



Г. Г. ШПЕТ

Философское мировоззрение Герцена

<Фрагменты>

IV

Личность — средоточие философского мировоззрения Герцена. Как понимать, теперь, осуществление ею себя самой? Чем заполнится все пространство мировоззрения вокруг своего средоточия? Найти в личности принцип примирения всяческих дуализмов и отпустить личность в жизнь, в практику, значит опять разорвать только что установленное единство. Теоретически, а не практически, нужно установить как идеалы предстоящего ей действия, так и мотивы; нужно, кроме того, чтобы, действуя сознательно, она и отчет себе отдавала сознательный в действиях уже совершенных.

Действующая личность может осуществлять себя в двух направлениях: 1) как личность *моральная*, когда она выступает как индивидуальность, действующая в интересах и по целям индивидуальности, сообразно некоторым определенным нравственным правилам и максимам, и 2) как личность *социально-нравственная*, действующая в интересах общих и по общим правилам, продиктованным этими интересами. Во втором случае сфера действия

личности расширяется, но расширяется и ответственность ее; она — свободна, но она и связана, и притом не только *правилами* поведения, но и реальными условиями среды и обстановки, в которой ей приходится действовать. В первом случае, можно было бы говорить преимущественно о поведении, во втором — преимущественно о деятельности и деянии. В первом случае, от того, как человек ведет себя, от легкомыслия или строгости его поведения, зависит прежде всего его собственная судьба и жизнь; во втором случае, он — деятель истории, и историей определяется серьезность его деятельности или бесполезность ее и неуместность.

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

Властолюбие... о гибельности этого порока моралисты говорят с большим умилением. Доведенное до крайности, оно, по убеждению Герцена, действительно, может, смотря по обстоятельствам, оказаться вредным, печальным или смешным, но само по себе оно может вытекать из хорошего источника, — из сознания своего личного достоинства. Побуждаемый им человек вступает в борьбу с природой и воспитывает в себе негибемую гордость. И разве

лучше любовь к подвластности, к «авторитетам», основанная на уничтожении своего достоинства, и моралистами замалчиваемая?..* Еще чаще приходится слышать моралистические рассуждения об *эгоизме*. И здесь Герцен умеет различить. Эгоизм, как сосредоточие на себе, на личном, отрывающее человека от человечества, делающее его чуждым всему кроме себя, вызывающее ненависть к общему, он готов заклеить, как гордую надменность, как дерзкое легкомыслие**. Но опять позволительно спросить: что такое эгоизм вообще? Прежде всего люди эгоисты, потому что они — лица, и нельзя быть самим собою без сознания своей личности. Лишить человека этого сознания, значит, сделать его пресным, стертым, бесхарактерным. «Мы — эгоисты и потому добиваемся независимости, благосостояния, признания наших прав, потому жаждем любви, ищем деятельности... и не можем отказывать без явного противоречия в тех же правах другим»***.

В самом деле, моралисты негодуют, но в своей беспорочности не желают унизиться до понимания того, что такое эгоизм. Может быть это, опять-таки, в основе своей сознание личности и ее прав? Далее, эгоизм, противопоставляется любви. Но где кончается одно и начинается другое? «Всего меньше, — констатирует Герцен — эгоизма в камне; — у зверя эгоизм сверкает в глазах; он дик и исключителен

* Герцен А. И. Полн. собр. соч. и писем / под ред. М. К. Лемке. Пб., 1915. Т. V. С. 18–19. Далее Шпет ссылается на это издание, указывая том и стр. Подробную расшифровку ссылок произвела Т. Г. Щедрина в указ изд.: С. 734–752. Немногие перекрестные сноски автора убраны и означены как <...>.

** Ср. III, 168.

*** V, 481. Ср. здесь же: «Моралисты говорят об эгоизме, как о дурной привычке, не спрашивая, может ли человек быть человеком, утратив живое чувство личности, и не говоря, что за замена ему будет в “братстве” и в “любви к человечеству”, не объясняя даже, почему следует брататься со всеми, и что за долг, любить всех на свете. Мы равно не видим причины ни любить, ни ненавидеть что-нибудь только потому, что оно существует. Оставьте человека свободным в своих сочувствиях, — он найдет кого любить и с кем быть братом: на это ему не нужно ни заповеди, ни приказа; если же он не найдет, это его дело и его несчастье».

у дикого человека; не сливается ли он с высшей гуманностью у образованного?»*. Слишком общи сами по себе понятия и любви и эгоизма, и без ближайших определений ничего о них сказать нельзя. Может быть эгоизм высокий, и может быть любовь гнусная. Любовь ограниченного дикаря — эгоизм, эгоизм мыслящего и развитого человека — любовь к науке, искусству, неприкосновенности его личности и пр. Все зависит от того, каков человек. «Вырвать у человека из груди его эгоизм, значит вырвать живое начало его, закваску, соль его личности»**. По счастью, считает Герцен, это и невозможно. По существу своему, как эгоизм так и общественность (братство, любовь), не суть ни добродетели, ни пороки, а это «основные стихии жизни человеческой, без которых не было бы ни истории, ни развития»***. Эгоизм сознательного человека, сознающего свою нравственную свободу, есть источник действительной разумной деятельности. Не порицанию подлежат такой эгоизм, а определению. Ибо истинно свободный человек сам *создает* свою нравственность****.

Иными словами, это можно было бы формулировать так: не эгоизм определяет собою нравственное достоинство человека, а нравственное достоинство человека определяет ценность его эгоизма. Отсюда становится понятной и та парадоксальная на первый взгляд формула Герцена, которая гласит, что *«разумное признание своеволия есть высшее нравственное признание человеческого достоин-*

* V, 22; ср. V, 482. V, 232: «Робкая, совесть наша боится признаться, что эгоизм и гуманность лишают нас половины гражданских добродетелей и делает нас *вдвое больше людьми*» (V, 232).— Еще раз вспоминается Фейербах... Для защитников феербахизма Герцена весьма полезно было бы сопоставить суждение Герцена об *эгоизме и любви*,— «Могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляет *мне*, именно *мне*, удовольствия?» (V, 22),— с учением Фейербаха о *«туизме»* и о *любви*¹. В сущности это — то же, что сопоставить Сен-Симона с Фейербахом.

** V, 23. И к этому напомним еще раз сен-симонистское учение о двух силах, определяющих жизнь человечества.

*** V, 481.

**** V, 482; ср. VI, 101: «Свободному человеку никто не дает велений, он самодержавен так, как и все другие самодержавны».

