



## **С. Н. БУЛГАКОВ**

### **Душевная драма Герцена**

#### **І. Общая задача**

А. И. Герцен принадлежит к числу тех наших национальных героев, от одного имени которых расширяется грудь и учащенно бьется сердце. Вместе с тем он является одной из самых характерных фигур, в которых воплотились многосложные противоречия противоречивого XIX века. На нем скрещиваются самые многочисленные и разнообразные влияния, от крепостного права до западного социализма, от ссылки в Пермь до революции 1848 года. Его голова подобна вершине, озаряемой лучами двух солнц — как сравнил бы сам Герцен — заходящего солнца западной цивилизации и восходящего — восточной; от той и от другой он собрал самые лучшие цветы и зрелый плод. Ему были близко знакомы самые выдающиеся люди России и Европы, и, думается нам, из всех представителей [18]48-го года Герцен имел едва ли не самый широкий умственный горизонт. К этому надо присоединить многостороннюю образованность и замечательный литературный талант, делающий Герцена одним из самых блестящих представителей русской прозы. Литература, писательство, собственно, и было истинным призванием Герцена — все остальное явилось для него как бы родом исторического недоразумения. Как художник Герцен создал в русской литературе самостоятельный жанр мемуаров, в котором и был истинным мастером. Как публицист он соединил самый пылкий пафос гражданина с трезвостью

ума и практичностью требований; полной оценке этих заслуг Герцена перед русской общественностью еще не пришла пора; но наше время более чем всякое другое способно оценить все значение гражданского подвига Герцена.

Однако мы не намерены говорить в настоящем очерке не о Герцене-художнике и не о Герцене-публицисте, и вообще не о какой-либо отдельной стороне его деятельности, нас интересует здесь весь Герцен, Герцен как человек, истинный духовный субстрат и основа всех этих отдельных видов деятельности. Душевная жизнь всякого, даже самого незначительного человека представляет много элементов драматической борьбы, драмы с самим собой, какой до известной степени является вообще духовная жизнь; в груди же Герцена клокотал постоянно действующий вулкан, происходили постоянные катаклизмы, шла постоянная драма. И эту драму не нужно разгадывать, не нужно делать о ней гадательных предположений — он сам рассказал миру о различных ее перипетиях в блестящей прозе, иногда но музыкальности не уступающей стихам. *Mir gab der Gott zu sagen, was ich leide\**, как-то раз применяет к себе Герцен слова гётевского Тассо. И на нашу долю выпадает поэтому задача только показать смысл и значение этой драмы.

Что составляет *человека* в отдельных лицах, которых мы знаем как представителей различной деятельности, — писателя, купца, врача, землекопа, конторщика, проститутки, — что составляет ту внутреннюю душевную храмину, которая закрыта для людей, но открыта для Бога? Этой истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его *религия*, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: чем он живет, что он считает для себя самым святым и дорогим, и как он живет, как служит своей святыне. Узнать человека — значит узнать его религиозную жизнь, войти в эту потаенную храмину.

Герцен сам раскрывает эту храмину и зовет в нее. Войдем сюда: здесь мы найдем много поучительного; быть может, более поучительного, чем в десятках ученых и толстых томов, чем во всех сочинениях самого Герцена.

---

\* Мне Бог дает поведать, как я стражду (пер. В. Соловьева).

Герцен расскажет нам о своих страстных религиозных исканиях, о своих падениях, разочарованиях, возрождениях; мы увидим, как со стонами и проклятиями Герцен ниспровергает старых своих богов, в которых потерял уже веру, как он блуждает в потемках неверия, как снова набожно преклоняет свои колени. Религиозные искания этой огненной души, этого, по прекрасному выражению Страхова, самосожигателя, который всю жизнь шел к вожделенной истине, не устывая и не останавливаясь пред внутренней ломкой, пред сердечными ранами, полны для нас высокого поучения, имеют в известном смысле национальное значение, и горько думать, что до сих пор русский народ еще не имеет своего Герцена.

Раньше, чем говорить о том, что изменялось в воззрениях Герцена, нужно указать, чему он был верен всю свою жизнь, нарисовать общий фон картины. И прежде всего следует отметить тот основной факт, что Герцен, которого мы хотим представить здесь как религиозного искателя, почти всю свою сознательную жизнь был и остался до конца ее атеистом. Атеизм Герцена, как мы увидим, есть ключ к пониманию всей его духовной драмы. Мы не беремся указать здесь все причины атеизма у человека с такими широкими религиозными вопросами. Кроме общего предубеждения к религии, какое только могла внушить и внушила ему официальная Россия, большое значение, на наш взгляд, здесь имело воспитание, которое представляло самый отвратительный образчик барского религиозного индифферентизма, трактования религии с точки зрения кодекса приличий, что, конечно, хуже самого последовательного атеизма\*. Заслуживает упоминания, что к Евангелию Герцен всегда сохранял теплое чувство\*\*. Вообще же в его сочинениях почти

---

\* См. характеристику воспитания в «Былом и думах» (VI, 57–92).

\*\* «Евангелие я читал много и с любовью, по-славянски и в лютеровском переводе. Я читал без всякого руководства, не все понимал, но чувствовал искреннее и глубокое уважение к читаемому. В первой молодости я часто увлекался вольтеризмом, любил иронию и насмешку, но не помню, чтоб когда-нибудь я взял в руки евангелие с холодным чувством, это меня проводило чрез всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу» (VI, 59).

неизменно выражается враждебное, даже злобное отношение к христианству, понимание которого у него крайне скудно и односторонне, основываясь главным образом на церковных злоупотреблениях, а не на истинном духе учения. Порою у него можно встретить даже бравирующее к нему отношение, совершенно непонятное относительно учения, которое выставляется как отжившее заблуждение.

Религиозным воззрениям Герцена соответствуют и его философские воззрения, составляющие фундамент первых. О философских воззрениях Герцена нельзя говорить, конечно, в смысле стройной философской системы. Соответственно всему его психическому складу, воззрения на мир и жизнь имели для него ценность не как логические построения, со стороны логической техники и стройности, а по преимуществу со стороны своего жизненного, практического значения. В его сочинениях нельзя встретить даже упоминания о чисто теоретических философских проблемах, например, гносеологии; его интересы сосредоточиваются в области нравственной, практической философии. Проблемы Ивана Карамазова у Достоевского суть вместе с тем и проблемы Герцена. Если рассматривать воззрения Герцена с точки зрения школьной философии, то придется признать, что Герцен совсем не был философом. Его рассуждения, ясности которых нередко прямо мешает изысканная образность его стиля, иногда переходящая даже в риторику, порой поражают своими явными противоречиями и произвольностью. Герцен прошел хорошую философскую школу, ибо, будучи некоторое время гегельянцем, прилежно изучал Гегеля. Но влияния этой школы, кроме чисто внешних особенностей стиля, совершенно не чувствуется в Герцене, и та прямо компрометирующая легкость, с которой Герцен сбросил с себя влияние Гегеля за чтением «*Wesen des Christenthums*» Фейербаха\* (любопытно, что совершенно то же самое произошло и с Марксом и Энгельсом), красноречиво свидетельствует о поверхностном характере этого влияния. Сам Герцен не причислял себя к сторонникам какой-либо определенной философской доктрины, но его воззрения можно

---

\* Сущность христианства (нем.).

характеризовать скорее как философию позитивизма — не в том смысле, чтобы Герцен был почитателем (или даже читателем) О. Конта (симпатии его принадлежали скорее вульгарному естественнонаучному материализму Фогта), но в смысле отрицания всякой метафизики и признания прав лишь одного эмпиризма. Позитивизм — это бессознательная философия всех чуждых философии людей, философия здравого смысла, который вполне справедливо так недолюбливал Гегель. Основные положения позитивизма — отрицание прав метафизики и религиозной веры — вполне разделял Герцен; гипертрофия здравого смысла у Герцена вообще была истинным его теоретическим несчастьем, как это указал уже Страхов. Герцен отрицал возможность бытия трансцендентного, и единственной реальностью для него был наш чувственно осязаемый мир. Далее этого он не имел никакой определенной доктрины, и в этом его основная особенность. Он качает «своими диалектическими мышцами все эти почтенные идолы, пугающие слабых», не во имя истины, как он ее понимает, а «во имя логической свободы, во имя беспрепятственного мышления, разбирающего все, посягающего на все»\*. Но если воззрения Герцена не представляют самостоятельного интереса как философское учение, от этого они не теряют своего значения как психические переживания, как умственное настроение. Для того, чтобы определить действительную силу философского учения, нужно его не только построить, но и пережить, причем в переживании нередко открываются новые стороны этого учения. Это имеет силу, по крайней мере, относительно всех проблем практической философии, которые интересовали Герцена, а для глубокого переживания ее учений Герцен имел все данные — логическую смелость, искренность, любовь к правде. С философским радикализмом он не останавливался перед самыми крайними выводами, доводил до самого крайнего предела все заключения, которые можно сделать из его философских посылок — позитивизма и атеизма.

