывки из Гегеля у того или другого человека 40-х г.г., тогда начинаешь понимать, какое возвышающее и облагораживающее влияние оказывал на них тот «философский колпак Егора Федорыча», на который они имели право нападать, потому что умели также глубоко ценить его, и над которым наши «субъективные» невежды насмеялись впоследствии единственно по своей философской малограмотности.

Восьмого января 1845 г. Герцен писал в своем дневнике: «Наказание—современная нелепость. В развитом государстве и в будущем будут удивляться, как правительство вступало в соревнование с каждым злодеем и делало такую же мерзость над ним, какую он сделал, с тем различием, что он был более или менее вынужден обстоятельствами, а правительство так, без всякой нужды. Казнь, это—абсолютное преступление. Но где же истинное, непогрешающее мерило того, что хорошо, и того, что дурно для человека? В самом понятии человека, развивающегося в истории, в историческом моменте, в среде, в которой он вырос. Хорошо все то, что развивает слитно-родовое и индивидуальное течение человека; дурно, если индиви-

<sup>1</sup> Там же, стр. 213.

<sup>2</sup> Там же, стр. 209.

дуальное, феноменальное совершенно поглощает общечеловеческое. Дурно, если тело совершенно задавит дух, но наказывать (scilicet, в развитом государстве) и за это нельзя; такие люди будут презираемы, а дело положительных законодательств, чтобы эти отрицательные люди не могли положительно вредить, как безумные, как дураки, как животные»<sup>1</sup>. Эти строки написаны под очевидным влиянием Гегеля, а также, конечно, социалистических писателей. Нетрудно видеть, что они заключают в себе все то золото, которое можно найти в так называемом учении Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием. Находясь под влиянием Гегеля и социалистов, Герцен отвергает насилие как средство исправления общественных нравов, совершенно не касаясь здесь, однако, вопроса о насилии как о средстве устранения препятствий, затрудняющих улучшение общественных отношений, а с ними и общественной нравственности. Читатели, знакомые с моей статьей: «А. И. Герцен и крепостное право», помнят, может быть, разговор отрока-Герцена со своим французским учителем Бушо из Меца. Уже, судя по одному тому, как передает Герцен этот свой разговор, можно с уверенностью утверждать, что он понимал великий исторический смысл положительного решения указанного вопроса.

<sup>1</sup> Сочинения, т. I, стр. 261.