ства»*. Человеческое достоинство следовательно еще раз, и всегда, является последним нравственным определением и побуждением личности. Его надо сознать и его надо уметь ценить, — понимать, что с его утратою бытие становится ничтожно. Нужно быть готовым к любой жертве за него, в том числе к жертве жизнью. Только такой человек может заставить признать себя**; и с человеком, который честь ставит выше жизни, который добровольно идет на смерть, «нечего делать: он *неисправимо человек*»***.

Герцен любит яркие, меткие формулы, — во вкусе, можно сказать, Гегеля, — которые, особенно если их вырвать из контекста, могут дать повод прямо отнести его к приверженцам теории *гедонизма*. Он пишет, например: «ловить настоящее, одействоворить в себе все возможности на блаженство <...> а там, что будет, то будет: на мне ответственность не лежит; тот ответит, кто скрыл талант в землю, чтоб его не украли»****. И далее: «Мне всегда казались противны и смешны люди, из какой-то экономии ощущений отказывающиеся от лучших даров жизни; на это имеют право одни безумные религиозники; для них самоотвержение, ненужное и подавляющее самые естественные потребности, — потеха»*****.

* V, 23. Пояснение, сделанное к этому Герценом: «Я полагаю, что своеволие есть высшая нравственная среда,...» — поскольку оно придает афоризму «общественный» характер, лишает его философской остроты и интересности.

** V, 223.

*** V, 225.

**** III, 65.

***** *Ibidem*. Ср. III, 434: «Разумеется, кто не хочет трепетать перед будущим, — а подчас страдать в настоящем, — кто отстранил от себя полжизни, устроив покой в другой половине, тот или эгоист, или абстрактный человек, т. е. человек, который может жить в одной всеобщей сфере. Но такая жизнь не естественна. Доля сердца, души должна лежать на людях, близких нам. Августин говорит, что человек не должен быть целью человека. Оно так: он не должен быть *исключительной* целью, но черт ли в том стертом лице, которое любит только безличное? Это — нравственные кастраты и скупцы. Надобно одействоворить все возможности, жить во все стороны, это — энциклопедия жизни, а что будет из этого, и как будет, за это я не могу вполне отвечать, потому что бездна внешних условий и столкновений. Горе закапывающему талант, а развивший в себе все, насколько успел, прав!» (III, 434).

Правда, в пропущенных мною *entre parenthèses** словах точнее определяются «предметы» блаженства: общая деятельность, блаженство знания так же, как и блаженство дружбы, любви, семейных чувств, — тем не менее это достаточно «широко» для права на гедонистическую квалификацию. Однако, всегда, всегда у Герцена корректив сразу поставляющий все на свое место — достоинство самого человека. «Стало, — спрашивает он сам на приведенные выше слова, — все страсти, разврат, обжорство имеют полное право?.. Нет, не стало. У низкого человека низкие желания, но человек должен быть высок; поднимаясь, он поднимает свою страсть, а поднимаясь, она проходит великое чистилище»**. Положение же человека на той или иной ступени всецело определяется, как сказали бы теперь, критерием «интеллектуалистическим», именно степенью его развития и сознания. Чем более человек разовьется и чем чище его грудь, тем яснее для него и те запросы и потребности его личности, которые подлежат удовлетворению. И обратно, распущенность и слабость, ставящие человека ниже уровня человеческого достоинства, побуждают его следовать не разуму и сознанию, а одним естественно-животным, ничем не регулируемым влечениям***.

Таким образом, все те характеристики, которые так страшны в глазах моралиста, при ближайшем рассмотрении лишаются своих отрицательных свойств, лишь только мы их рассматриваем в свете центрального пункта мировоззрения Герцена — личности с ее *неисправимо человеческим* достоинством. Доверие к ней, доверие к ее разуму и сознанию, как регулятивам индивидуально-морального поведения, обезвреживает все те чудовища, которые рисует себе отравленное воображение моралиста. Исходя теперь из этого центра, как надежного опорного пункта, мы можем заметить и *положительные* идеалы индивидуального поведения. Поверив в личность и полагаясь на ее человеческие качества, мы предоставили ей свободу и даже «своеволие» нравственного поведения. Если при этом на нее возлагаются

* В скобках (*фр.*).

** III, 65.

*** Ср.: III, 366.

тем не менее моральные обязанности, то они в ней же самой, в ее свободном самоопределении и предуказаны: она должна раскрыть себя всю, не зарывая своих «талантов» в землю. И строго говоря, это даже не обязанность, а естественное внутреннее требование личности, которая вызывается к деятельности самую жизнью, самим бытием своим. «Быть человеком в человеческом обществе, — говорит Герцен, — вовсе не тяжкая обязанность, а простое развитие внутренней потребности; никто не говорит, что на пчеле лежит священный долг делать мед; она его делает потому, что она — пчела. Человек, дошедший до сознания своего достоинства, поступает человечески потому, что ему так поступать естественнее, легче, свойственнее, приятнее, разумнее...»*. Натуры героические будут естественно поступать героически, так же естественно, как поэт творит художественное произведение. Но также человеческой натуре вообще свойственно не делать ничего противочеловеческого. И больше этого мы не в праве от человека требовать. Каждый может требовать, чтобы его не оскорбляли, и чтобы в лице его не оскорбляли человеческого достоинства личности вообще; он может, следовательно, еще требовать, чтобы его не оскорбляли оскорблением другого. Все это входит в нормальное человеческое сознание. И только человек, стоящий ниже этого уровня, может быть принуждаем к тому, чтобы его действия подчинялись разуму, а не страстям, ибо такой человек вне нравственного закона — не понимает его, не дошел до сознания, дитя, больной и неполный человек, недоросль**.

Личность объединяет в себе, как все те характеристики, которые вызывают негодование моралистов, так и те побуждения, которые поощряются моралистами, вроде любви, братства и т. п., и которые столь же естественны для общезначительного человека, несмотря на то, что и их моралисты считают «не-естественными», вменяя их в обязанность и чуть ли не принуждая к ним. Живому человеку должно быть дано развить все свои способности, чтобы сознательная личность могла обнаружить себя всесторонне во всяком

* V, 21

** Ср. V, 21.

своем деянии. «Все стороны, составляющие живой дух человека, должны слитно, гармонически участвовать в его деянии, иначе выйдет односторонность»*.