---

\* См. чрезвычайно интересный «Ответ русской даме» в «Колоколе» от 15 апреля 1859 года. Перепечатано в собрании избранных статей из «Колокола». 1887. С. 132 (примеч. С. Булгакова).

## II. Разочарование в Западе

В человека вложена способность к «святому недовольству» (по прекрасному выражению поэта) как собой, так и окружающей средой и стремление к постоянному усовершенствованию. Чем выше на нравственной и психической лестнице стоит человек, тем более развито в нем это «святое недовольство», и, наоборот, оно замолкает лишь потопленное в животной природе человека, для которого поэтому нет ничего пагубнее, нет ничего низменнее самодовольства. Много было даваемо различных определений человеку: *Σωον πολιτη\** и *toolmaking animal\*\**, но истинной демаркационной чертой, отделяющей человеческое от животного, является недовольство существующим и стремление к лучшему будущему. В этом стремлении обнаруживается истинная духовная родина человека — религиозная идея, с дивной художественной красотой выраженная в лермонтовском «Ангеле».

Возможность стремления к усовершенствованию необходимо предполагает и совершенство, как тот идеальный масштаб, с которым сравнивается несовершенное настоящее. Без предположения существования такого совершенства мы не можем даже мыслить усовершенствования. Идея совершенства, таким образом, дана нам вместе с стремлением к усовершенствованию. Абсолютное совершенство есть Божество, и Оно открывается нам, следовательно, в самом основном стремлении нашей жизни.

Но, говоря таким образом, мы предпрещаем уже целый ряд спорных вопросов, даем уже готовую «теорию прогресса», ибо спорный вопрос, вопрос всех вопросов, и заключается в том, где искать этого совершенства, на «небе» или на «земле»? Достигим ли на земле этот идеал или же недостижим, и потому движение к нему бесконечно?

Идеалистическая метафизика и религиозные учения отвечают на этот вопрос отрицательно. Абсолютного, в том числе и абсолютного совершенства, не дано в «опыте». «Мир

---

\* Политическое животное (*греч.*).

\*\* Животное, делающее орудия (*англ.*).

во зле лежит»<sup>1</sup> — таково одно из самых основных положений христианского учения. В прощальной беседе Христос учил учеников не быть, как «мир». Известный пессимизм, отрицание «мира» во имя высшего идеала, составляет необходимое свойство всякого метафизического и религиозного учения, прозревающего за этим миром бытие абсолютное, сверхмирное начало.

На этот пессимизм есть во всяком случае оптимопессимизм, он дает место относительному оптимизму, оставляет возможность непрерывного и бесконечного прогресса. Именно абсолютность и, следовательно, недостижимость идеала и является лучшей гарантией бесконечности движения к нему. Христианство, несмотря на свой исходный пессимизм, дает абсолютную заповедь усовершенствования: будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть<sup>2</sup>. Основным стремлением исторического человечества оно полагает осуществление Царства Божия на земле. Несмотря на признание, что основная особенность мира есть отсутствие любви (см. прощальную беседу<sup>3</sup>), оно дает заповедь любви, этот мир отрицающей. Христианство открывает тем самым перспективу бесконечного, не только личного, но и общественного усовершенствования, в какой бы особенной исторической форме стремление к нему ни выразилось (и, следовательно, необходимо объемлет и теперешнее демократическое и социалистическое движение, стремящееся к осуществлению заповеди любви в общественных отношениях).

Итак, с точки зрения идеалистической метафизики и положительного религиозного учения, идеал совершенства находится на «небе», в области трансцендентного, и недостижим на «земле», в опытной, эмпирической действительности, на долю которой остается бесконечное к нему движение; он имеет в этом смысле значение не цели в узком смысле слова, а регулятивного принципа.

Не так представляется это дело для тех, кто принципиально отвергает самую область трансцендентного, для кого вообще нет «неба», а есть только «земля». Само по себе это отрицание не в состоянии и у них загасить огонь Прометея, стремление к абсолютному совершенству, но в силу этого

отрицания они должны искать идеал совершенства в области эмпирического бытия, в рамках пространства и времени, т. е. в определенном месте, в данный момент.

Wie wollen hier auf Erden schon  
Das Himmelreich errichten\*,

как с наивной откровенностью заявляет в известном стихотворении Гейне<sup>4</sup>. Без положительного идеала совершенства обойтись не могут и позитивисты, ибо без этого идеала прогресс невозможно отличить от всякого другого движения: прогресс есть не просто движение, а движение к определенной цели, причем эта цель мыслится как [эмпирически] достижимая. Неизбежным следствием философии позитивизма и атеизма является поэтому представление о таком предельном пункте движения, который воплощает уже всю полноту совершенства. Но такое представление, очевидно, противоречиво, ибо оно предполагает, с одной стороны, развитие нравственного самосознания, которое, в силу этого развития, все более удаляется от состояния самодовольства или просто довольства, а с другой стороны, рост такого самодовольства. Таким образом, философия эта необходимо ведет к противоречивому *утопизму*, к противоречивым и потому совершенно несбыточным стремлениям. Типичнейшим примером утопизма подобного рода является представление современного социал-демократизма о *Zukunftstaat'e*\*\*<sup>5</sup>. Поскольку социал-демократизм является и атеизмом, *Zukunftstaat* в той или иной форме есть его необходимый атрибут, ибо он заполняет недостающую область трансцендентного. При этом совершенно безразлично, как сама определяет себя данная доктрина: она может называть себя научным социализмом и действительно заключать в себе серьезное научное содержание, представление о *Zukunftstaat'e*, имеющее в себе неустранимые элементы утопизма, является для нее совершенно необходимым. Социальный утопизм проистекает, таким образом, из незаглушимой религиозной потребности

---

\* «Мы в небо землю превратим, / Земля нам будет раем» (пер. В. Левика).

\*\* Государство будущего (*нем.*).

духа и является поэтому необходимым спутником всякой доктрины, причем остается безразличным особенное содержание утопии в каждом отдельном случае, будет ли это представление о «государстве будущего» или о «сверхчеловеке», или о комбинации того или другого представления и т. д.

Легко понять, что смешение областей трансцендентного и эмпирического не проходит безнаказанно для утопистов. Отсутствие правильной духовной перспективы ведет к тому, что предметы представляются словно в кривом зеркале, естественная нетерпеливость, стремление ускорить наступление так долго медлящего *Zukunftstaat*'а мешают трезвому пониманию действительности. Между позитивизмом и социально-политическим утопизмом есть, если не логическая, то психологическая связь, так же точно, как есть она между идеализмом и социально-политическим реализмом\*.

В нашей литературе есть весьма интересный художественный образ утописта, правда, не в политике, а в любви — в лице *Дон-Жуана* Алексея Толстого. Сатана так объясняет свой коварный умысел относительно *Дон-Жуана*:

Любую женщину возьмем, как данный пункт:  
Коль кверху продолжим ее мы очертанье,  
То наша линия, как я уже сказал,  
Прямехонько в ее упрется идеал,  
В тот чистый прототип, в тот образ совершенный,  
Для каждой личности заране припасенный.  
Я этот прототип, незримый никому,  
Из дружбы покажу любимцу моему.  
Пусть в каждом личике, хоть несколько годящем,  
Какое бы себе он ни избрал,  
Он вместо копии все зрит оригинал,  
Последний вывод наш в порядке восходящем.  
Когда ж захочет он, моим огнем палим,  
В объятиях любви найти себе блаженство,  
Исчезнет для него виденье совершенства,  
И женщина, как есть, появится пред ним.  
И пусть он бесится. Пусть ловит с вечной жаждой  
Все новый идеал в объятиях девы каждой!

---

\* Ср. об этом заключительные страницы статьи «О социальном идеале» (примеч. С. Булгакова).

Так с волей пламенной, с упорством на челе,  
С отчаяньем в груди, со страстию во взоре,  
Небесное Жуан пусть ищет на земле  
И в каждом торжестве себе готовит горе.

Мы указали уже, что для утопизма характерно не содержание представления об идеале само по себе, а самая чрезмерность идеализации, потребность мыслить известное состояние как абсолютное совершенство. Идеалом в относительном смысле является для нас достижение всякой недостигнутой еще цели, к которой мы в данный момент стремимся, например, правовое государство. Но такой относительный идеал, конечно, отличается от того абсолютного идеала, которым является утопия. Дело идет именно о том психологическом привкусе, о тех очках, через которые смотрит на мир человек в зависимости от того, как он решил для себя основные вопросы бытия. Можно поэтому говорить не столько об утопии, сколько об утопическом отношении к представлениям: представление о целях, вполне несбыточных или ошибочных, тем не менее, может не содержать в себе ничего утопического, между тем как представления о целях вполне осуществимых могут быть более или менее сильно окрашены в цвета утопизма (я лично держусь именно такого мнения относительно современных представлений о социализме).

