

## ГЕРЦЕН И ГЕГЕЛЬ

(50—60-е годы)

З. В. Смирнова

В 1843 г. в статье «Буддизм в науке» Герцен утверждал, что «науку» (т. е. философию) «надобно прожить, чтоб не формально усвоить ее себе. . . Прострадать феноменологию духа, исходить горячею кровью сердца, горькими слезами очей, худеть от скептицизма, жалеть, любить многое, много любить и все отдать истине — такова лирическая поэма воспитания в науку» [2, III, 68].

А десять с лишним лет спустя, вспоминая в «Былом и думах» о русском «гегелизме» 30—40-х годов и о своем знакомстве с гегелевской философией, он писал: «Я думаю даже, что человек, не *переживший* «Феноменологии» Гегеля и «Противуречий общественной экономики» Прудона, не перешедший через этот горн и этот закал, не полон, не современен» [2, IX, 23].

Слово «переживший» выделено здесь Герценом, конечно, не случайно. Оно не только перекликается с приведенными выше строками ранней герценовской работы, оно говорит также о *личном* отношении Герцена к гегелевской философии.

История идейного развития Герцена показывает, что философия великого немецкого мыслителя была действительно «пережита» им. Впрочем, это можно сказать не только о Герцене; такое восприятие Гегеля было характерно для многих представителей русской мысли 30—40-х годов — Станкевича, Белинского, Бакунина, Боткина и других. И если нередко «переживание» Гегеля выражалось в тех наивных формах, о которых добродушно-иронически рассказано в «Былом и думах», то порой оно принимало и драматический характер (вспомним историю «примирения» Белинского с действительностью).

То, что и у Герцена знакомство с гегелевской философией стало ее «переживанием», имело свои причины. Стимулом к ее специальному и серьезному изучению явилась для него, как известно, полемика с теми «примирительными» выводами из нее, которые проповедовали в конце 30-х годов Белинский и Бакунин. Понятно, что уже горячность споров вокруг «примирения с действительностью» сделала работу Герцена над гегелевским философским наследием с самого начала далекой от спокойного академического штудирования.

На характере этой работы сказались и особенности идейного развития Герцена в конце 30-х — начале 40-х годов. К тому времени он оказался на своеобразном «распутье» своей духовной жизни. Религиозно-романтические увлечения 30-х годов слабели и блекли, все яснее обличалась хрупкость «откровения» как опоры для философских и социальных убеждений, «лунный свет фантазии» все более отступал перед «дневным светом мысли». Изучение Гегеля стало для Герцена поисками возможности разрешить одолевавшие его сомнения. И не случайно, вспоминая об этом времени, он писал впоследствии о «мученье» своей неуверенности и о том, что, стремясь найти убедительные аргументы в спорах со сторонниками религиозных взглядов, он «с новым ожесточением» брался за Гегеля.

Наконец, в самом восприятии Герценом Гегеля были своеобразные черты, усиливавшие эмоциональность, «переживаемость» этого восприятия. Как это ни покажется странным, но, пожалуй, из всех молодых русских людей, прошедших в 30—40-х годах через увлечение Гегелем, именно у Герцена это увлечение приобрело эстетическую окраску. Я говорю здесь не об отношении к «Эстетике» Гегеля — как раз эта часть гегелевской системы менее других частей интересовала Герцена, и, конечно, Белинский, Бакунин, Боткин испытали влияние «Эстетики» в гораздо большей мере. Я имею в виду другое: глубину, мощь, пластическую выразительность логической мысли Гегеля Герцен в 40-х годах ощущал эстетически, он воспринимал эту мысль как «логическую поэзию». «Нет ничего смешнее, что до сих пор немцы, а за ними и всякая всячина, считают Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком вроде Вольфа, в то время как каждое из его сочинений проникнуто мощной поэзией, в то время как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облекает спекулятивнейшие мысли в образы поразительности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия всякой оболочки мыслью, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и все видит, куда ни обернул бы взор!» [2, II, 381]. Такие мысли в связи с чтением Гегеля можно встретить не раз в работах и дневниковых записях Герцена 40-х годов.

Роль, которую сыграла философия Гегеля в идейном развитии Герцена в 40-х годах, неоднократно анализировалась в нашей литературе. Внимание исследователей вполне правомерно привлекали в первую очередь три аспекта герценовского восприятия Гегеля: усвоение гегелевской диалектики и понимание ее как «алгебры революции»; критическое отношение к гегелевскому панлогизму и движение герценовской мысли от идеализма к материализму; попытка использовать философию немецкого мыслителя для обоснования необходимости торжества социалистического идеала (говоря словами Герцена, «союз новой философии с социализмом»).

Освещался в литературе и тот трагический разрыв с гегелевской идеей «разумности истории», который стал одной из сторон «духовной драмы» Герцена в конце 40-х годов. Общеизвестно, что разрыв с этой идеей, отказ от надежд на «союз» гегелевской философии с социализмом не заставили Герцена пересмотреть оценки гегелевского метода, сложившиеся у него в 40-х годах, и что в этом смысле гегелевская школа продолжала ощущаться в его мысли и после революции 1848 г.

Однако интересная и поучительная история усвоения и истолкования Герценом Гегеля в 40-х годах обычно заслоняла в глазах исследователей вопрос о том, каким было отношение к гегелевской философии у Герцена в 50—60-х годах. Конечно, при анализе проблемы «Герцен и Гегель» исследователи всегда обращались к широко известным страницам «Былого и дум», посвященным воспоминаниям о русском «гегелизме», и к другим высказываниям Герцена о Гегеле, встречающимся в его работах после 1848 г. И все же разносторонний анализ этой проблемы специально в аспекте герценовской мысли 50—60-х годов пока отсутствует в нашей литературе. Осветить некоторые существенные стороны данной проблемы, не претендуя на исчерпывающий ее анализ, — такова задача данной статьи.