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

Какой бы корректив не вносило *достоинство* человека в эгоизм и гедонизм, формальными принципами личной морали останутся они сами. Провозглашение полноты личной жизни и ее всесторонности само входит с некоторою оговоркою: в гармоническое развитие, — каковая оговорка тотчас потеряет все свое формальное значение, как только столкнется с тем же верховным критерием достоинства, по существу критерием «материальным», а не формальным. В идее достоинство требует абсолютной свободы, — больше как указал сам Герцен, *своеволия*: достойному человеку все дозволено.

* III, 336; ср. V, 482, III, 434 (см. прим. 105).

** III, 306.

*** III, 305–306.

Не формально, а по существу это своеволие бывает ограничено одним — существованием других личностей, со *своей* полнотой, со *своим* достоинством, со *своим* эгоизмом. Мы на грани индивидуальной морали и социальной нравственности. Существует ли формальный критерий, определяющий границы *своеволия*? Если существует, он непременно должен столкнуться с достоинством личности. И либо нужно во что бы то ни стало отстоять неограниченные права личности, либо придется ими принципиально поступиться, и тогда подчинить поведение личности с ее достоинством более высокой, хотя бы и формальной санкции. Последняя вдвинет в формальную норму и всесторонность (гармония) и эгоизм (координация и субординация). Индивидуально-моральное без остатка поглотится социальными добродетелями, и достоинство втолкнется в рамки конвенциональности, нравов или формулированных внешним насилием законов. Последовательное проведение принципа личности и ее достоинства заставляет отвергать всякое формальное стеснение. Словом, во что верить: в личность или в отвлеченность, в конкретную свободу или в диктатуру декрета? Эту дилемму нужно продумать до конца: никакая формальная санкция этого не требует, но этого требует в мировоззрении логика, а в поведении — само достоинство человека. Решение дилеммы в пользу личности выдвигает, однако, с большою остротой новый вопрос: как же обстоит дело с социальным поведением, с его санкцией и с его оправданием в мировоззрении?

Герцен неуклонно последователен. Формальный критерий и санкция обычно концентрируются в понятии и вокруг понятия *справедливости*. Ее способность быть санкцией и критерием Герцен от начала до конца отрицает. Едва ли кто после Гегеля так увлекал Герцена, как Прудон, импонировавший Герцену одинаково и своим писательством и своим нравственным обликом. Но в вопросе о неограниченных правах личности и о справедливости он резко с ним расходится. Тем резче, что Прудон именно защитой личности и привлек к себе любовь Герцена. В особую заслугу Прудону Герцен ставил то, что тот отрешился не только от дуализма религии и дуализма философии, но перешагнул также через сентиментальный апофеоз «человечества», через фатализм прогресса, и освободился

не только от привидений небесных, но и земных: у него нет «неизменяемых литий о братстве, демократии и прогрессе, которые так жалко утомляют среди раздора и насилия. Прудон пожертвовал пониманию революции ее идолами, ее языком и перенес нравственность на единственную реальную почву, — грудь человеческую, признающую один разум и никаких кумиров, “разве его”»*. И вот, Герцену показалось изменою

* *Былое и думы*. Павл. III, 157; ср. V, 476. — Отношение Герцена к Прудону еще раз подчеркивает большую независимость мысли Герцена. Он и Прудона «принял», а не следовал ему. Прудона он хорошо знал не только по одной фразе («собственность есть воровство») и не только по началу его книги *Что такое собственность*. И нужно признать, что Герцен был последовательнее самого Прудона. Ибо сколько Прудон прав в своем осуждении коммунизма, столько и нужно, — без остатка, — отдать культу личности. Напомню читателю некоторые соображения Прудона: «Неудобство общности так очевидно, что критикам никогда не приходилось тратить особенно много красноречия для того, чтобы внушить людям отвращение к ней. Неисправимая несправедливость общности, насилие, совершаемое ею над симпатиями и антипатиями, железное ярмо, налагаемое ею на волю, нравственные пытки, причиняемые ею совести, слабость, на которую она осуждает общество, и наконец блаженное и тупое однообразие, которым она оковывает свободную, деятельную, разумную и непокорную личность человека, — все это восстановило против нее здравый смысл и бесповоротно осудило ее. Систематический коммунизм, обдуманное отрицание собственности, возник под непосредственным влиянием собственнического предрассудка; и в основе всех коммунистических теорий неизменно лежит собственность.

Члены общины не имеют, правда, никакой собственности, но сама община — собственница не только имущества, но также людей и их воли. Именно благодаря этому принципу высшей собственности, во всякой общине труд, который должен бы являться для человека лишь естественным условием существования, становится человеческим велением и в силу этого ненавистным. Благодаря этому принципу, стражайше предписывается пассивное повиновение, совершенно несовместимое с мыслящей волей, и неукоснительное подчинение регламенту, которые по самой природе своей не могут быть совершенными; благодаря ему жизнь, талант и все способности человека являются собственностью государства, которое, в интересах общего блага, может распорядиться ими по своему произволу <...> трудолюбивый выполняет урок лентяя, хотя это несправедливо, умный — урок идиота, хотя это нелепо. Благодаря этому принципу, наконец, человек должен отказаться от своего я, от своей воли, от своего гения и привязанностей и смиренно подчиниться

то превознесение справедливости, которое он встретил у Прудона. Он думает, что Прудон, «великий иконоборец», испугался освобожденной человеческой личности, потому что освободил ее только *отвлеченно*, и вследствие этого сам впал в метафизику, не сладил со свободною личностью и «повел на заклятие богу бесчеловечному, холодному богу *справедливости*, богу равновесия, тишины, покоя, богу браминов, ищущих потерять все личное и распуститься, опочить в бесконечном мире ничтожества»*.

интересам величия и неприкосновенности общины. При существовании общности неравенство является результатом посредственности таланта и труда, возвеличиваемых подобно насилию. Это оскорбительное уравнивание возмущает совесть и вызывает ропот достойнейших; Общность есть угнетение и рабство. Человек охотно подчиняется закону долга, охотно служит своему отечеству, охотно помогает друзьям, но он хочет работать над тем, что ему нравится, когда и сколько ему самому захочется. Итак, общность нарушает автономность совести и равенства; первую она нарушает, стесняя самопроизвольность ума и сердца, свободу в поступках и мыслях; второе — награждая одинаковым благосостоянием труд и праздность, талант и глупость, порок и добродетель. Впрочем, если собственность невозможна благодаря соревнованию приобретателей, то общность скоро сделалась бы невозможной благодаря соревнованию бездельников» (рус. пер. Е. и И. Леонтьевых. М., 1907. С. 240–243).