Сказанного достаточно, чтобы понять первый акт душевной драмы Герцена — его разочарование в Западе. В [18]40-х годах, перед поездкой за границу, Герцен был уже атеистом; оставаясь при этом религиозной натурой, он тем самым необходимо сделался и утопистом. Условия, при которых складывается утопизм русского общества [18]40-х годов (они в своих существенных особенностях остались без изменения и до сих пор), были чрезвычайно своеобразны. Главное чувство, объединявшее всех русских людей того времени, было отвращение к официальной России, к бюрократическому абсолютизму. Крепостное право, всевозможные полицейские стеснения, вся обстановка николаевского режима заставляла лучших людей России задыхаться, и известно, что задыхающемуся человеку нет ничего дороже воздуха, и вполне естественно, если он ценит живительные

способности этого воздуха больше, чем они суть в действительности. И чем больше мрак сгущался на родине, тем напряженнее вперялся взор в ту обетованную страну, где нет всего того, от чего страдает Россия, где жизнь течет вольно, где воздух доступен для всех. Таким образом возникает или, лучше скажем, выдавливается в русской душе вера в Запад, сохраняемая нашим обществом и до настоящего времени.

Естественно, что при таких условиях о знании действительного Запада, каков он есть, а не каким его хочет исстрадавшаяся русская душа, не может быть и речи. Вера в Запад является вполне утопической и имеет все признаки религиозной веры. Запад как религиозная проблема — странное и дикое словосочетание, а между тем так дело действительно обстоит весь XIX век. Это хорошо понимал Герцен, который говорил, что «мы верим в Европу, как христиане верят в рай» (XIII, 362). Запад являлся настоящим *Zukunftstaat*'ом для русских. Расцветившая свой идеал всеми красками непрерывно распаляемой фантазии, мы, конечно, составляли при этом представление об Европе заведомо фальшивое, заведомо неверное. И это выясняется при первом столкновении с Европой. Но пусть лучше об этом расскажет нам сам Герцен:

«Нам дома скверно. Глаза постоянно обращены на дверь, запертую — и которая открывается понемногу и изредка. Ехать за границу — мечта каждого порядочного человека. Мы стремимся видеть, осязать мир, знакомый нам изучением, которого великолепный и величавый фасад, сложившийся веками, с малолетства поражал нас... Русский вырывается за границу в каком-то опьянении — сердце настезь, язык развязан — прусский жандарм в Лауцагене нам кажется человеком, Кенигсберг свободным городом. Мы любили и уважали этот мир заочно, мы входим в него с некоторым смущением, мы с уважением попираем почву, на которой совершилась великая борьба независимости и человеческих прав.

Сначала все кажется хорошо, и притом, как мы ожидали; потом мало-помалу мы начинаем что-то не узнавать, на что-то сердиться — нам недостает пространства, шири,

воздуха, нам просто неловко; со стыдом прячем мы это открытие, ломаем прямое и откровенное чувство и прикидываемся закоснелыми европейцами — это не удастся.

Напрасно стараемся мы придать старческие черты молодому лицу, напрасно надеваем выношенный узкий кафтан, кафтан рано или поздно порвется, и *варвар* со стыдом является с обнаженной грудью, краснея своего неуменья носить чужое платье. Знаменитое *grattez un Russe et vous trouverez un barbare\** — совершенно справедливо»<sup>5</sup>.

...Дело в том, что мы являемся в Европу со своим собственным идеалом и с верой в него. Мы знаем Европу книжно, литературно, по ее праздничной одежде, по очищенным, перегнанным отвлеченностям, по всплывшим и отстоявшимся мыслям, по вопросам, занимающим верхний слой жизни, по исключительным событиям, в которых она не похожа на себя. Все это вместе составляет светлую четверть европейской жизни. Жизнь темных трех четвертей не видна издали, вблизи она постоянно перед глазами».

С утопией, обращенной в будущее<sup>6</sup>, можно спокойно прожить целый век, ибо утопичность известных представлений здесь нельзя установить непосредственно, она может выясниться только путем отвлеченного мышления. Утопию же, которая помещается в известном пункте пространства, проверить очень легко — стоит туда только съездить. Для Герцена достаточно было поездки за границу, чтобы сразу разочароваться в Западе. Целый ряд сочинений, начиная с «Писем из Франции и Италии» и кончая «С того берега» и «Концами и началами», документирует скорость и степень этого разочарования. Герцен становится раздражителен и несправедлив к Западу, из одной крайности бросается в другую и, сжигая старых своих богов, клянет их и громко жалуется. Весь Запад представляется ему мертвыми костями, виденными пророком Иезекиилем, и он не знает творческого глагола, сила которого может их оживить. Но Герцену можно простить чрезмерную строгость его нападок — он слишком много поставил на карту и слишком много проиграл одной ставкой.

---

\* Поскоблите русского, и вы найдете татарина (*фр.*).

Позволительно совсем не задаваться вопросом, действительно ли события европейской истории способны были вызвать и оправдать такое разочарование, тем более, что Герцен разочарован людьми, а не событиями, и видит в ничтожестве людей причину безотрадности настоящего и безнадежности будущего. Позволительно это потому, что причины недовольства лежали на этот раз не в Европе, а в самом Герцене. Герцен не удовлетворился бы никакой Европой и вообще никакой действительностью, ибо никакая действительность не способна вместить идеал, которого искал Герцен. Он оказался в положении Дон-Жуана, который, стремясь к идеальному прототипу, обнимает обыкновенную земную женщину.

Он помнил виденье,  
Но требовал снова  
Ему примененья  
Средь мира земного,  
И лишь во сне он  
Преступный  
Гнал замысл обратно,  
И мысли доступна  
И сердцу понятна  
Стремленья земного  
Была неудача.

В наши дни охотно пишутся и читаются фантастические романы, изображающие жизнь будущего счастливого человечества. Было бы более интересной и благодарной задачей описать, как люди в условиях, которые нам теперь кажутся идеальными, также рвутся в *Zukunftstaat*, как и мы теперь, и не только не превратились в ангелов, но не свободны от старых и новых недостатков. Едва ли поучительность такого прозрения в будущее была бы менее того, какое делается Беллами<sup>7</sup> и ему подобными. Такой роман, однако, уже написан, и не только написан, но и пережит, выстрадан, выплакан... Его мы имеем в сочинениях Герцена, где находим скорбную повесть крушения утопизма, и тем более скорбную, что крушение это было совершенно неизбежно. Мораль этой повести, если нужна здесь мораль, коротка, она гласит: не сотвори себе кумира<sup>8</sup> и всякого подобия...

Мнимый бог оказался грубым идиолом. Во что же верить, куда идти? Герцен предается мрачному отчаянию; омертвляющее неверие, подобно раку, захватывает все новые области, болезнь усиливается и становится опасной для жизни. По-знакомимся с тем, что думал и чувствовал Герцен в эту самую темную и мрачную пору своей жизни, первую половину [18]50-х годов.

### III. Философский нигилизм

Пробуждающееся сознание человека находит его в мире разнообразно сплетающихся явлений, в котором он представляет один из сознательных узелков. Человек не принимает пассивно этот мир, а старается понять его, *удивляется* ему, и это удивление, которое греки справедливо считали первым началом философии, рано или поздно становится *вопросом*. Человек хочет проникнуть за пределы ему непосредственно данного, приподнять «кору естества»; с первобытным удивлением он повторяет слышащиеся у него в груди вопросы, вопросы о смысле всего существующего, о смысле его собственной жизни, жизни всего мира или мирового процесса, жизни его братьев или человечества. Непосредственно он знает лишь одно, что он есть факт внешнего мира, такой же факт, как это дерево, этот камень, это насекомое. Но он не мирится с этой голой фактичностью своего существования, а хочет видеть в нем смысл, идею, цель. В этом первоначальном удивлении содержатся уже все мировые вопросы, и разгадку этой предвечно заданной нашему уму загадки пытаются дать всевозможные философские и религиозные учения, какие только являлись у человечества.

В XIX веке у людей возникла безумная мысль — сдать насмарку все эти «праздные» вопросы. Как венец философской мудрости выставлялось учение, которое принципиально запрещало ставить эти вопросы и утверждало, что есть только видимый, слышимый, обоняемый мир явлений, и за этим миром явлений нет ничего. Человеческое существование этим учением объявлялось тоже только фактом, следовательно, и философское удивление, и все наши идеальные стремления представляются тоже только фактом,

т. е. звеном в ряду причин и следствий, как камень, сорвавшийся с крыши, как пузырь, поднявшийся на болоте и лопнувший, как открытие Поприщина, что он есть испанский король; помимо этого, они не имеют никакого объективного значения, другими словами, представляют иллюзию. Философия позитивизма, последовательно проведенная, есть психологическая невозможность, кроме как для человека, решившего покончить с собой, ибо, по слову В. С. Соловьева:

Стоит ли жить,  
Если правда мертва!<sup>9</sup>

Но у позитивизма нет мужества быть последовательным, поэтому он всегда уклоняется от своих последних выводов и, допуская ряд логических непоследовательностей, выставляет различные теории прогресса, главная задача которых — вернуть утерянный смысл жизни и оживить омертвевшую правду\*. В этом познается нравственное бессилие доктрины позитивизма, которое еще больше, чем умственное. Для торжества истины необходимо, однако, наглядно показать это бессилие, совершить моральное *reductio ad absurdum*\*\* позитивизма. Для этого необходимо вскрыть *все отчаяние последовательного позитивизма*. В художественных образах неоднократно это делал Достоевский, создавший Ивана Карамазова, русского Фауста\*\*\*. Пережить это отчаяние на собственном опыте было уделом Герцена. Основное различие между Карамазовым и Герценом состоит еще и в том, что первый ищет Бога и потому еще спрашивает там, где Герцен, уже окончательно изверившийся, имеет вполне готовые ответы. Но их обоих мучают вопросы одного и того же порядка — вопросы нравственной философии.