\* \* \*

На страницах герценовских статей и писем 50—60-х годов имя Гегеля встречается много раз и в различном контексте. Специально Герцен говорит о Гегеле в двух своих больших произведениях — в книге «О развитии революционных идей в России» и особенно подробно в «Былом и думах». Многие высказанные в них суждения о Гегеле совпадают с тем, что писал Герцен в своих философских статьях и дневниковых записях 40-х годов. Работая над четвертой частью «Былого и дум», Герцен, несомненно, имел перед глазами эти материалы (в июле 1853 г., прося М. К. Рейхель прислать в Лондон кое-какие нужные ему книги, он писал: «... Да мне очень нужны мои старые писания „Об изучении природы“ и „О дилетантизме“» [2, XXV, 78]). Но в названных работах, написанных в 50-х годах, обнаруживаются и некоторые новые стороны отношения Герцена к немецкому мыслителю.

Новым является уже тот аспект, в котором рассматривает здесь Герцен гегелевскую философию. Он обращается к ней в связи с теми очерками развития русской мысли в XIX в., которые занимают видное место в этих его произведениях.

С того времени как Герцен, разочаровавшись в возможности близкого торжества социалистической революции на Западе, попытался связать надежды на осуществление социалистических идеалов с Россией, перед ним, естественно, возник вопрос — существует ли в России «революционный фермент», способный содействовать развитию страны к социализму. Как известно, таким

революционным ферментом он в 50-х годах считал среднее и мелкое русское дворянство. Герценовская концепция русской истории, сложившаяся в те годы, отводила этому слою русского общества чрезвычайно важную роль в истории страны. Именно в нем совершалась, по убеждению Герцена, великая «умственная работа», формировались, крепились, распространялись революционные идеи. В письме к Мишле («Русский народ и социализм») Герцен утверждал даже, что «вся история России со времен Петра I есть только история дворянства и влияний просвещения на него» [2, VII, 331].

«Умственная работа», совершавшаяся представителями «образованной России», в особенности в тот период, когда наиболее интенсивно вырабатывались революционные идеи, стала в 50—60-х годах предметом пристального внимания Герцена.

Многие и разные мотивы руководили Герценом в его желании осветить развитие русской общественной мысли в первой половине XIX в.

Одну из важнейших задач своей литературной деятельности за границей Герцен видел в том, чтобы «знакомить Европу с Русью». С полным основанием он считал, что русская литература и общественная мысль первой половины XIX в. могут служить для Западной Европы убедительным доказательством существования за «фасадом» России — реакционным самодержавием — умственного движения, свидетельствующего о силах и богатых возможностях русского народа. «После крестьянского коммунизма ничего так глубоко не характеризует Россию, ничто не предвещает ей столь великой будущности, как ее литературное движение», — утверждал он в открытом письме к Мишле [2, VII, 329].

Стремление «знакомить Европу с Русью» было лишь одним из стимулов работы Герцена над историей русской общественной мысли. Не менее, если не более важным, было в его глазах то значение, которое такая работа могла иметь для самой России. Воссоздание истории развития революционных идей в стране было для Герцена формой пропаганды этих идей, доказательством их силы, неискоренимости и преемственности; оно давало возможность возвеличить память мучеников революционной борьбы и заклеить виновника их мучений и гибели — русское самодержавие. «Мы обязаны говорить, — писал он, — без этого никто не узнает, сколько прекрасного и высокого эти страдальцы навсегда замыкают в груди своей, и оно гибнет с ними в снегах Сибири, где даже на их могиле не начертится их преступное имя, которое их друзья будут хранить в сердце своем, не смея произносить его» [2, VII, 336—337].

Нельзя, разумеется, забывать и о личном, автобиографическом аспекте герценовского обращения к истории русской общественной мысли. С юных лет Герцену было свойственно желание «разобраться» в своем духовном развитии, уяснить себе его на-

правление, его этапы и его результаты. А развитие это с самого начала было связано с событиями истории русского революционного движения и русской революционной мысли, влилось в дальнейшем в нее, само стало ее частью.

Переплетающиеся друг с другом мотивы и стимулы, направлявшие внимание Герцена к истории русской мысли, имели один общий источник. В их основе лежало сознание исторической значительности совершавшегося в России умственного движения — значительности не только с точки зрения внутреннего развития страны, но и в масштабе общеевропейской истории. В таком подходе к русской мысли и русской литературе XIX в. — историческая пронизательность Герцена и его заслуга перед историей России.

Освещение того, что было сделано Герценом для создания истории русской общественной мысли, не входит в задачу данной статьи. Эта сторона его деятельности интересует меня здесь лишь постольку, поскольку она выявляет новый аспект его подхода к гегелевской философии. Роль, которую сыграло учение великого немецкого философа в развитии русской мысли, — вот проблема, поставленная и освещенная Герценом в его работах 50—60-х годов.

Самым главным, самым существенным и вместе с тем самым значительным по своим результатам фактом развития русской мысли в XIX в. было для Герцена ее движение к реализму (т. е. материализму и атеизму) и социализму. В глазах Герцена «социализм и реализм остаются до сих пор пробными камнями, брошенными на путях революции и науки» [2, VIII, 162]. Лишь немногие деятели русской мысли 30—40-х годов одолели этот рубеж, но именно он обозначил собой ее главный итог. Те, кто достигли его (к ним Герцен относил Белинского, Огарева, Бакунина и себя самого), прошли в свое время через «горн» гегелевской философии. Помогла ли она, способствовала ли она достижению ими заветного рубежа? Положительный ответ для Герцена несомненен. Ответ этот — в ставшей хрестоматийной фразе: «Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя» [2, IX, 23].