Герцен считает, что «Прудон, через край освободивши личность, испугался, взглянув на своих современников, а чтобы эти каторжные, ticket if leave, не наделали бед, он ловит их в капкан римской семьи» (*Былое и думы*. Павл. III, 159). Герцен с удивлением встретил у Прудона (в книге о *Справедливости*) те самые старые изношенные пугала, которые он видел у правых гегельянцев. И Герцен негодует: «За свободу личности, за самобытность действия, за независимость можно пожертвовать религиозным убаюкиванием, но пожертвовать всем для воплощения идеи справедливости, — что это за вздор!» (Ib.; 158).

* Павл. III, 157. Против Прудона Герцен высказывает соображения, в которых как будто воспроизводятся собственные мысли Прудона, развитые в вышеприведенном (см. предыдущее прим.) рассуждении. «“Свободная” личность у него, — говорит Герцен, все по поводу его книги о *Справедливости*, — часовой и работник без выслуги, она несет службу и должна стоять на карауле до смены смертью, она должна морить в себе все лично-страстное, все внешнее долгу, потому что *она не она*, ее смысл, ее существование, ее сущность вне ее; она орган справедливости, она *предназначена* носить в мучениях идею и водворить ее на свет для спасения государства».

Справедливости противоплагается пристрастие. Может ли оно послужить критерием морального поведения личности? Едва ли. Но нужен ли вообще такой критерий, — особенно, если личности предоставляется *свобода*? И не выглядит ли в таком случае пристрастие иначе, чем внушают нам моралисты? Справедливость есть свойство безличное и безразличное: справедливый человек ничего особенно не любит и не ненавидит; между тем все отношения — личные, да и выбор вещей, основываются на пристрастии. Ни любовь, ни дружба, не могут существовать без пристрастия. «Есть слова, — говорит Герцен, — понятия, опозоренные, не смеющие явиться в порядочное общество так, как не смеет в него явиться палач, отвергаемый людьми за то, что исполняет их волю. Что подумали бы о человеке, который поднял бы, например, речь в защиту *пристрастия* и сказал бы, что пристрастие настолько выше *справедливости*, насколько любовь выше равнодушия?»*. Герцен тем не менее решается ввести слово и понятие пристрастия в «порядочное общество», — и как может поступить иначе человек, искренне продумавший и прочувствовавший права, требования и потребности личности? *Личность* не может любить безличное и хотеть безличного; это — относится к ее существу; отрицание этого уничтожило бы самое личность. Всё наше поведение, нравственное и безнравственное, лично; лично наше счастье и несчастье, личны наши слезы и наша радость. То, чего должно стремиться достигнуть, определяется вовсе не отвлеченною нормою справедливости. Нужно добиться только одного: чтобы и наша радость, и наше горе, любовь и пристрастие, переживались не по-звериному и не по отвлеченным предписаниям доктринеров и утопистов, а *человечески***.

* V, 25. Можно думать, что и здесь — закуска Сен-Симона. Ср. замечание А. Мишеля (*Мишель А. Идея государства* / рус. пер. СПб., 1903. С. 173): «Сен-Симон подал сигнал реакции в пользу любви и против справедливости». Положительная идея Сен-Симона, как известно, *братство* (см.: *Nouveau Christianisme*. 1825.— *Oeuvres choisies*. Bruxelles, 1859. Т. III. P. 322, 325, 328: «Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres»). «Пристрастие» — собственная смелость Герцена.

** Ср.: *Былое и думы*. Павл. III, 162–163.

«Когда в тяжелую, в горькую минуту раскаяния, — развивает Герцен свою мысль, — я бегу к другу, я вовсе не справедливости хочу от него. Справедливость мне обязан дать кварталный, ежели он порядочный человек; от друга я жду не осуждения, не ругательства, не казни, а теплого участия и восстановления меня любовью; от него я жду, что он половину моей ноши возьмет на себя, что он скроет от меня свою чистоту»*. Недостаточность и непригодность принципа справедливости в личной жизни проистекают из отвлеченности этого принципа. Справедливость судит и способна быть судьей только до тех пор, пока она не соприкоснулась с живым человеком, — здесь она бессильна, не нужна, отвратительна своим формализмом. Право и правосознание потому и представляют собою худшую нравственность, — *minimum* нравственности!.. — что они формально строятся, формально обосновываются и оправдываются. Во имя чего провозглашается принцип справедливости — во имя отвлеченной *идеи* человека или во имя самого *человека*? Если во имя человека, то он сам и есть верховный критерий, оправдание и суд. *Человек* в оправдании и суде не нуждается. Суд и оправдание придуманы для чего-то другого, не-человеческого, отвергающегося от человеческого, и сама человечность для этого есть суд или оправдание.

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

* V, 27.

** V, 27.

цествует, конечно, и о пристрастии: во имя чего человек пристрастен? Во имя идеи или во имя любви? Герцен неуклонен; в защите лица индивидуального и коллективного (национальность) человека он идет до конца. «Человечество» против лица и национальности есть отвлеченность, идея, «пегий полубог»; человечество, говорит он, слово препротивное**.

Кто на место человека подставляет человечество или вообще идею и отвлеченность, тот сам перестает быть человеком. Требовать справедливости, значит, и самому осуществлять это требование, т. е. лишиться себя любви и страстей, пристрастия и человечности. «Справедливость — высшее достоинство судьи, но судья перестает быть человеком, пока он сидит на судейском стуле. Когда люди не были так разборчивы, как теперь, и были полны наивной веры, они без малейшего раздумья водили на казнь во имя всякой идеи и всякого убеждения. За что погибли тысячи и тысячи еретиков? За то, что одни уверяли, что $2x^2$ — три, а другие твердо знали, что $2x^2$ — пять, и жарили за это целыми стадами честных испанцев, немцев, голландцев, и неумытые судьи, возвращаясь домой, говорили: “что делать: справедливость выше всего, pereat mundus et fiat justitia”², — и кротко засыпали с чистой совестью на мягких подушках, забывая запах подожженного мяса»***

Если мы, таким образом, не можем быть удовлетворены в поставленной нами дилемме решением ее в пользу отвлеченности, то от справедливости и суда остается обратиться к самой конкретной личности, и в ней, а не вне ее, искать последней санкции и оправдания. Они лежат, как мы уже знаем, в разуме человека и в сознании им своего достоинства. Тут первое слово, как проблема, *личного* философского мировоззрения Герцена, и последнее его слово, как решение проблемы. Заданное должно быть достигнуто. Путь

* V, 25.

** *Былое и думы*. Павл. III, 394: «Слово “человечество” — препротивное, оно не выражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий подбавляет еще какого-то пегого полубога».