Прежде всего нравственное достоинство человека ставит пред его сознанием основной вопрос, который заключает в себе все остальные вопросы: имеет ли наша жизнь смысл?

---

\* Все непоследовательности позитивной теории прогресса я пытался вскрыть в статье «Основные проблемы теории прогресса», куда, во избежание повторений, и отсылаю читателя.

\*\* Приведение к абсурду (*лат.*).

\*\*\* Ср. статью «Иван Карамазов как философский тип».

стоит ли жить. Вот что мы находим по этому поводу у Герцена:

«— Поверьте, что людям ничего не предназначено.

— Да зачем же они живут? — Так себе, родились и живут. Зачем все живет?». Тут, мне кажется, предел вопросам; жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие. Это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движение, *ultima ratio\**, далее идти некуда. Прежде все искали отгадки в облаках или в глубине, подымались или опускались, однако не нашли ничего, оттого, что главное, существенное все тут, на поверхности. Жизнь не достигает цели, а осуществляет все возможное, продолжает все осуществленное; она всегда готова шагнуть дальше затем, чтобы полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет. Мы часто за цель принимаем последовательные фазы одного и того же развития, к которому мы приучились; мы думаем, что цель ребенка — совершеннолетие, потому что он делается совершеннолетним; а цель ребенка — скорее, играть, наслаждаться, быть ребенком. Если смотреть на предел, то цель всего живого — смерть\*\*.

В замечательном отрывке «Былого и дум», озаглавленном «Роберт Оуэн» и содержащем в себе квинтэссенцию философии Герцена, мы читаем: «Не проще ли понять, что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился *для* (как ни дурно это слово) настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию. Это кажется идеалистам унижительно и грубо; они никак не хотят обратить внимание на то, что все великое значение наше при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни, в том-то и состоит, что, пока мы живы, пока не развязался на стихии задержанный нами узел, *мы все-таки сами*, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки

---

\* Последний довод (*лат.*).

\*\* С того берега (V, 109–110).

и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории... Мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначенье, не заданный урок, а последствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями. И это не все, мы можем *переменить узор ковра*. Хозяина нет, рисунок нет — одна основа, да мы одни-одинехоньки. Прежние ткачи судьбы, все эти Вулканы и Нептуны, приказали долго жить. Душеприказчики скрывают от нас завещание, а покойники нам завещали свою власть» (IX, 328–329).

Нельзя признать ссылку на то, что «мы все-таки сами, а не куклы», последовательной и убедительной со стороны детерминиста, рассматривающего весь мир как цепь необходимых причин и следствий; люди при таком воззрении являются именно куклами<sup>10</sup>, а не творцами истории. Позитивный детерминизм уничтожает личность, ибо уничтожает свободу воли. Но сделаем Герцену уступку и признаем, что мы можем немножко «переменить узор». От этого не становится легче. Философия эта сводится к признанию голой фактичности нашего существования. Воззрение Герцена по своему содержанию есть воззрение наивного человека, еще не знающего философского «удивления», но у Герцена оно лишено именно наивности; оно есть результат, а не исходный пункт, и представляет собой немой памятник теоретического отчаяния, сознанных ошибок. Длинный путь был пройден напрасно, ибо оказался кругом и привел снова к исходному пункту.

И тем не менее, кто решится утверждать, что Герцен неправ, если справедлива его философия? Пусть укажет кто-нибудь смысл жизни, если действительно бытие исчерпывается этим миром явлений? У Герцена хватает мужества и логической честности дойти до конца там, где другие сворачивают в сторону.

А человечество? А прогресс? А религия человечества? А вот посмотрите, как безжалостно уничтожает Герцен все эти верования. «Объясните мне, пожалуйста, — говорит доктор («С того берега»), — отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных

привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим»\*. «Если прогресс — цель, — читаем мы в другом месте, — то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: *morituri te salutant*<sup>11</sup> (V, 35–36), только и умеет ответить горькой усмешкой, что после их смерти все будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... Или на то, чтоб быть несчастными работниками, которые, по колени в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью «*прогресс в будущем*» на флаге. Утомленные падают на дороге, другие с свежими силами принимают за веревки, а дороги, как мы сами сказали, остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей; цель бесконечно далекая — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере, заработная плата или наслаждение в труде»\*\*. Здесь ясно обнаруживается, между прочим, та непримиримость позитивизма с идеей бесконечного прогресса, которая указана была ранее. Идеал конечного прогресса есть утопия; Герцен, только что пережив крушение веры в Запад, естественно, не склонен был к утопизму; ему оставалось совсем отрицать прогресс; что он и делает. «Ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т. е. если ничего не мешает. Они слагаются *au fur et a mesure*\*\*\* бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частностей; но человек вовсе не теряется от этого, как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем,

---

\* В другом месте Герцен говорит: «слово “человечество” — препротивное, оно не выражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий подбавляет еще какого-то пегого полубога» (IX, 321–322).

\*\* Собр. соч., V. С. 35–36.

\*\*\* Постепенно (*фр.*).

что понял свое положение, в рулевого, который гордо рас-секает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения.

Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он остается *ego* стихом, пока поэма не обрвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти. Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делаются чем-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса. Если события подтасованы, если вся история — развитие какого-то доисторического *заговора* и она сводится на одно выполнение, на одно *ego mise en scène\**, возьмем, по крайней мере, и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады. С предопределенным планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу от рождения» (IX, 324–326)\*\*.

Такова теория прогресса, такова теодицея у Герцена. При свете своего, в данном случае слишком холодного, рассудка Герцен дает «пегому полубогу» — человечеству — самые нелестные аттестации, глядит на жизнь неверующим глазом, оставляя в этом отношении позади даже великого инквизитора у Достоевского. «Оуэн *верит*, — говорит он, — несокрушимой силой мыслителя XVIII столетия (прозванного веком безверия), что человечество накануне своего

---

\* Мизансцена (*фр.*).

\*\* Здесь опять повторяется ошибка, отмеченная нами выше. Наши действия являются детерминированными и, в известном смысле, предначертанными, как в том случае, если в историческом процессе выражена какая-либо мировая, провиденциальная мысль, так и в том случае, если таковой мысли не имеется и история представляет хаотическую цепь причин и следствий. Герцен должен был для доказательства своей мысли не отрицать какую-либо особенную форму детерминированности, а детерминированность вообще, другими словами, доказывать метафизический тезис свободы воли. Эта частная ошибка не представляет здесь для нас большого интереса, она служит только подтверждением сказанного нами о слабости Герцена как философа-систематика.

торжественного облечения в вирильную тогу. А нам кажется, что все опекуны и пастухи, дядьки и мамки могут спокойно есть и спать на счет недоросля. Какой бы вздор народы ни потребовали, *на нашем веку* они не потребуют права совершеннолетия. Человечество еще долго проходит с воротничками «a l'enfant»\*. «Принимая все лучшие шансы, мы все же не предвидим, чтобы люди скоро почувствовали потребность здравого смысла. Развитие мозга требует своего времени. В природе нет торопливости; она могла тысячи и тысячи лет лежать в каменном обмороке и другие тысячи чирикать птицами, рыскать зверями по лесу или плавать рыбой по морю. Исторического бреда ей станет надолго; им же превосходно продолжается пластичность природы, истощенной в других сферах» (IX, 306–307). В настоящем Герцен не видел элементов будущего; он считал призванием своего времени только разрушение старого, и только с этой точки зрения рассматривает и демократию, и социализм. «В демократии страшная мощь разрушения, но как примем-ся создавать, она теряется в ученических опытах, в политических этюдах. Конечно, разрушение создает, оно расчищает место, и это уже создание, оно отстраняет целый ряд волн, и это уж истина. Но действительного творчества в демократии нет — и потому-то она не будущее» (V, 90–91)\*\*.

А наука? Разве она не доказывает? Разве не существует «научной» теории прогресса, разве нет «научного» социализма? В настоящее время многие совершенно серьезно объясняют теоретические блуждания Герцена тем, что он не читывал «Капитала» К. Маркса<sup>12</sup> и не знаком был с «социологией»

---

\* По-детски (*фр.*).