Способность гегелевской философии содействовать освобождению человеческого ума от «мира преданий, переживших себя», Герцен, как и в 40-х годах, связывает в значительной мере с тем, что философия эта отправлялась «от снятия дуализма», пыталась уничтожить пропасть между мышлением и бытием, миром духовным и миром реальным. То, что и она не разрешила проблемы единства мышления и бытия, ибо «подавила» духом природу, превратила природу и историю в «прикладную логику», было ясно Герцену еще в 40-х годах. Но ценным в этой философии было для него ее стремление объяснить все существующее в мире при помощи разума и только разума. А такая установка философии,

даже независимо от того, хочет или не хочет этого сам ее создатель, ведет к освобождению человеческого ума от мистических, фантастических представлений. Ведь «если уж однажды замешаны были разум и наука в дело фантастических представлений, то можно было ждать, что они обличат их недействительность. Философия, что бы ни принялась оправдывать, оправдывает только разум, т. е. себя» [2, III, 203].

«Освободительное» значение гегелевской философии в еще большей мере Герцен связывал с ее диалектикой. Революционную силу этой диалектики он ясно почувствовал уже вскоре после знакомства с ней. А много лет спустя, в конце своей жизни, он так отозвался о ней: «Диалектика Гегеля — страшный таран, она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улетучивала все существующее и распускала все мешавшее разуму» [2, XX, 348].

Однако говоря о заключенной в гегелевской философии революционной силе, разрушающей все мешавшее разуму, Герцен постоянно сопровождает свои слова оговорками. В только что приведенной фразе он пишет о «двуличии», о «прусско-протестантской кокарде» гегелевской диалектики, к характеристике философии Гегеля как «алгебры революции» он добавляет: «Но она, может, с намерением, дурно формулирована» [2, IX, 23].

Такого рода оговорки не новы у Герцена. То, что немецкий мыслитель непоследователен, то, что он «хочет не истинного, естественного, само собою текущего результата, но еще, чтоб он был в ладу с существующим» [2, II, 230], Герцен видел в 40-х годах и писал об этом тогда же. Пожалуй, по сравнению с тем временем в «Былом и думах» резче выражена мысль об эволюции Гегеля, о «двух» Гегелях — скромном профессоре в Иене, авторе «Феноменологии духа», и окруженном почетом профессоре Берлинского университета. Для Герцена именно первый Гегель — «настоящий»: «. . . Тогда его философия не вела ни к индийскому квиетизму, ни к оправданию существующих гражданских форм, ни к прусскому христианству; тогда он не читал своих лекций о философии религии, а писал гениальные вещи, вроде статьи «о палаче и о смертной казни», напечатанной в Розенкранцевой биографии» [2, IX, 21] <sup>1</sup>.

Не новые сами по себе для Герцена суждения о непоследовательности, противоречивости философии Гегеля приобретали в контексте герценовских очерков истории русской мысли новое звучание. Герцен стремился показать, что для того, чтобы гегелевская философия могла стать для русской мысли своего рода трамплином на пути к реализму и социализму, мысль эта должна была проявить свою собственную силу и способность овладеть

<sup>1</sup> Герцен имеет в виду заметку о публичной казни в «Исторических этюдах» Гегеля. (См.: *Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Работы разных лет. М., 1972, т. 1, стр. 227—230.*)

ценностями «настоящего» Гегеля. Она должна была, во-первых, воспринять Гегеля «не формально», усвоить не букву, а дух учения; во-вторых, понять, что гегелевская философия не дает вполне удовлетворительного решения многих и многих жизненно важных вопросов; в-третьих, наконец, пойти дальше Гегеля, по-своему «переработав» его учение.

О трудностях, с которыми встретилась при этом русская мысль, ее ошибках и заблуждениях Герцен рассказал в «Былом и думах», особенно выделив толкование Гегеля в духе «примирения с действительностью». Нет нужды здесь подробно говорить об этих страницах «Былого и дум», они широко известны. Однако один вопрос, затронутый на этих страницах, нуждается, на мой взгляд, в некоторых разъяснениях.

«Философская фраза, — писал Герцен, — наделавшая 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, что некогда были слова христианского 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, но, тавтология или нет, она прямо вела к признанию предрержащих властей, к тому, чтоб человек сложил руки, — этого-то и хотели берлинские буддаисты. Как такое воззрение ни было противоположно русскому духу, его, откровенно заблуждаясь, приняли наши московские гегельянцы» [2, IX, 22].

Приведя в статье «Философские взгляды А. И. Герцена» эти строки «Былого и дум» (не полностью — кончая словами «чистая тавтология»), Плеханов упрекнул Герцена в неправильном понимании гегелевского тезиса: начало достаточной причины, писал он, «несравненно беднее содержанием, нежели этот тезис» [3, IV, 721]. Плеханов считал, что Белинский в период «примирения с действительностью» (которое, по мнению Плеханова, «означало лишь то, что он отрицает всякое отрицание, не опирающееся на закономерный ход общественного развития») обнаружил «гораздо более глубокий взгляд на учение Гегеля о разумности всего действительного, нежели Герцен, приравнявший это учение к «началу достаточной причины» [3, IV, 722]<sup>2</sup>.

Впрочем, Плеханов тут же отметил, что и Герцен «не всегда отождествлял учение о разумности действительного с началом

<sup>2</sup> Это мнение Плеханов высказывал и ранее. Еще в статье «Белинский и разумная действительность» (1897) он критиковал герценовскую трактовку тезиса о разумности действительности. По его словам, «...если кто плохо понял у нас гегелево выражение о разумности всего действительного, то это был именно блестящий, но поверхностный Герцен» [3, IV, 455].

достаточной причины» [3, IV, 724]. Он сослался на то, что «в богатой теоретическим содержанием статье «Буддизм в науке» Герцен привел слова Гегеля: «Понять *то, что есть*, — задача философии, ибо *то, что есть* — разум» и при этом истолковал эту гегелевскую мысль «в совершенно правильном смысле внутренней закономерности исторического процесса, т. е. в том самом смысле, в каком понял ее в конце 30-х годов Белинский» [3, IV, 723]. Пожалуй, еще более показательным является другое, не отмеченное Плехановым, высказывание Герцена в той же статье. Критикуя «формалистов» (и имея в виду, в частности, русских проповедников «примирения с действительностью»), Герцен писал: «. . . Они проповедовали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом все, что ни встретится на улице, *действительным* и, следовательно, имеющим право на признание; так поняли они великую мысль, „что все действительное разумно“ . . .» [2, III, 77]. Совершенно очевидно, что Герцен здесь далек от смешения «действительного» и «существующего».