*** V, 27–28; ср. 104.

достижения один: развитие в человеке сознания. Вполне развитое сознание само собою дает решение и того вопроса, который может возникнуть из опасения, как бы личность, всецело отдавшись своему индивидуальному делу, не стала в конфликт с «общими интересами»*. В развитой и сознательной личности конфликт разрешается самим развитием ее, ибо путь ее развития есть путь от узко личного к всеобъемлющему и всеобщему. Разумное сознание личного предполагает общее, и разумное сознание общих интересов включает в себя личное. Поэтому, жизнь общественная, в «общих интересах», есть требование, вытекающее из существа самой личности, не желающей утратить себя. И это — естественный ход ее развития: «Жизнь общественная — такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность — действительная вершина исторического мира: к ней все примыкает, ею все живет. Всеобщее без личности — пустое отвлечение, но личность только и имеет полную действительность по той мере, по которой она в обществе»**.

V

Выведенная в сферу *общих интересов*, личность раскрывается для нас в новом свете, со стороны социально-нравственной, и может рассматриваться как деятель истории. И здесь ее разумная и сознательная свобода не может быть ограничена. Но это-то и ставит теперь личность и нас перед новыми проблемами и новыми апориями. Последние возникают из столкновения сознаваемой личностью свободы с предвзятыми теориями. Как почти всегда бывает с распространенными теориями, они, — на вид подчас полярно-противоположные, — проистекают из какого-либо привычного для толпы, популярного, мнения или предрассудка. В общественной деятельности личность сталкивается с такими

* Интересно сопоставить соответственные рассуждения Герцена в статье *По поводу одной драмы*. III, 256, 258, 263 и в *Былое и думы*. Павл. III, 162–163, предусматривающие и примиряющие конфликты личного и общего.

** V, 213–124.

теориями, с одной, стороны, в лице *провиденциализма*, а с другой стороны, в лице того своеобразного типа фатализма, который опирается на мнимые выводы науки о строгой «естественной» закономерности исторического процесса, — *доктринаризма*, если воспользоваться выражением Герцена.

Герцен сам смотрит, как мы видели, на человека как на «продолжение природы»*. Природа является для человека «необходимым предшествующим», предпосылкою самого бытия человека**. Человек есть продолжение природы, отличающееся сознанием и разумом***. Это именно и делает человека средоточием всего мирового процесса, и это же определяет его в сознательно-исторической части мирового целого к свободному поведению и к свободной деятельности. История, по убеждению Герцена, делается волею и напряжением личности, а не сама собою, не по непреложным законам — божественной ли силы, или силы природной****. И это понятно, потому что вместе с сознанием, вместе с нравственной свободой только и начинается история. Каждая личность по-своему осуществляет свое личное дело и свое личное назначение или призвание. Гегельянец и здесь говорит в Герцене, когда он понимает историческое дело и предназначение, выполняемое в истории отдельными народами, также по аналогии с личностью*****. Но идет ли речь о личности-индивиде или личности-коллективе, все равно идея ее свободной деятельности приходит в неустрашимый конфликт с мировоззрением *фаталистическим*, в каком бы виде оно ни защищалось. Два типа его особенно часто встречаются:

* Ср. III, 231; IV, 34.

** Ср.: IV, 33.

*** Ср.: IV, 33, 36–37, 39; также 169–170; V, 281.

**** Ср.: «История делается волей человеческой, а не сама собою; оттого она нам так дорога» (VIII, 260). Ср.: VIII, 493–494.

***** «Где начинается сознание, там начинается нравственная свобода; каждая личность одействотворяет *по-своему* призвание, оставляя печать своей индивидуальности на событиях. Народы — эти колоссальные действующие лица всемирной драмы — исполняют дело всего человечества, как *свое дело*, придавая тем художественную окончательность и жизненную полноту деяниям». У Гегеля ср. хотя бы S. 92 ff. *ero Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (WW. Bd IX. 3. Aufl. Berlin, 1848).

фатализм провиденциальный и телеологический, по которому история, независимо от воли и усилий человека, осуществляет предначертанный божественным Провидением план, и фатализм механистический или причинно-необходимый, согласно которому история развивается независимо от намерений и поведения человека, по естественным законам, обуславливающим самое полю и деятельность личности.

Точка зрения телеологического провиденциализма для Герцена не приемлема прежде всего потому, что это — точка зрения по преимуществу богословская. За всякой телеологией Герцен готов уже видеть теологию*. Но он протестует против такой точки зрения и по другим мотивам: он ищет для личности серьезной и ответственной исторической деятельности. «Только отнимая у истории всякий предначертанный путь,— утверждает он,— 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 одну его *mise en scène*³, возьмите, по крайней мере, и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады. С predetermined планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения»**. В такой же, если не в большей мере, как телеологизм, Герцена отталкивает и механистическое объяснение исторического процесса***. Этот тип фатализма он противопоставляет провиденциализму под назва-

* Ср.: *Былое и думы*. Павл. III, 159.

** *Былое и думы*. Павл. III, 390–391.

*** Ср. Ib. 391, прим.: «Теологи отважнее доктринеров вообще, они прямо говорят, что без воли Божией не падает волос с головы, ответственность за каждое действие, даже за помысел, оставляют на человеке. Ученый фатализм утверждает, что у них и речи нет о личностях, о случайных носителях идеи <...> Доктринеры, видите, как большие господа, хозяйством истории распоряжаются en gros, гуртом... Но где граница стада и личностей, где несколько зерен-то, как спрашивали мои милые афинские софисты, становятся кучей?».

нием доктринаризма и изображает его следующим образом: «В религии разворачивается целая драма; тут борьба, возмущение и его усмирение; вечная Мессиада, Титаны, Люцифер, Аббадона, изгоняемый Адам, прикованный Прометей, караемые Богом и искупаемые Спасителем. Фатализм, переходя из церкви в школу, утратил весь свой смысл, даже тот смысл правдоподобия, который мы требуем в сказке. Из яркого, пахучего, опьяняющего, азиатского цветка доктринеры высушили бледное сено для гербарiums. Отталкивая фантастические образы, они остались при голой логической ошибке, при нелепости пред исторической *arrière pensée*⁴, воплощающейся во что бы то ни стало и достигающей людьми и царствами, войнами и переворотами, своих целей»*.