\*\* О социализме еще за год до смерти (в 1869 году) Герцен говорит устами доктора: «Вольно вам социализм считать религией.— А как же? Может, он когда-нибудь и вырастет из стихаря, даже есть обещающие задаточки, но это еще не решенное дело: великая революция имела не меньше его задатков, а так и состарилась на своих цивических литургиях и политических процессиях. Все те же идолопоклонники и иконоборцы; только иконы другие»... (XI, 281). В резком противоречии общим воззрениям Герцена стоят посмертные «Письма к старому товарищу», писанные в том же 1869 году. Развиваемые здесь воззрения на современном нам языке могут быть определены как «бернштейнские».

нашего времени. Они предполагают, что такой свободный и ясный ум, разрушив столько кумиров и победив столько суеверий, почтительно остановился бы в суеверном преклонении пред социологией. Герцен любил науку, ценил в ней стремление к истине и проповедовал «смирение» пред ней, но он слишком хорошо понимал ее действительную компетенцию. Он знал, что на те вопросы, о которых идет здесь речь, наука ничего не может сказать, не может изобрести или открыть в реторте смысл жизни или истории. Потому наряду с другими кумирами на сломку должен был пойти и этот. Конечно, Герцен разрушил не самую науку, которая во всяком случае остается выше каких бы то ни было посягательств, а суеверное отношение к ней, «мистицизм науки» (VI, 364). «Ну, чудеса-то там и тут, — говорит «Поврежденный», — все равно, только что религия идет от них, а наука к ним приходит. Религия так уж откровенно и говорит, что умом не поймешь, а есть, говорит, другой ум, поумнее, тот, мол, сказывал так и так. А наука обманывает, воображая, что понимает *как...* а в сущности, и та, и другая доказывают одно, что человек не способен знать всего, а так кое-что таки понимает» (IV, 100). Герцен жестоко ополчается против научного фетишизма, столь обычного, в особенности у естествоиспытателей. «Нет той логической абстракции, нет того собирательного имени, нет того неизвестного начала или неисследованной причины, которая не побывала бы, хоть на короткое время, божеством или святыней. Иконоборцы рационализма, сильно ратующие против кумиров, с удивлением видят, что, по мере того как они сбрасывают одних с пьедесталов, на них появляются другие. А по большей части они и не удивляются, потому ли, что вовсе не замечают или сами их принимают за истинных богов.

Естествоиспытатели, хвастающиеся своим материализмом, толкуют о каких-то вперед задуманных планах природы, о ее целях и ловком избрании средств, ничего не поймешь, как будто *natura sic voluit\** яснее *fiat lux?\**. Это фатализм в третьей степени, в кубе, на первой кипит

---

\* Такова воля природы (*лат.*).

\*\* Да будет свет (*лат.*).

кровь Январия, на второй орошаются дождем поля по молитве, на третьей открываются тайные замыслы химического процесса, хвалятся экономические способности жизненной силы, заготавливающей желтки для зародышей, и т. д.» (IX, 296, прим.).

Так Герцен поражает один за другим призраки, которыми позитивизм пытался населить свое мертвое царство; они падают под ножом его критического анализа. Но, в пылу сражения, боец не чувствует, что и сам истекает кровью, и, покрыв поле мертвецами, падает нравственным трупом. С несравненным своим лиризмом Герцен рассказывает нам о том, как мрачное отчаяние наполняло его сердце, по мере того как рассеивались дорогие сердцу иллюзии. «Камня на камне не осталось от прежней жизни», — говорит Герцен в «Западных арабесках». «Я уже не жду ничего, ничто, после виденного и испытанного мной, не удивит и не обрадует глубоко; удивление и радость обузданы воспоминаниями былого, страхом будущего. Почти все стало мне безразлично, и я равно не желаю ни завтра умереть, ни очень долго жить; пускай себе конец придет так же случайно и бессмысленно, как начало. А ведь я нашел все, чего искал, даже признание со стороны старого себядовольного мира — да рядом с этим утрату всех верований, всех благ»... и т. д. «Много раз, — читаем мы ниже, — в минуты отчаяния и слабости, когда горечь переполняла меру, когда вся моя жизнь казалась мне одной продолжительной ошибкой, когда я сомневался в самом себе, в *последнем*, в *остальном*, — приходили мне в голову эти слова: «Зачем я не взял ружье у работника и не остался за баррикадой». Невзначай сраженный пулей, я унес бы с собой в могилу еще два-три верования... Что же, наконец, все это шутка? Все заветное, что мы любили, к чему стремились, чему жертвовали. Жизнь обманула, история обманула в свою пользу; ей нужны для закваски сумасшедшие» (VIII, 228–229, 246–248). «Западные арабески» представляются как бы одним аккордом отчаяния. Любимыми поэтами Герцена теперь являются Леопарди (VIII, 306) и Байрон, особенно последний. «Ни Каин, ни Манфред, ни Дон Жуан, ни Байрон не имеют никакого вывода, никакой развязки, никакого нравоучения». Может, с точки

зрения драматического искусства, это и не идет, но в этом-то и печать искренности и глубины разрыва. Эпилог Байрона, его последнее слово, если вы хотите, это the Darkness; вот результат жизни, начавшейся со «Сна».

Наше историческое призвание, наше деяние в том и состоит, что мы нашим разочарованием, нашим страданием доходим до смирения и покорности перед истиной и избавляем от этих скорбей следующие поколения. Нами человечество протрезвляется, мы его похмелье, мы его боли родов. Если роды кончатся хорошо, все пойдет на пользу; но мы не должны забывать, что по дороге может умереть ребенок или мать, а может, и оба, и тогда — ну, тогда история с своим мормонизмом начнет новую беременность... *E sempre bene, господа!*..

...Оттого-то я теперь и ценю так высоко мужественную мысль Байрона. Он видел, что *выхода нет*, и гордо высказал это» (VIII, 360–361).

*Выхода нет*, курсив этот принадлежит самому Герцену.

Подведем итог и попытаемся определить в двух словах содержание этого акта душевной драмы Герцена. Герцен пришел к тому выводу, что, с точки зрения последовательного позитивизма, нет разума ни в мире, ни в истории и что поэтому человек самоопределяется исключительно по своему смотрению. *Человек есть мера вещей*<sup>13</sup> — вот сущность всей философии Герцена; принцип Герцена не представляет, таким образом, ничего нового — это принцип софистов, этих позитивистов и ницшеанцев древности.

Мы невольно упомянули имя Ницше; действительно, при всей разнице, какая существует между индивидуальностями Герцена и Ницше и направлением их умов\*, их философская позиция чрезвычайно сходна. Оба они явились последовательнейшими представителями позитивизма, и оба обнаружили его действительное идейное содержание: человек есть мера вещей. Они сорвали с него платье

---

\* Герцен мало занимался этическими вопросами, хотя и в этой области у него можно встретить чисто ницшеанские суждения; вот, например.: «свободный человек сам создает свою нравственность» и т. д. С того берега. (V, 157–158).

и украшения, ему не принадлежавшие, и тем оголили его действительную сущность.

Говоря грубо, есть два миропонимания (имеющие, конечно, многое множество разновидностей и оттенков): религиозное, признающее высшее начало мира, Бога, воля Которого и является законом для человека, и антирелигиозное, при котором существование высшего начала отрицается, и в таком случае человек (т. е. каждая отдельная личность) необходимо является мерой вещей. Эта основная и исчерпывающая антитеза получила идеальное историческое воплощение в столкновении Сократа и софистов. Позитивизм по недоразумению долго не считал себя антирелигиозным в таком смысле учением: Ницше и Герцен открыли всем его секрет, обнаружили его подлинное содержание. Это, выражаясь по-современному, — эготизм, или, что то же, философский нигилизм\*, т. е. не только полная философская беспринципность, но возведение этой беспринципности в принцип (без такой степени принципиальности не может обойтись и нигилизм). Итак, человек — мера вещей, вот все содержание этой философии. Такой исход целого философского развития можно выразить образом пушкинской сказки: воротился старик ко старухе, и опять перед ним разбитое корыто. Учение и Герцена, и Ницше<sup>14</sup>, в известном смысле, есть эффектный надгробный памятник позитивизму.

Это разоблачение позитивизма, являющееся, вместе с тем, и его обличением, имеет огромное положительное значение. Герцен (и Ницше) есть пограничный рубеж для известного направления, дальше в этом направлении идти уже некуда. Герцен дерзновенно заглянул в бездну, которой не замечали другие; он опустился в ее глубину и возвратился к нам, чтобы рассказать, что на дне ее таится отчаяние. Он

---

\* Вот как определяет нигилизм сам Герцен: «Нигилизм — это логика без структуры, это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий, какие бы они ни были, если вытекают из наблюдения, требуются разумом. Нигилизм не превращает *что-нибудь* в ничего, а раскрывает, что *ничего*, принимаемое за *что-нибудь*, оптический обман и что всякая истина, как бы она ни перечила фантастическим представлениям, — здоровее их и во всяком случае обязательна» (X, 435).