Отметив изменение во взглядах Герцена, Плеханов считал, что к отождествлению тезиса о разумности действительного с началом достаточной причины Герцен склонился «только тогда, когда занятия философией отошли для него в область прошедшего и когда между ним и Гегелем стал целый ряд потрясающих событий 1848—1849 гг., которые надолго лишили его необходимой для теоретических занятий ясности духа» [3, IV, 724].

Плехановская критика того толкования гегелевского тезиса, какое дано в «Былом и думах», справедлива: тезис этот действительно несравненно богаче по своему содержанию, чем начало достаточной причины, и не может быть отождествлен с этим началом. Но объяснение, которое дает Плеханов перемене в герценовских взглядах, представляется мне совершенно неудовлетворительным.

Над XXV главой IV части «Былого и дум» Герцен работал в 1854 г. Как ни велики были душевные потрясения, пережитые им во время бурных событий 1848—1849 гг., к 1854 г. они оставались уже позади. Герцен 1854 г. — организатор и руководитель Вольной русской типографии в Лондоне, проповедник идей «русского социализма». Право же, слова об отсутствии «необходимой для теоретических занятий ясности духа» не идут к автору «Писем к В. Линтону» («Старый мир и Россия», 1854). Напомню к тому же, что при работе над «Былым и думами» в это время Герцен располагал материалом своих работ и дневников 40-х годов и в значительной мере опирался на этот материал.

Думается, что не отсутствие «ясности духа» было причиной иной, чем прежде, трактовки Герценом гегелевского положения о разумности действительного. В 40-х годах Герцен, вслед за Гегелем, полагал, «что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно»



[1, VIII, 10]. События конца 40-х годов разрушили его веру в «разумность» истории. Как, на каких путях искал он в дальнейшем понимания исторического развития — это особый вопрос, выходящий за рамки темы настоящей статьи. «Ясности» мысль Герцена здесь действительно во многом не достигла: верные и плодотворные тенденции, ведущие к материалистическому объяснению истории, переплетались в ней с тенденциями ошибочными, заводящими ее в тупик. Следствием неясного, часто противоречивого понимания Герценом проблемы закономерности исторического процесса и была, на мой взгляд, та, действительно неглубокая, трактовка гегелевского тезиса о разумности действительного, которая была дана в «Былом и думах».

Вернемся, однако, к герценовской теме: Гегель и русская мысль.

Вспоминая в «Былом и думах» об «отчаянном гегелизме» молодежи, объединившейся в кружке Станкевича, Герцен писал: «. . . Мы скоро увидим, как *русский дух* переработал Гегелево учение. . .» [2, IX, 18].

Два основных направления такой «переработки» особенно ясно вырисовываются в изложении Герцена. Одно из них он характеризует как «восстание» против «половинчатых решений, робких выводов и трусливых уступок», которые были свойственны гегелевской философии. Он усматривает их прежде всего в отношении Гегеля к религии. Герценовские оценки этого отношения беспощадны. Ему внушает «отвращение» «ханжеский» метод «Философии религии», он пишет о «диалектических фокусах», которые в «Философии религии» «вновь вытаскивали на свет религию, разрушенную и разгромленную «Феноменологией» и «Логикой» [2, VII, 236—237]. Преодоление передовыми деятелями русской мысли этой непоследовательности гегелевской философии, решительный отказ их от каких-либо уступок религии, в глазах Герцена — свидетельство силы и трезвости русской мысли.

Второе, не менее важное, с точки зрения Герцена, направление, в котором русская мысль «перерабатывала» Гегеля, — «перевод» философии в жизнь. Рассказывая о разрыве Белинского с идеями «примирения с действительностью», Герцен писал: «Белинский вовсе не оставил вместе с односторонним пониманием Гегеля его философию. Совсем напротив, отсюда-то и начинается его живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными» [2, IX, 28]. Именно такое сочетание, означающее использование «освободительной», «разрушающей» силы гегелевской диалектики для революционной критики существующего общественного устройства, является для Герцена главным в том стремлении «перевести» философию в жизнь, которое характерно для передовой русской мысли 40-х годов, «перерабатывавшей» Гегелево учение.

Говоря о «переработке» Гегеля в России, Герцен постоянно и чрезвычайно настойчиво связывает плодотворность ее результа-

тов с умением понять и применить гегелевскую диалектику *не формально*. «Диалектическая метода, — писал он, — если она не есть развитие самой сущности, воспитание ее, так сказать, в мысль — становится чисто внешним средством гонять сквозь строй категорий всякую всячину, упражнением в логической гимнастике — тем, чем она была у греческих софистов и у средневековых схоластиков после Абельарда» [2, IX, 21—22]. В русской мысли было и такое — формальное, софистическое использование гегелевской диалектики; оно проявилось, по мнению Герцена, в попытках некоторых славянофилов (в первую очередь Ю. Ф. Самарина) опереться на Гегеля для того, чтобы «логически» обосновать православно-религиозное воззрение. Несостоятельность таких попыток была ясна Герцену еще в 40-х годах. Но тогда он видел в них главным образом свидетельство невозможности «развить логически» мысль об «имманентном сосуществовании религии с наукой» и отмечал, что и сам Самарин признает их неудачными. В книге «О развитии революционных идей в России» и в «Былом и думах» Герцен более резок в своих суждениях о самаринском сочетании «Гегеля с Стефаном Яворским». Считая, что в этом сочетании Самарин следует философскому методу правого крыла гегельянцев, Герцен видит в таком использовании гегелевской философии казуистику, игру логическими формулами, он пишет в связи с этим об «извращенной диалектике», «безнравственном словесном блуде», «содомизме философии и религии» [2, VII, 244—245; IX, 28]. Резкая грань, разделяющая переработку гегелевской философии Герценом, Белинским, Огаревым и попытки части славянофилов «переработать» Гегеля в религиозно-православном духе, выявлена в герценовских работах 50—60-х годов особенно ясно.