Против фатализма Герцен толкует историю как свободное создание проникнутой сознанием личности, борющейся, отстаивающей свою идею и ответственной за свою деятельность. История связывает, поэтому, природу с логикой, без нее они распались бы. «История — эпопея восхождения от одной к другой, полная страсти, драмы; в ней непосредственное делается сознательным, и вечная мысль низвергается во временное бытие; носители ее — не всеобщие категории, не отвлеченные нормы, как в логике, и не безответные рабы, как естественные произведения, а личности, воплотившие в себя эти вечные нормы и борющиеся против судьбы, спокойно парящей над природой»**. Связывая природу и логику, история, однако, так же мало логика, как она — один естественный ход вещей. И по одной и той же причине история — не природа и не логика, — она — воля. «История импровизируется, редко повторяется; она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот, которые отпрутятся... кто знает. В истории все — импровизация, все — воля, все — *ex tempore*⁵, вперед ни пределов, ни маршрутов нет; есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силу, идти вдаль, куда хотят, куда только есть дорога, а где ее нет, там ее сперва проло-

* *Былое и думы*. Павл. III, 391.

** IV, 34–35; ср. V, 406–407.

жит гений»*. В силу того, что история «разыгрывается», как реальное действие личностей, каждый шаг ее самой личен, он сам может рассматриваться, как «личность», он — ее воплощение и осуществление, реализация духа во времени. Так мы еще раз встречаемся с Гегелем**. Но Гегель, внося логику в природу и историю, делал таким образом действительность в ее целом разумною только логически. Герцен хочет сделать действительность разумною через действие человека, как сознательной, логическое воплощающей в жизнь, личности. Историческая действительность от этого обращалась к нему и своею алогической стороною. Герцен видел в ней также «импровизацию», а не слепое осуществление плана религиозного или политического фантазерства. «Логика разумнее, история человечественнее», констатировал он***.

В постановке вопроса менее философской и более упрощенной фаталистическое истолкование по второму типу отношения личного и общего, случайного и разумного, принимает форму противопоставления личности и среды, личности и государства, личности и масс и т. п. И в такой постановке Герцен считает этот вопрос труднейшим, какой только задан современным мышлением****. Но его собственный способ решения заранее ясен, потому что он предопределен уже общим философским его решением. Не отрицая зависимости человека и вообще поведения общественной исторической личности от среды, он тем не менее настаивает, что «человек сво-

* V, 403 и 407; р. V, 401, а также *Былое и думы*. Павл. III, 390; интересно сопоставить с Круповым: V, 80, resp. 105.

** Ссылкою на «*Philosophie des Rechts*» Герцен рассуждает: «История деяния духа, — так сказать, личность его, ибо “он есть то, что делает”, — стремление безусловного примирения, осуществление всего, что есть за душою, освобождение от естественных и искусственных пут. Каждый шаг в истории, поглощая и осуществляя *весь* дух своего времени, имеет свою полноту — одним словом, личность, кипящую жизнью» (III, 232).

*** IV, 35. Ср. более пессимистическое суждение Герцена, но по идее выражающее ту же мысль: «Пути истории, пути природы оттого нам и кажутся так неисповедимы, что они прокладываются без плана, ломают без жалости и пользуются всем по дороге, как настоящие мародеры» (XI, 228).

**** V, 214.

боднее, нежели обыкновенно думают»*. Но люди поддаются окружающей их среде, позволяют насиловать себя, увлекать против своей воли. Все усилия человеческой личности должны быть направлены на спасение себя от этой неволи и зависимости. «Когда бы люди захотели вместо того, чтоб спасать мир, спасать себя, вместо того, чтобы освобождать человечество, себя освобождать,— как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека»**. Зависимость человека от среды и эпохи не подлежит сомнению, но каждая личность по своему отражает их влияние, и в этом уже сказывается ее самостоятельность: «в самом образе отражения является его [человека] самобытность. Противодействие, возбуждаемое в человеке окружающим — ответ его личности на влияние среды. Ответ этот может быть полон сочувствия, так, как полон противоречия. Нравственная независимость человека — такая же непреложная истина и действительность, как его зависимость от среды, с тою разницей, что она с ней в обратном отношении: чем больше сознания, тем больше самобытности, чем меньше сознания — тем связь со средою теснее, тем больше среда поглощает лицо. Сознание независимости не значит еще распадение со средою, самобытность не есть еще вражда с обществом. Среда не всегда относится одинаким образом к миру и, следовательно, не всегда вызывает со стороны лица отпор»***. Есть эпохи, когда человек свободен *в общем деле*, его деятельность совпадает со стремлением общества, в котором он живет. Есть другие эпохи, самые обыкновенные, когда отношение личности и общества *продолжаются*, как они поставлены последним переворотом,— эпохи инертные, сонные. Есть эпохи, когда общественные формы, пережившие себя, гибнут,— эпохи скорбные, тяжелые, где чаще всего и сталкивается личность с обществом****. Нужно ли повторять, что и в такие эпохи свободная личность должна оставаться *свободною*, хотя бы она пришла в столкновение с обществом и так называемыми

* V, 472.

** V, 472–473.

*** V, 473.

**** V, 473–474.

массами. Массам свободный человек, его чувства и убеждения не нужны, им нужен кусок хлеба, а не личная свобода и независимость убеждения, слова; им нужен авторитет, власть которого их не оскорбляет, как она оскорбляет независимого человека; им нужно равенство, под которым они понимают равенство гнета, они косо смотрят на талант, и не позволяют, чтобы человек, не делал того же, что они делают: *свободный* человек для них ненужный человек. Но из этого не следует, что этот человек должен поступать против своих личных убеждений и должен поступиться своей свободой в угоду массам*.

Чем же, спрашивается, должно руководиться свободной личности в ее общественной и историческом поведении? Еще раз, с новой стороны, перед нами проблема личности в обществе. В порядке морально-индивидуального поведения требовалась санкция. Она оказалась в самой личности, в ее достоинстве, которым только и ограничивается свобода лица. Но в порядке исторического деяния, которое не только своим

* V, 475. «Неужели человек менее прав оттого, что с ним никто не согласен? <...> И с чего же всеобщее безумие может опровергнуть личное убеждение?» Но *свободного* человека Герцен отличает от *освободителей человечества*, и в пример свободного человека приводит Прудона, возмущившего «записных революционеров не меньше консерваторов», — «они с удивлением слушали безнравственную речь, что республика — для людей, а не лица — для республики» (V, 476). «При всем этом *они* [освободители человечества] современнее нас, полезнее нас, потому что они ближе к делу; они найдут больше сочувствия в массах, они нужнее. Массы хотят остановить руку, нагло вырывающую у них кусок хлеба, заработанный ими, — это их главная потребность. К личной свободе, к не зависимости слова они равнодушны: массы любят авторитет, их еще ослепляет оскорбительный блеск власти, их еще оскорбляет человек, стоящий независимо; они под равенством понимают равномерный гнет; боясь монополий и привилегий, они косо смотрят на талант и не позволяют, чтобы человек не делал того же, что они делают. Массы желают социального правительства, которое управляло бы мим для них, а не против них, как теперешнее. Управляться же самим им и в голову не приходит. Вот отчего *освободители* гораздо ближе к современным переворотам, нежели всякий *свободный человек*. Свободный человек может быть вовсе ненужный человек, но из этого не следует, что он должен поступать против своих убеждений» (V, 477).