хотя и отрицательным образом, но с полной ясностью показал, что, какие бы то ни были идеалы, — и в том числе идеалы социализма — не могут получить санкцию объективности со стороны позитивизма, что опору социального идеализма и веры в человечество может дать только религиозно-идеалистическое мировоззрение. Вне же этой основы есть место только безграничному скептицизму и окказионализму, морали личной прихоти. Религиозно-идеалистической опоры инстинктивно ищет поэтому всякое жизнеспособное социальное учение, которое необходимо полагает в свою основу веру в историю и человечество.

Основной, но не сознанный болезнью Герцена, от которой проистекали все его сознаваемые страдания, был его позитивизм и атеизм. Несмотря на свои позитивно-атеистические воззрения, Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания — о смысле жизни, истории и т. д., карамазовскими вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания их неразрешимости. Он искал и не нашел; но ведь истинная-то религиозность именно и состоит в искании.

#### IV. Духовное возвращение на родину

Мы оставили Герцена в состоянии нравственного кризиса, из которого единственно достойным его выходом могло явиться лишь самоубийство. Спасти его могла только новая вера, новая религия. У Герцена сохранялась еще вся полнота жизненных сил, и он судорожно искал выхода из своего мучительного состояния. Область трансцендентного, религия небесного оставалась для него по-прежнему чуждой; он был слишком от нее удален всем своим прошлым. Новую веру нужно было искать лишь в области земной, эмпирической действительности. Другими словами, она могла составить только новую разновидность утопизма, во всех своих основаниях подобную утраченной вере в Запад: в алгебраической формуле утопизма нужно подставить новые цифры, а затем все остается по-старому. И нравственная необходимость новой веры, новой утопии для Герцена была так велика, что голос скептицизма в нем замолкает, критический нож притупляется,

разум, доселе строгий и требовательный, мирится с аргументами, очевидно, слабыми и шаткими. Новая вера есть поэтому теоретическое падение для Герцена, что не помешало ей послужить для него источником нравственного возрождения. Мы можем только радоваться этому падению, ибо оно сохранило и дало нам того Герцена, освободительными заветами которого и доньше питается наша публицистика.

Веру в Запад заменила вера в Восток, в Россию, находившуюся теперь по отношению к Герцену в положении того же «прекрасного далека», как первоначально Запад. «Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину. Вера в Россию спасла меня на краю нравственной гибели. За эту веру в нее, за это исцеление ею — благодарю я мою родину. Увидимся ли, нет ли, но чувство любви к ней проводит меня до могилы» (IV, 120–121).

Этот душевный переворот Герцена встречает много хулителей, которые без труда находят теоретическое опровержение новым верованиям Герцена, изображаемого ими чем-то вроде падшего ангела; в числе таких хулителей был в свое время и Тургенев, который является адресатом знаменитых писем Герцена «Концы и начала». Но нам, напротив, кажется в высшей степени трогательной эта неумолкающая религиозная потребность духа Герцена, и в ней мы видим основную стихию его души. Тургенев совершенно справедливо называл блуждания Герцена погоней за абсолютным, которое, в силу своего позитивизма, принужден был отрицать Герцен, но без которого практически он не мог обойтись ни на одну минуту сознательной жизни. И насколько Герцен в этой своей непоследовательности выше трезвого Тургенева, пробавлявшегося дряблым и неустойчивым скептицизмом и умудрявшегося в нем находить основу нравственного равновесия!\*

---

\* В переписке по этому поводу между Герценом и Тургеневым (изданной Драгомановым)<sup>15</sup> все преимущества здравого смысла на стороне Тургенева, зато все преимущества человека на стороне Герцена. Формально победителем является Тургенев, но это пиррова победа. Впрочем, и у Тургенева иногда являлось герценовское настроение, таким настроением продиктовано его знаменитое стихотворение в прозе «Русский язык».

Но, помимо своего общепhilософского значения, переживания Герцена сохраняют жизненный интерес и полны поучительности и для современного русского человека. Несмотря на свою утопическую оболочку, разочарование Герцена в Западе и духовное возвращение на родину имеют и вполне реалистическое содержание, которым мы теперь и займемся.

Увлечение Западом, доходящее до отрицания всего русского, охлаждение к Западу, не уничтожающее, однако, полного признания его культурной мощи, вера в будущее России и работа для этого будущего — эта история развития Герцена дает как бы схему нормального развития русской интеллигентной души, и в последовательности этих фазисов есть глубокая нравственная необходимость.

Менее всего нуждается в объяснении первый фазис — крайнее увлечение Западом. Слишком наглядно все безобразия наших политических форм, слишком грубо оскорбляют они и глаз, и совесть, и человеческое достоинство, слишком стыдно нам, что мы их терпим. Мысль невольно устремляется туда, где уже нет этих форм, где жизнь складывается и развивается свободно. Все недочеты нашей жизни, которые сознаются совестью, как таковые, но на устранение которых еще не хватало до сих пор общественных сил, все они возбуждают такое острое чувство стыда и неудовлетворенности, что простое отсутствие этих недочетов, идеал отрицательный, начинает казаться нам положительным. Таким образом, имея перед собой в качестве недостигнутого идеала внешние, политические формы жизни Запада, мы невольно впадаем в идеализацию и всей этой жизни, которая складывается не под одним только этим влиянием, но и под тысячью других, нами не учитываемых. Тому же содействуют и неоспоримые положительные блага западной культуры, его наука, его искусство, его величественная история. Невольно начинает казаться, что эти цветы западной цивилизации составляют все дерево, что жизнь Запада состоит только из них. Оптический обман почти неизбежен, особенно принимая по внимание, что все эти заключения — плод не холод-

ного тургеневского, рассудка, а страстного герценовского чувства\*.

Оптический обман этот рассеивается, как только Запад действительно перестает быть для нас Zukunftstaat'ом, земным раем и из идеала становится историческим фактом, имеющим не только светлые, но и теневые стороны. Он, во всяком случае, сохраняет для нас значение школы, в особенности в области всего, что касается техники жизни, хотя кто же станет считать школьные уроки окончательной мудростью. Он остается для нас хранилищем общечеловеческих сокровищ духа, наук и искусств. Запад для нас есть, наконец, политическое знамя, собственно, этот момент всегда и составлял истинную основу различия славянофильства и западничества. Но Запад не является уже для нас ни совершеннейшим, ни единственно возможным воплощением культуры. (Очевидно, что «Запад» берется здесь не в смысле географическом — он включает в себя и Америку, — но в культурно-историческом, в смысле известного единства культуры).

Какое же отношение имеет наше культурно отсталое отечество по отношению к своему старшему брату? Трояким образом можно мыслить это отношение. Во-первых, можно просто отрицать за русским народом всякие культурные способности, считать самое его существование какой-то печальной ошибкой природы, короче говоря, совсем не верить в культурное будущее своего народа и, вместе с тем, презирать его культурное прошлое и настоящее. Со всей решительностью эта точка зрения только однажды была

---

\* Герцен своим живописным языком прекрасно охарактеризовал это сплошное преклонение пред Западом: «Наши отношения к Западу до сих пор были очень похожи на отношения деревенского мальчика к городской ярмарке. Глаза мальчика разбегаются, он всем удивлен, всему завидует, всего хочет: от сбитня и пряничной лошадки с золотым пятном в гриве до отвратительного немецкого картуза и подлой гармоникки, заменившей балалайку. И что за веселье, что за толпа, что за пестрота: качели вертятся, разносчики кричат, а выставок-то винных, кабаков... и мальчик почти с ненавистью вспоминает бедные избушки своей деревни, тишину ее лугов и скуку темного шумящего бора» («Русские немцы и немецкие русские». Сборник статей из *Колокола*, ст. 184).

высказана в русской литературе, только однажды была измерена вся глубина отчаяния этого воззрения, именно Чаадаевым в его «Философических письмах». Однако известный чаадаевский привкус сохраняется у крайних западников и теперь, хотя в нерешительной и потому трудноуловимой форме.

Во-вторых, можно видеть в западной цивилизации, рассматриваемой как целое, единственно возможный тип развития, который должны *повторить*, хотя и с индивидуальными, но несущественными отклонениями, все остальные народы. Судьба России в этом отношении несколько не отличается от судьбы Японии и, быть может, Китая. Это есть весьма распространенная точка зрения, и она свойственна, между прочим, Тургеневу, который в письменной полемике с Герценом отстаивает именно это тождество развития. Оно свойственно теперешнему космополитическому марксизму, который из всех исторических различий признает только классовые и имущественные, и основное содержание исторического процесса видит в экономической борьбе. При таком упрощении истории, конечно, нет национальных культур, нет иудейской, греческой, римской культуры, а есть лишь всегда себе равные, только приходящие в различное соотношение экономические интересы. И те, которые утверждают это единство культурного развития, безусловно правы, поскольку относят это утверждение к технике жизни, т. е. к политическим формам, промышленности, путям сообщения и т. д. В настоящее время нет нужды пространно опровергать воззрение старого славянофильства, согласно которому народная самобытность состоит в тех или других политических и экономических институтах. Железные дороги и банки так же космополитичны, как известные основы правового государства; их усвоение есть только вопрос культурной зрелости или просто времени.