\* \* \*

В герценовских оценках в 50—60-х годах гегелевской диалектики постоянно подчеркивается ее революционный смысл, ее «разрушающее», «отрицающее» значение. Сближение Прудона с Гегелем также основывалось прежде всего на мнении, что сила диалектики обоих — в революционном отрицании. «В этом отрицании, в этом улетучивании старого общественного быта — страшная сила Прудона; он такой же поэт диалектики, как Гегель, с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой толкнут в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий» [2, X, 185].

В таком взгляде на Гегеля не было, как уже говорилось, чего-то принципиально нового по сравнению с 40-ми годами. Мне представляется, однако, что в отношении к гегелевской диалектике у Герцена в 50—60-х годах обнаруживаются и некоторые новые черты. Они сказались, на мой взгляд, в понимании проблемы единства противоположностей и разрешения противоречий.

В герценовской трактовке этой проблемы в 40-х годах большое место занимает, наряду с идеей неразрывного единства противоположностей и их постоянных переходов друг в друга, также идея их «снятия», «примирения» в новом, высшем единстве. Утверждение необходимости такого «снятия» противоположных определений составляет важную сторону взглядов Герцена на развитие науки и философии. Приведу некоторые из его высказываний того времени.

Так, в первом из «Писем об изучении природы», выражая свою неудовлетворенность учением Шеллинга, он писал, что Шеллинг «обещал примирение мышления и бытия, но, провозгласив примирение противоположных направлений в высшем единстве, остался идеалистом. . .» [2, III, 117]. «Можно ли отрицать, — читаем во втором «Письме», — что, в своем отношении, философия новейших времен, рожденная из расторженной и двуначальной жизни средних веков и повторившая в себе эту расторженность при самом появлении своем (Декарт и Бэкон), правильно устремилась на развитие до последней крайности обоих начал и, дойдя до конечного слова их, до грубейшего материализма и отвлеченнейшего идеализма, прямо и величественно пошла на снятие двуначалия высшим единством?» [2, III, 137]. Заканчиваются «Письма» также строками о преодолении в будущем развитии философии «крайностей» реализма и идеализма в едином, стройном понимании истины. «К этому примирению, повторяем, стремился Шеллинг и все последователи его; ему-то обширные основания воздвигнул Гегель — остальное доделает время» [2, III, 314—315].

Последние слова в этой фразе не случайны для Герцена: постоянно провозглашая необходимость «снятия» противоположностей в высшем единстве, он не раскрывал, не развивал мысль о том, как именно должно в том или ином случае, которого он касался, совершиться это «истинное и вечное сочетание раздвоенного».

В 50—60-х годах проблема противоположностей, проблема противоречий ощущалась Герценом с несравненно большей остротой, чем прежде. Если в 40-х годах сферой, к которой относились мысли Герцена о «снятии» противоположностей, в значительной мере была сфера науки и философии, то теперь проблема эта занимала его прежде всего в ее значении в области общественной жизни. А значение это обнажили перед ним революция 1848 г. и дальнейший ход исторических событий. На каждом шагу наталкивалась мысль Герцена на «антиномии» общественной жизни и истории. Не удивительно, что размышления об этих «антиномиях» так часто встречаются на страницах его работ того времени. «Во всех сферах жизни мы наталкиваемся на неразрешимые антиномии, на эти асимпты, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми колеблется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого» [2, XI, 226].

Но теперь несравненно более остро встал перед Герценом и вопрос о разрешении противоречий. В 40-х годах он мог ограничиться общими, абстрактными фразами: «Примирение науки ведением сняло противоречия. Примирение в жизни снимет их блаженством . . . Но как будет это? Как именно — принадлежит будущему. Мы можем предузнавать будущее, потому что мы — посылки, на которых оснуется его силлогизм, — но только общим, отвлеченным образом. Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении» [2, III, 88]. Неопределенность этих строк — не только дань цензуре; Герцену действительно было неясно тогда, как и кем будет совершен тот общественный переворот, который призван уничтожить социальные противоречия.

С тех пор ему довелось увидеть, как в 1848 г. «молния событий» разодрала тучи. Но «препятствий» она не сожгла, и результаты революции были как нельзя более далеки от «снятия» противоречий «блаженством». Наоборот, противоречия эти выступили яснее, обнаружались грубее, драматичнее, чем прежде. И стало ясно, что вопрос об их разрешении намного сложнее, чем это представлялось Герцену ранее.

В этой связи и развивается у Герцена сознание неудовлетворительности решений, предлагаемых гегелевским примирением противоположностей в высшем единстве. Легкость, с которой гегелевская философия «сняла» противоречия, становится ему подозрительна. Не объясняется ли эта легкость тем, что противоречия примиряются в мысли и предполагается, что тем самым они «снимаются» и в жизни? Но это — мнимое «примирение», ибо жизнь вовсе не следует за мыслью. А раз так, то не оказывается ли на деле гегелевское «примирение» противоположностей примирением с действительностью, закрывающим глаза на ее реальные противоречия?

О том, что Герцен именно таким образом смотрел на «снятие» противоположностей у Гегеля и его последователей, свидетельствуют, в частности, его слова о Станкевиче в «Былом и думах»: «Способность Станкевича не только глубоко и сердечно понимать, но и примирять или, как немцы говорят, *снимать* противуречия, была основана на его художественной натуре. Потребность гармонии, стройности, наслаждения делает их снисходительными к средствам; чтоб не видать колодца, они покрывают его холстом. Холст не выдержит напора, но зияющая пропасть не мешает глазу. Этим путем немцы доходили до пантеистического квиетизма и опочили на нем; но такой даровитый русский, как Станкевич, не остался бы надолго „мирным“» [2, IX, 41].