влиянием выходит за пределы личности, но и свое направление, свою цель, почерпает вне ее самой, — как определить личности свою роль, во имя чего ей действовать? Достоинство само по себе здесь не может быть идеалом; напротив, выбранный личностью исторический и социальный идеал нужно выполнять с достоинством. По отношению к нему начинает действовать отрицательное требование: его никогда не следует терять, но с ним, с сознанием его, действовать в предназначенной сфере. Только вместе с ним приобретается и сохраняется, — раз мы отвергаем фатализм «исторической необходимости», — требуемая «общими интересами» *ответственность* личности за ее поведение. «Освободить людей от ответственности, — думает Герцен, — значит их не уважать, не принимать их за серьезное. Покрывать все действия человеческие широкой амнистией исторической необходимости очень легко, но с тем вместе это значит утратить достоинство личности и лишить историю всего драматического интереса»*.

Свободная, сознательная личность, ответственная за свое деяние, руководится в нем разумно выработанным и разумно оправдываемым идеалом. Очень часто практический образ подлежащего осуществлению идеала создается в приспособлении к реальным условиям времени, как образ тепло и сочувственно воспроизводящий приукрашенное *прошлое* или, наоборот, как образ чистой фантазии, конструирующей какое-нибудь увлекательное *будущее*. Как ни внешним может показаться такое отыскивание идеала в полузабытом прошлом или в неведомо-туманном будущем, оно само по себе создает характеристику целого миропонимания. Идеализация прошлого связывается с тоскою по утерянному совершенному миру, самое дорогое осталось в нем, далеко позади нас, — там среди сильных душою и телом предков наших царило веселье, счастье, непосредственность, радостная любовь и подлинная дружба, гениальное творчество и легкий труд. Мы — печальные эпигоны, и настоящее — слабая робкая мечта о могущественном времени, об утерянном рае. Настоящее не заслуживает серьезного отношения, лучшее, на что мы способны — собирать и охранять реликвии прошлого

* VI, 81.

в надежде на наших потомков, которые воспитаются на этих воспоминаниях и быть может окажутся менее вялыми и более жизнедеятельными. В целом это есть мировоззрение *романтизма*, переходящего в некоторых своих формах в цинизм, когда он отрицает всякую ценность и всякую святыню в *этой* действительности. Но в глазах Герцена, романтики — «запоздалые представители прошедшего, глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным; они не хотят с новым иметь дела иначе, как с копьём в руке; верные преданию средних веков, они похожи на Дон-Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одежды печали и сетования»*. Воспитанному на философии Гегеля трудно было бы найти в себе сочувствие такому мировоззрению.

Романтизму прямо противоположно то мировоззрение, которое в поисках за идеалом поворачивает свою фантазию в сторону будущего и лепит его, подстегиваемое неудачами настоящего, сненаемое завистью к достигнутому, гонимое озлоблением бедности, незнатного происхождения, ущемленных самолюбий. Без предков, без истории в прошлом и без дела и серьезных занятий в настоящем, без общественного положения, люди такого мирозерцания становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовыми за свои фантастические «идеи», колеблящиеся на неуравновешенности словечка «не», жертвовать чужою и своею жизнью. Фантастические проповедники и агитаторы, они возбуждают похоти черни фантастическими образами царства в будущем времени бездельников и посредственности. Несвоевременные ни в каком времени, они грезят о никаком времени, неуместные ни

* III, 165; ср. III, 125: «Романтизм имел в себе много задушевного, трогательного, но мало светлого, простого, откровенного: — - — хотелось мира [мира?] внутреннего, — этого романтизм дать не мог: он весь основан на несогласии, на противоречиях; его любовь — платонизм и ревность; его надежда в могиле; безысходная тоска — основа его внутренней жизни; вся его поэзия — в этой роющей тоске, вечно сосредоточенной на своей личности, вечно растрavляющей мнимые раны, из которых текут слезы, а не кровь; в этих мучениях — вся нега эгоистического романтика, добродушно считающего себя самоотверженным мучеником» (IV, 125). Ср. также: III, 177 сл.

на каком месте, они грезят о никаком месте, без племени и рода они грезят о роде безродных, без лика индивидуального они живут грезою об универсальном безличьи. И здесь большой диапазон форм: от чистой и безобидной отвлеченной фантазии до реального презрения ко всему человеческому, до наглого надругательства и над непосредственным весельем и над слезами, над жизнью и смертью, до простого физического истребления детей, мужей и старцев, усмотревших хотя бы мимолетную отраду в настоящем, — словом, от *утопизма* и до фанатического, — воспользуемся словообразованием Гегеля, — гиозоизма⁶. Конечно, «будущее» — определение весьма относительное, и часто завтрашний день есть самое подлинное настоящее, а наряду с отвлеченным фанатизмом возможна самая благородная надежда на конкретное будущее. Но кто однажды продумал смысл и психологию этого мировоззрения, враждебного настоящей и в настоящем жизни, тот с осторожностью и опаскою будет прислушиваться к звукам марша, призывающего в бездушный град безликого будущего, ибо эти звуки только для того, чтобы заглушить стон и рыдания тех, на чьих настоящих слезах и на чьей настоящей крови воздвигается в настоящем этот безумный и бессердечный град. Своим трезвым отношением к такого типа образу мыслей Герцен раскрыл с полною ясностью тонкость своего ума и чуткость сердца. Он *верит* в будущее, ибо это — наше благороднейшее и неотъемлемое право, но, веруя в него, он хочет, чтобы мы были полны любовью к настоящему; эта вера поддержит нас в тяжелые минуты отчаянья, но только любовь к настоящему будет жива благими деяниями*. Нетрудно видеть, что здесь мировоззрение, излучающееся из личности, как от центра, подходит к своему благороднейшему завершению.