Но этими материальными сторонами культурной жизни цивилизация не исчерпывается, вернее, они суть лишь условия истинно культурной жизни, т. е. духовной культуры, духовного творчества. А в этой области западная цивилизация не является абсолютным, единственным типом,

напротив, она сама далека от совершенства, и, с другой стороны, область духовного творчества не только допускает разнообразие и разделение культурного труда, но его требует. Нации, которые, усвоив внешнюю культуру, на ней остановились, не имеют, собственно говоря, еще права на имя культурных государств. Духовное творчество неисчерпаемо, и каждый народ, вновь выходящий на поприще цивилизации, может сказать действительно новое слово, восполнить пробелы существующего, быть творцом, а не учеником. Вера в творческие силы своего народа естественно и необходимо существует у каждого русского и явственно сознается после того, как проходит первая горячка увлечения западной цивилизацией, школьные годы; с великой силой страсти ее почувствовал и Герцен.

«Я верю в способность русского народа, я вижу по всходам, какой может быть урожай, я вижу в бедных, подавленных проявлениях жизни — несознанное им средство к тому общественному идеалу, до которого сознательно достигла человеческая мысль» (X, 296), вот что становится руководящим началом жизни и деятельности Герцена во вторую половину его жизни. Из зрителя он становится деятелем; Иеремия, плачущий на европейских развалинах, начинает звонить в «Колокол», будит русскую общественную мысль и совесть. Разве мог бы Герцен без этой воодушевляющей его веры, восторженной и пылкой, развить ту силу энтузиазма, тот огонь страсти, который мы чувствуем на каждой странице «Колокола»!

Святая вера! Но разве можете вы доказать, протестуют трезвые умы... Уступаю без боя, «доказать» нельзя, нельзя доказать в том смысле, в каком доказывалась пифагоровская теорема или даже теория Дарвина; те якобы доказательства, которые могут быть приведены со ссылкой на осуществленные уже дела культуры, очевидно, не покрывают тезиса, недостаточны; вера в народ питается ими, но она не ими создается. И, однако, без доказательств вера эта может быть незыблемой, ибо у нее есть вместо логических другие, нравственные, доказательства, которые дает любовь. Кто действительно любит, верит, не может не верить, что любимый человек обладает в каком бы то ни было отношении

исключительными достоинствами, представляет собой индивидуальную и в таком качестве незаменимую ценность. Это не значит, чтобы любимому лицу приписывались всевозможные совершенства и полное отсутствие недостатков, но в нем видится нечто и такое, чего нет ни у кого в мире. И то же, что происходит в индивидуальной любви, бывает и с любовью к родине, из которой и рождается вера в национальное призвание. Вера в свой народ коренится и в метафизических основах мирозерцания, которое необходимо должно считаться с проблемой национальности. Народы, подобно индивидуумам, имеют свою нравственную задачу, свою историческую миссию, и эта миссия предусмотрена в нравственном миропорядке, где наперед усчитаны дела братского соревнования народов на пажитях истории. С этой точки зрения уже самый факт исторического существования великого народа свидетельствует, что ему суждено на свой собственный лад послужить добру, сказать свое дело. Идея народности, таким образом понимаемая, является религиозной идеей, она связана с общей идеей существования нравственного миропорядка. (Но, конечно, позитивисты, отрицающие эту идею, должны видеть в народности только этнографический факт).

Хвала старым славянофилам, что они в мрачное и тяжелое время сохраняли в себе и поддерживали в других эту веру, — заслуга, которую вполне признал за ними и Герцен (в некрологе Хомякова)<sup>16</sup>. Они впали при этом в многие предрассудки, смешные и вредные (особенно в политическом отношении), но это было неизбежной данью увлечения и результатом исторических условий. Они впали, кроме того, в тяжелый нравственный грех, грех национального и церковного самовозвеличения, который с такой энергией обличал В. С. Соловьев. Учение о гниении Запада составляет также печальную особенность славянофильства, хотя смягчающим обстоятельством является здесь то, что западнические учения в то время брали противоположную крайность. Осуждение других и историческая неблагодарность, конечно, недостойны истинного патриотизма, столь же недостойны, как и моральное холопство.

У Герцена слышатся иногда тоны, сродные славянофильским учениям о гниении Запада. Но у него это не является плодом национальной исключительности, а есть скорее результат тяжелого нравственного кораблекрушения, которое он потерпел на Западе. Он признает принципы западной цивилизации. «Вы любите европейские идеи — люблю и я их — это идеи всей истории, это надгробный памятник, на котором написано завещание не только вчерашнего дня, но Египта и Индии, Греции и Рима, католицизма и протестантизма, народов римских и народов германских. Без них мы впали бы в азиатский квиетизм, в африканскую тупость. Россия с ними и только с ними может быть введена во владение той большой доли наследства, которая ей достается» (X, 283).

«Было время, ты защищал *идеи* западного мира, — пишет Герцен Тургеневу в «Концах и началах», — и делал хорошо, жаль только, что это было совершенно не нужно. Идеи Запада, т. е. наука, составляла давным-давно всеми признанный майорат человечества. Наука совершенно свободна от меридиана, от экватора, она, как гётевский Диван<sup>17</sup> — *западно-восточная*» (X, 199).

Особенность воззрения Герцена заключается в том, что он считал Запад совершенно неспособным осуществить свои собственные идеи, и это осуществление считал будущим уделом России. Это мнение, вскормленное горечью эмиграции и острого разочарования русского утописта, пережившего 1849 и 1852 годы, конечно, является ни с чем не сообразным по своей смелости и суровости приговором и отличается, сверх того, национальным самомнением, напоминающим старых московских друзей Герцена — Хомякова и др.

Но в высшей степени поучительны те мотивы, которые приводят Герцена к его неверию в жизненные силы Европы, тот диагноз, который ставит он ее нравственной болезни. На челе блестящей европейской цивилизации Герцен прочел выжженную надпись, ее менетекел, и эта надпись: *мещанство*<sup>18</sup>. Герцен избрал как был художественной специальностью обличение европейского мещанства, ему посвящает он многие истинно ювеналовские страницы. Мещанство Герцен считал свойством не одного только класса

предпринимателей, но болезнью всего европейского общества, состоящей в оскудении идеалов, в исключительном подчинении низменным, эгоистическим интересам. «Вся нравственность свелась на то, что неимущий должен всеми средствами приобретать, а имущий хранить и увеличивать свою собственность; флаг, который поднимают на рынке для открытия торга, стал хоругвью нового общества. Человек *de facto* сделался принадлежностью собственности; жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег.

Политический вопрос с 1830 года делается исключительно вопросом мещанским, и вековая борьба высказывается страстями и влечениями господствующего состояния. Жизнь свелась на биржевую игру, все превратилось в меняльные лавочки и рынки, редакции журналов, избирательные собрания, камеры. Англичане до того привыкли все приводить к лавочной номенклатуре, что называют свою старую английскую церковь — *Old schor*»\*.

«Все партии и оттенки мало-помалу разделились в мире мещанском на два главных стана: с одной стороны, мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой — неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук достояние, но не имеют силы, т. е. с одной стороны *скудость*, с другой — *зависть*. Так как действительного нравственного начала во всем этом нет, то и место лица в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния, общественного положения. Одна волна оппозиции за другой достигает победы, т. е. собственности или места, и, естественно, переходит со стороны зависти на сторону скудости». «Его евангелие коротко: “Наживайся, умножай свой доход, как песок морской, пользуйся, злоупотребляй своим денежным и нравственным капиталом, не разоряясь, и ты сыто и почетно достигнешь долголетия, женишь своих детей и оставишь по себе хорошую память”. Такова общая атмосфера европейской жизни. Она тяжелее и невыносимее там, где оно вернее своим началам, где оно богаче, *образованнее*, т. е. промышленнее. И вот отчего где-нибудь в Италии или даже в Испании не так невыносимо удушливо

---

\* Старая лавка (*англ.*).

жить, как в Англии и во Франции... И вот отчего горная, бедная Швейцария — единственный клочок Европы, в который можно удалиться с миром»\*. Герцен указывает в других местах на низкий уровень образования среднего европейца, на упадок искусства, которое не мирится с «вульгарностью», на господство «стертых дюжинных» людей и упадок личности и на другие симптомы мещанства, составляющего, однако, «идеал, к которому стремительно подымается Европа со всех точек дна»\*\*.

Для меня ни в чем так не познается все величие Герцена, как писателя и человека, как в той бестрепетной смелости, с которой он высказал это обличение цивилизации, не ослепляемый ее блеском, не подкупленный ее великим историческим прошлым и современными успехами, не остановленный всеми неизбежными разочарованиями. Обличение это, и в этом нравственное его значение, делается не каким-нибудь принципиальным будочником или узкопартийным человеком, но одним из самых просвещенных и внутренне свободных людей, и делается не от прихоти или суеверия, не от мракобесия, делается во имя высшего нравственного начала, перед которым должна почтительно склониться европейская и всякая другая цивилизация. Ведь порицая Европу, Герцен любил и дорожил ее цивилизацией, не знал никакой другой, помимо нее; его обличения заслуживают поэтому более вдумчивого и менее шаблонного отношения, нежели то, которое мы видели до сих пор со стороны многочисленных почитателей Герцена.