Чрезвычайно интересные мысли о проблеме разрешения противоречий мы встречаем на страницах, добавленных Герценом к главе «Былого и дум» о Прудоне и озаглавленных «Раздумье по поводу затронутых вопросов». Вопросы «страстей» — любви, ревности, брака вновь сталкивают Герцена с проблемой противо-

положностей и противоречий. «... Тут опять те вечные грани, те кавдинские фурукулы, под которые нас гонит история. С обеих сторон *правда*, с обеих — *ложь*. Бойким *entweder — oder* и тут ничего не возьмешь. В минуту полного отрицания *одного* из терминов *он* возвращается, так, как за последней четвертью месяца является с другой стороны первая» [2, X, 203].

И Герцен вновь вспоминает по этому поводу гегелевскую философию. «Гегель, — пишет он, — *снял* эти пограничные столбы человеческого разума, подымаясь в *безусловный дух*; в нем они не исчезали, а *преображались, исполнялись*, как выражалась немецкая теологическая наука, — это мистицизм, философская теодицея, аллегория и самое дело, намеренно смешанные» [2, X, 204].

Признаюсь, «расшифровка» этой фразы Герцена представляется мне затруднительной. «Мистицизм», «философская теодицея», «аллегория» — все это понятно (и совершенно верно). Для Герцена — материалиста и атеиста — гегелевский «безусловный дух» это — переодетый в логический костюм «дух» теологии, поэтому и гегелевское «примирение» противоположностей в безусловном духе — разновидность теологического решения проблемы, т. е. решения мнимого. «Все религиозные примирения непримиримого делаются *искуплениями*, т. е. священным преобразованием, священным обманом, таким разрешением, которое не разрешает, а дается на веру» [2, X, 204].

Но что имел в виду Герцен, когда усматривал в гегелевском «снятии» противоположностей и «самое дело», т. е. некоторое рациональное содержание, частицу истины? Самую идею разрешения противоречий? Разрешение это в некоем «высшем начале»? Мысль о том, что разрешение противоречий означает не полное их уничтожение, а преобразование, «снятие» их? Или что-то еще? Ответить с полной определенностью на этот вопрос трудно. Мысли, высказанные Герценом в «Раздумье по поводу затронутых вопросов», дают основание полагать, что он считал возможным «обуздание» противоречий при помощи «высшего начала». Говоря о Прудоне, он отмечал, что Прудон «выходит из экономических противоречий тем, что признает обе стороны под обузданием высшего начала. Собственность-*право* и собственность-*кража* становятся рядом, в вечном колебании, в вечном восполнении, под постоянно растущим миродержавием *справедливости*» [2, X, 204].

Понятие «справедливости» у Прудона и роль, которую французский мыслитель отводит этому понятию в общественной жизни, Герцен подвергает резкой критике. По его словам, Прудон, поставив «справедливость» над обществом, над личностью, превратил человека в орудие осуществления справедливости, отдал личность «на заклятие богу бесчеловечному, холодному богу *справедливости*, богу равновесия, тишины, покоя, богу браминов, ищущих потерять все личное и распусться, опочить в бесконечном мире ничтожества» [2, X, 197]. Но, отвергая прудоновскую

«справедливость» в качестве «высшего начала», призванного разрешить общественные противоречия, Герцен вместе с тем пишет: «Чем высшее начало проще, менее мистично и менее односторонно, чем оно реальнее и прилагается, тем полнее оно сводит термины противоречащие на их наименьшее выражение» [2, X, 204]. Эти слова говорят как будто бы о том, что Герцен допускает возможность найти «высшее начало», с помощью которого противоположности могут быть сведены «на их наименьшее выражение». Чрезвычайно характерно, однако, что, рассматривая те или иные противоречия, Герцен не пытался отыскать «высшее начало», «формулу», разрешающую их (и в этом как раз одно из отличий его от Прудона).

Анализ взглядов Герцена на проблему противоречия выходит за рамки задач данной статьи. Замечу лишь следующее.

Существование противоречий для Герцена неизбежно и необходимо, ибо без них, по его убеждению, невозможна жизнь, невозможно движение. Так, по поводу глубоко волновавшей его проблемы «Личность и общество» он писал: «Своеволие и закон, лицо и общество и их *нескончаемая* борьба с бесчисленными усложнениями и вариациями составляют всю эпопею, всю драму истории. Лицо, которое только и может *разумно* освободиться в обществе, бунтует против него. Общество, не существующее без лиц, усмиряет бунтующую личность.

Лицо ставит себя целью.

Общество — себя.

Этого рода антиномии (нам часто приходилось говорить об них) составляют полюсы всего живого; они неразрешимы потому, что, собственно, их разрешение — безразличие смерти, равновесие покоя, а жизнь — только *движение*. Полной победой лица или общества история окончилась бы хищными *людьми* или мирно пасущимся стадом . . .» [2, XIX, 184].

Говоря о неразрешимости «антиномий», Герцен имеет в виду лишь невозможность их полного уничтожения; вопрос же о «сочетании» противоположностей им не снимается. В связи с той же проблемой «личность и общество» он утверждает, что «действительный интерес» состоит в том, чтобы «сочетать гармонически свободно» два неотъемлемые начала человеческой жизни — «эгоизм и общественность» [2, VI, 130].

На мой взгляд, суть проблемы такого «сочетания» противоположностей, проблемы разрешения противоречий состоит для Герцена в своего рода «управлении» развитием противоположностей, в подчинении их стихийного взаимодействия разуму и разумным целям человека. Перефразируя Герцена, можно сказать, что здесь у него смешаны утопизм, просветительские иллюзии и «самое дело».

Герцен увидел несостоятельность гегелевского «снятия» противоположностей; он отверг апелляцию Прудона к «справедливости» как высшему началу, «обуздывающему» противоречия.

Но и сам он не достиг ясности в решении этой сложной проблемы. Скovanность его диалектической мысли историческим идеализмом видна здесь чрезвычайно ясно.

\* \* \*

В 50—60-х годах центральное место в социальной мысли Герцена занимал «русский социализм». К тому времени идея «разумности истории» — идея, на которой строилась прежде попытка установить «союз гегелевской философии с социализмом», была Герценом отброшена. Его философия истории в эти годы существеннейшим образом отличалась от взглядов Гегеля на исторический процесс. Означает ли это, что в философско-исторических основаниях «русского социализма» полностью отсутствовали какие-либо элементы, связанные с влиянием немецкого мыслителя? — Посмотрим.

Как известно, одной из основополагающих идей теории «русского социализма» была идея сочетания русского «быта», т. е. зачатков социалистического устройства, имеющихся, по мнению Герцена, в русской сельской общине, с западноевропейской «мыслью» — социалистическими идеями, выработанными в Западной Европе. Убеждение в том, что только путем такого соединения «быта» и «мысли» Россия может прийти к социализму, минуя фазу капиталистического развития, Герцен высказывал многократно. Особенно настойчиво противопоставлял он этот взгляд славянофильским концепциям развития страны. Так, в «Былом и думах», критикуя воззрения славянофилов, он категорически заявлял, что «непосредственных основ быта недостаточно» и что «одна мощная мысль Запада, к которой примыкает вся длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном быту славянском» [2, IX, 149]. В 60-х годах он вновь и вновь повторял эту мысль: «... Основания у нас даны: *на родный русский быт и наука Запада*, в их сочетании наша сила, наша будущность, наше преимущество. Без предрасположенного народного быта общественная наука теряется в социальном бреде, без всеобобщающей науки народный русский быт возводится в бред славянофильства» [2, XVIII, 8].

Герцену мало было, однако, признать, что такое сочетание необходимо для того, чтобы Россия могла избежать бедствий капитализма, переживаемых Западной Европой. Ему нужно было еще доказать, что оно *возможно*. Это значило, в частности, доказать, что западная мысль может и должна быть усвоена «образованной Россией».

Первым доводом в доказательство такой возможности являлась в глазах Герцена закономерность, необходимость идейной связи и преемственности в развитии народов. Убеждение в том, что результаты работы человеческой мысли, достигнутые в том или ином месте, теми или иными народами, «свершены и достигнуты для всех

понимающих: это круговая порука прогресса, *майорат* человечества. . . » [2, XII, 186] было одним из главных оснований герценовской философии истории.

Однако одно лишь признание такого рода «круговой поруки» в развитии человечества еще не решало полностью проблемы усвоения русской мыслью «науки» Запада, т. е. социалистических идей. И сложность данной проблемы для Герцена была, оказывается, самым непосредственным образом связана с идеями, воспринятыми им при изучении Гегеля.

В 40-х годах Герцен прочно усвоил гегелевскую мысль о том, что истина — не только результат, но и процесс, и что поэтому усвоение результата самого по себе, вне того логического процесса, в котором он складывается, — усвоение не действительное, не органическое, а лишь внешнее, формальное. Этой идее он остался верен и в 50—60-х годах. Так, в «Былом и думах», в связи с воспоминаниями об И. П. Галахове, он вновь повторил то, что говорил десятью годами ранее: «. . . Истина только дается методе, да и то остается неотъемлемой от нее; истина же как результат — битая фраза, общее место» [2, IX, 116]. А в «Письмах к В. Линтону», утверждая, что Россия вовсе не должна пройти через все фазы европейского развития, ибо может воспользоваться результатами западной мысли, он добавил: «Я очень хорошо знаю, что результат сам по себе не передается, что по крайней мере он в этом случае бесполезен, — результат действителен, результат усваивается только вместе со всем логическим процессом» [2, XII, 186]. Отсюда, естественно, следовало, что «истину», добытую западноевропейской мыслью, Россия может усвоить не формально, а органически лишь «вместе со всем логическим процессом».

Но «логический процесс», которым Западная Европа доработалась до социалистических идей, был *историческим* процессом. Герцен не раз говорил, что Европа дошла до этих идей «своим бытом», что каждый шаг вперед человеческого разума, каждое его новое завоевание доставались ей трудно, часто в общественных потрясениях и кровавых переворотах. История России развивалась, по мнению Герцена, иными путями, чем те, которыми шли западноевропейские народы. Говорить об усвоении Россией «логического процесса» Запада в тех его формах, в которых он протекал там, значило бы для русского мыслителя не только отрицать то, возможность чего он стремился доказать, т. е. необязательность для России проходить через все фазы, пережитые Западом, но и оказаться перед нелепой попыткой зачеркнуть действительную историю страны, уже прожитую ее народом.

Герцен нашел иной выход. «Мы можем и должны, — писал он в „Письмах к В. Линтону“, — пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования» [2, XII, 186]. Иными словами, для овладения результатами западноевропейской мысли Россия должна усвоить логический



процесс развития этой мысли, но на особый манер — проходя через его фазы сокращенным путем и притом лишь теоретически, «идеально». По убеждению Герцена, это не только могло и должно было быть, но и было в действительности.

«Перемены в философском и революционном движении с конца XVIII столетия все поочередно, — писал он, — повторились в России. Они повторились в уменьшенном виде, именно так, как аберрация звезд повторяет в маленьком, микроскопическом эллипсисе тот путь, который наша планета проходит в большом масштабе.

Образованное меньшинство менее многочисленно в России, чем в остальной Европе; оттого и идейные явления должны были быть в ней слабее, бледнее, более отвлеченными и менее пригодными в практическом отношении; но, в сущности, идеи эти вырабатывались и изживались таким же образом, как они вырабатывались и изживались во всей Европе» [2, XII, 72].