И напрасно с своей точки зрения Герцен, утверждая господство духовного мещанства, выводил отсюда невозможность осуществления в Европе социалистического строя народного хозяйства; осуществимость его свободно мог и даже должен был вполне допустить как результат действия того же механизма хозяйственных интересов; строй этот может оказаться (да и действительно с каждым днем все более оказывается) практичнее, *выгоднее*, но, конечно, *таким только* образом осуществленный социализм в нравственном

---

\* Западные арабески (VIII, 366–367, 370–371).

\*\* Концы и начала (X, 368 и passim).

отношении явился бы продолжателем и наследником теперешнего европейского общества\*, даже более — все его способности он представил бы еще в усиленном виде, на высшей ступени развития. Экономическое торжество социализма при таких условиях явилось бы вместе с тем самым полным расцветом духовного мещанства, при отсутствии *класса* буржуазии или вообще всяких классов. Эта возможность не представилась Герцену, может быть, потому, что он в своих представлениях о мещанстве все еще недостаточно освободился от влияния одностороннего экономизма, хотя вообще он и видел гораздо дальше его. Коренная хозяйственная реформа, бесспорно, устранил великую, вопиющую неправду нашей теперешней жизни, она явится поэтому во всяком случае и моральной реформой, но реформой *отрицательного* характера\*\*. Она реформирует внешнего человека, его общественную жизнь, но еще не является необходимо реформой и внутреннего человека, равномерная сытость сама по себе не есть специфическое противоядие против духовного мещанства. В самом деле, что такое мещанство?

Каждому из непосредственного опыта известно, что в человеке непрестанно борются два начала, из которых одно влечет его к активной деятельности духа, к работе духовной во имя идеала (в чем бы она ни состояла), а другое стремится парализовать эту деятельность, заглушить высшие потребности духа, сделать существование плотским, скудным и низменным. Это второе начало и есть истинное мещанство; мещанин сидит в каждом человеке, всегда готовый наложить на него свою омертвляющую руку, как только слабеет его духовная энергия. В борьбе с самим собой (как частный случай, включающей борьбу и с внешним миром) и состоит нравственная жизнь, имеющая поэтому своим условием этот коренной дуализм нашего существования, борьбу

---

\* Конечно, я не хочу этим сказать, что он на самом деле таким только образом и осуществляется и что в западном социализме совсем нет нравственного начала. Вообще, как ни оговаривал я своего несогласия с крайностями воззрения Герцена, все они целиком были приписаны и мне, и я прослыл за... славянофила (о славянофильстве и западничестве см. в следующей статье).

\*\* Ср. статью «Об экономическом идеале».

двух душ, которые живут в одном теле не только у Фауста, но и у всякого человека. Из того же непосредственного опыта известно, что в разные времена жизни преодолевает то одно, то другое начало; сила мещанства то увеличивается, то ослабевает. Что наблюдается в жизни индивида, то повторяется и в жизни человеческих обществ в различные эпохи истории. Бывают эпохи нравственного подъема и нравственного упадка или застоя. Сознание и совесть начинают заменяться рутинной и чувственностью, и сплоченное мещанство мстительно преследует тех, кто стремится разбудить общественную совесть. Мещанство самой свободной и демократической республики Греции казнило Сократа за то, что он хотел быть и был оводом, жалившим афинский народ, как ленивого коня; а еврейское мещанство устроило Голгофу за то, что услышало проповедь освобождения внутреннего духовного человека от мещанина. Сатаническое начало мира, «князь мира сего», есть именно олицетворенное мещанство, спекулирует на духовный упадок, дряблость, рутину, порабощение плоти; демоническое — составляет удел слишком немногих натур, и иронический черт Ивана Федоровича Карамазова недаром является в образе мещанина.

Особенность прогрессивного развития человеческих обществ и в них человеческой личности заключается в том, что в качестве одного из необходимых своих условий оно предполагает прогресс материального благосостояния, говоря языком политической экономии, рост народного богатства. Между материальной и духовной цивилизацией существует взаимная обусловленность, но — странным образом — вместе с тем есть и несомненный антагонизм. Материальная цивилизация является одновременно и крыльями, и путями для духа, ибо, если благодаря ей вырастают силы духовного человека, зато и мещанское начало получает необычайную мощь. Для сохранения равновесия между духовным человеком и мещанином требуется гораздо большая энергия со стороны первого, ибо силы мещанина увеличиваются. С ростом богатства мир все более становится хлопочущей о многом Марфой, и невольно забывается скромная Мария с своим «единым на потребу»<sup>19</sup>. Было бы долго и излишне

здесь перечислять главные условия, все более подчиняющие человека вещам, и характеризовать своеобразный фетишизм современной цивилизации, ее «американизм». Несомненно, что эта цивилизация, в своих высших проявлениях бесспорно достигшая небывалых успехов, создает страшный для всего индивидуального механизм, захватывающий своими шестернями, зубцами, маховиками индивидуальную жизнь и практически провозглашающий принцип: не суббота для человека, а человек для субботы<sup>20</sup>. Антагонизм между материальной и духовной цивилизацией неискореним, и мещанин всегда будет удерживать свободный полет человеческого духа. Борьба эта ведется с переменным успехом в пользу то одного, то другого начала. Нельзя не признать вместе с Герценом, что головокружительный материальный прогресс XIX века до известной степени нарушил равновесие не в пользу духовного человека, а европейско-американская цивилизация обнаруживает некоторый наклон в сторону мещанства.

Что же является противовесом духовному мещанству? Конечно, отрицанием мещанства может быть всякая духовная жизнь, как умственная, так и эстетическая, и всякая духовная актуальность, потому развитие и успехи духовной цивилизации парализуют силу мещанства; но самым решительным и единственно непримиримым врагом его является *религия*, истинная основа духовного человека, образующая центр его духовной самособранности и требующая от него служения «в духе и истине»<sup>21</sup>. Истинная и искренняя религиозность (которую мы, конечно, не связываем здесь ни с какой определенной формой верований)\* — вот, на мой взгляд, действительно противоположный полюс мещанства.

Но возвратимся к Герцену. Что противопоставлял Герцен европейскому мещанству, которое его так глубоко оскорбляло, и почему он считал Россию призванною осуществить идеи Запада? Ответ поражает своей несообразностью, своим

---

\* Как мне приходилось уже указывать, лучшие представители нашей интеллигенции, несмотря на свой атеизм, глубоко религиозны (с своей религией прогресса) и тем самым удалены от духовного мещанства. Эта черта ее отмечена еще Достоевским.

несоответствием вопросу, и в этом опять сказывается вся ограниченность мировоззрения Герцена: потому, что в России сохранились всеми правдами и неправдами поземельная община и признание в ней права всех на землю (как известно, признание довольно проблематическое). Таким образом, огромная нравственная проблема, мировой вопрос в полном смысле слова, вопрос о возможности настоящей, т. е. не мещанской, цивилизации унижается, вульгаризуется таким до детскости наивным и до мещанства материалистическим ответом. В этом фатальном несоответствии вопроса и ответа, размаха и удара есть что-то поистине трагическое... Герцен снова и со всей силою ударяется головой о границы своего позитивного мирозерцания, которое слишком тесно для его запросов. И на вопрос, заданный Фаустом, неожиданно отвечает Вагнер.

Герцен — это Прометей, прикованный или, вернее, сам себя приковавший к бесплодной скале позитивизма, и каждый умственный его полет, смутное влечение в запредельные сферы только более дает чувствовать цепи здравого смысла, посредством которого Герцен хотел решать все вопросы бытия. *Философия Герцена ниже его личности*; умственный мещанин, резонер здравого смысла душит Прометея, постоянно палимого тем внутренним огнем, который был похищен им с неба. В этом несоответствии мировоззрения духовным запросам личности, которая не может, однако, преодолеть его изнутри, и состоит душевная драма Герцена. Куда же указывает путь Герцен, куда он ведет, если не своими мнениями, то своими исканиями, своими борениями и душевными ранами, падениями и разочарованиями? К тому, что является коренным отрицанием позитивизма и духовной над ним победой, — к идеалистическому и религиозному мировоззрению, к признанию того, что за миром явлений есть область истинно сущего бытия, мир идеальный, царство абсолютной Истины, Добра и Красоты; в стремлении к нему, в религиозном «соприкосновении мирам иным» (как любил выражаться Достоевский)<sup>22</sup> и состоит жизнь духа, и эта живая связь с миром идеальным дает силы, поддержку и утешение в жизненной борьбе во имя этого идеального начала.

Со всепобеждающей силой внутреннего переживания значение религии на русской почве показано было Достоевским, с мощью логической аргументации, опирающейся на философию идеализма, В. С. Соловьевым. Можно поэтому сказать, что Герцен, хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет к... Достоевскому и Соловьеву.

*1902*