Мысль о том, что умственное движение в России по-своему повторило фазы развития Запада мы встречаем на страницах многих работ Герцена 50—60-х годов. Порой он даже применяет идею «сокращенного» воспроизведения в России этих фаз ко всей русской истории после Петра I: ход этой истории можно уподобить, считает он, явлениям, порождаемым в организме «прививной» болезнью. «Тип нашей цивилизации вообще — прививная оспа. Мы проделываем понемногу и в тесно очерченной сфере воспаления те великие лихорадки истории, те страшные болезни ее роста, от которых государства обливались кровью, делались уродами, дробились, останавливались, умирали» [2, XVIII, 317].

Кстати сказать, при помощи идеи «прививной оспы» Герцен пытался справиться и с появлявшимися у него иногда в пореформенные годы мыслями о возможности «мещанской», т. е. капиталистической полосы в развитии России. Прививная оспа — тоже болезнь, но именно поэтому она предохраняет от натуральной, иначе она не имела бы смысла. И если Россия, не использовав возможности прямого движения к социализму, все же пройдет «мещанской полосой» и повторит конституционную фазу развития западноевропейских государств, то почему не оказаться и этим явлениям в ее истории лишь «прививной оспой», которая почти не оставит по себе следов, но зато избавит страну от «оспы» в той ее форме, какую пришлось пережить народам Запада?

Трудно сказать, в какой мере не только убеждение в необходимости усвоить истину (результат) вместе со всем логическим процессом, но и мысли о возможности пройти путь, ведущий к истине, сокращенно, чисто теоретически, складывались у Герцена под влиянием гегелевских идей. Пожалуй, в первую очередь Герцен отправлялся здесь от фактов развития русской общественной мысли XVIII—XIX вв., тем более что о том, как «вырабатывались и изживались» в этой мысли идеи западной философии и социологии он мог судить и по личному опыту: он сам «пережил» и Вольтера, и Руссо, и Сен-Симона, и Гегеля. «Сотней голов, —

писал он, — мы проделывали в тридцатилетнем загоне вековые драмы западного развития, жили ими, страстно принимали их к сердцу, страдали их прошедшими страданиями — надеялись их надеждами. . . отдавались им беззаветно, откровенно и быстро изнашивали их знамена самой стремительностью и преувеличением. Догнавши старших, мы вместе с ними хоронили одну фазу их развития за другой и, не оставаясь на могиле, торопились навстречу наследнику» [2, XVIII, 321].

Вполне возможно, что в герценовских представлениях о сокращенном «логическом процессе» в России своеобразно преломились также и гегелевские идеи относительно связи и соотношения логического и исторического. Любопытная деталь: говоря о «повторении» в России фаз умственного движения на Западе, Герцен использует тот же образ (абerrация звезд, повторяющая движение планеты), к которому обращался он в «Письмах об изучении природы» в связи с проблемой логического и исторического. «Логическое развитие идеи, — писал он тогда, — идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как абerrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты» [2, III, 129]. Несомненно, во всяком случае, что следы гегелевской школы, гегелевского влияния проступают в «русском социализме» Герцена весьма явственно.

\* \* \*

В развитии западноевропейской философской мысли 50—60-е годы были временем, когда гегелевская философия утратила свое былое влияние, уступив место позитивизму и естественнонаучному материализму. Аналогичные явления наблюдались и в России.

Средоточием теоретических интересов и литературной деятельности Герцена в 50—60-х годах была область социальных проблем. К естественнонаучным вопросам он обращался в те годы лишь спорадически, хотя его внимание и привлекали некоторые новые важные факты в развитии естественных наук (в частности, знаменитый труд Дарвина). Но общий вопрос о мировоззренческом значении естествознания продолжал живо занимать его. Прекрасный пример его понимания этого вопроса — известные строки в «Былом и думах»: «Без естественных наук нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью — где-нибудь в душе остается монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению» [2, VIII, 114].

Но Герцен был далек и от фетишизации мировоззренческой роли естествознания. Старый его тезис о необходимости союза естествознания и философии сохранял для него свое значение. Не случайно он настойчиво советовал сыну, изучавшему физио-

логию, заниматься философией, утверждая, что «специалистом может быть тот, кто идет от общего. . .» [2, XXVIII, 165]. Характерно, что в этом вопросе Герцен расходился с таким представителем естественнонаучного материализма 50—60-х годов, как К. Фогт. По словам Герцена, Фогт чувствовал к философии «непреодолимое отвращение» [2, X, 170]. В этой связи, очевидно, Герцен и писал сыну, жившему одно время в семье Фогта: «Насчет занятия, разумеется, надобно слушать Фогта, но о философии он говорит все же вздор» [2, XXVI, 215].

Не мог Герцен, конечно, пройти мимо набравшего тогда силу позитивизма. Рядом своих сторон это направление импонировало ему: он видел в позитивизме атеистическое учение, стремящееся опереться на науку, и сблизжал поэтому позитивизм с «революционным реализмом молодой России» [2, XX, 513]. Но в целом позитивизм явно не удовлетворял Герцена; в особенности отталкивал его антиреволюционный характер позитивистской философии; претило ему и восторженное отношение ряда последователей Конта к их учителю. Работы позитивистов часто казались ему просто скучными.

Избежав увлечения модными направлениями мысли, Герцен не пошел за ними и в оценке Гегеля. В те годы, когда гегелевская философия сплошь и рядом третировалась как устаревшая и ненужная схоластика, для Герцена Гегель оставался великим мыслителем, вооружающим человека мощным «тараном» диалектического метода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Г. В. Ф. Гегель. Сочинения. М.—Л., 1929—1958.
2. А. И. Герцен. Собрание сочинений. В тридцати томах. М., 1954—1965.
3. Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. В пяти томах. М., 1956—1958.