Но обратимся к свидетельству самого Герцена в виду ответственности приписываемых ему здесь мнений**. Сперва

* Ср. III, 233.

** Герцен удачно противопоставляет романтиков *дилетантов* (ср.: III, 167–176). Как и романтики, они — враги науки. Они чувствуют потребность легко и приятно пофилософствовать, но отворачиваются от нее, если не находят в ней своих милых, но несбыточных фантазий. Они вообразили, что наука легка, — захотел узнать,

только о «будущем». «Смотреть на конец,— говорит Герцен,— а не на самое дело — величайшая ошибка. На что растению этот яркий, пышный венчик, на что этот упоительный запах, который пройдет? совсем не нужно. <...> Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее; пусть оно живет, пока есть силы, пока новое подрастает. Вот отчего так трудно произведения природы вытянуть в прямую линию,— природа ненавидит фронт, она

и узнаешь, а между тем наука им не далась, и они рассердились за это на нее. Они подходят к ней «замысловато», с задними мыслями, предъявляя к ней требования, испытывая ее, но ничем для нее не жертвуя. «В философии, как в море, нет ни льда, ни хрустала: все движется, течет, живет, под каждой точкой одинакая глубина; в ней как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот, и как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо. Благодаря этому оптическому обману дилетанты подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества» (III, 169). Темное предчувствие говорит, что философия должна все разрешить и примирить, и потому они требуют от нее доказательств своих убеждений, всяких гипотез, утешения в неудачах и бог весть чего. Строгий характер науки, необходимость труда их поражают и отталкивают: наука перестает им нравиться. Дилетанты не могут понять, что не сердце, а разум — судья истины. А они держатся только за свои мечты и науку понимают не как последовательное развитие разума, а как «разные опыты, выдуманные разными особами в разные времена, без связи и отношения между собою» (III, 176). «Дилетантизм — любовь к науке, сопряженная с совершенным отсутствием понимания ее; он расплывается в своей любви по морю ведения и не может сосредоточиться; он доволен тем, что любит, и не достигает ничего, не печется ни о чем, ни даже о взаимной любви; это — платоническая, романтическая страсть к науке, такая любовь к ней, от которой детей не бывает. Дилетанты с восторгом говорят о слабости и высоте науки, пренебрегают иными речами, предоставляя их толпе, но смертельно боятся вопросов и изменчески продают науку, как только их начнут теснить логикой. Дилетанты, это — люди предисловия, заглавного листа, люди ходящие около горшка в то время, когда другие едят» (III, 195).

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

бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем вперед. Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и *coups de théâtre*»^{*7}. И как мы уже знаем, но что теперь, в своем контексте, придает истинный смысл нравственному историческому деянию и самой философии истории: «история импровизируется, редко повторяется»^{**}. Да, смотреть на конец — величайшая ошибка, ибо не окажется ли так и смерть целью жизни, а старость — юности?^{***} Но это не только ошибка, промах ума, это также суеверие, слепая вера в отвлеченную схему, суеверие, подстрекаемое «препротивным словом — человечество». «Объясните мне, пожалуйста, — требует Герцен, — 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»^{****}.

VI

Итак, мы исходим от личности с ее сознанием своего достоинства, с любовью к независимости, с готовностью принять ответственность за свои деяния и за свою самобытность. История и исполнение судеб человечества не имеет строгого и неизменного предназначения точно так же, как не есть она слепой и механический ход физического процесса. И мы знаем, на что полагаться: на личную волю и мощь^{*****}. Но где най-

* V, 402–403.

** *Ibidem*.

*** Ср.: V, 456.

**** V, 467; ср. V, 17: «Людам страшна ответственность самобытности; любовь их к нравственной независимости удовлетворяется вечным ожиданием, вечным стремлением; они скромно рвутся, воздержно стремятся к предмету желаний и чувствительно верят, что их желания осуществляются, если не в настоящем, то в будущем». Ср. также V, 397: «О всех упований, от всей жизни, которая прошла между рук (да еще как прошла!), если что-нибудь осталось, то это вера в будущее; когда-нибудь, долго после нашей смерти, дом, для которого мы расчистили место, выстоится, и в нем будет удобно и хорошо... другим».

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

ти идеал и цель, по которым направлялось бы действенное раскрытие личности в ее общественной и исторической жизни? Ни в прошлом, ни в будущем они не лежат. Остается *настоящее*. И, конечно, это — так. Ибо, как же личности, живущей не в будущем и не в прошлом, и обнаружить себя, как не в ее настоящем? Тут только она и должна, и может полагаться лишь на себя, на свою волю и мощь. Нужно отбросить без сожаленья все сказки и поученья, — из прошлого ли или о будущем, — положиться на себя, понять в настоящем настоящее дело и по настоящему делать его. «Чего тут жалеть? Бабу-ягу или жизненную силу, сказку о золотом веке сзади или о бесконечном прогрессе впереди, тайный умысел химических заговорщиков или *natura sic voluit*?⁸ Первую минуту страшно, но только одну минуту. Вокруг все колеблется, несется; стой или ступай, куда хочешь; ни заставы, ни дороги, никакого начальства... Вероятно, и море пугало сначала беспорядком, но как только человек понял его бесцельную суету, он взял дорогу с собой и в какой-то скорлупе переплыл океаны. — 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 à mesure*⁹ 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, что понял свое положение, в рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения»*.

Подходя теперь к «настоящему», как цели, которую руководит личность в своем историческом поведении, мы подходим к заключительному моменту всего философского и практического мировоззрения Герцена; здесь его мысль переходит в его жизнь, философия — и биографию. Явное предпочтение, оказываемое *настоящему* перед прошлым и будущим, проникает собою все мировоззрение и все настроения Герцена. Романтизм с его тоскою по невозвратно минувшему так же не удовлетворял его философски,

* *Былое и думы*. Павл. III, 389–390.

как и шел вразрез с его активным темпераментом. Если романтизм не оставался мертвенным квинетизмом и мог вдохновить к какой бы то ни было борьбе, то такая борьба представлялась Герцену борьбою за отжившее и умершее. «Нет в мире неблагодарнее занятия, — констатирует он, — как сражаться за покойников: завоевывают трон, забывая, что некого посадить на него, потому что царь умер»*. Но, с другой стороны утопизм или доктринаризм с проповедью жизни для одного будущего, остающегося всегда только отвлеченною схемою, голой возможностью, также не могут удовлетворить защитника прав живой личности и человека, вдохновенного волнением данного ему конкретного бытия. «Не проще ли понять, — утверждает Герцен, — что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился и родился *для* (как ни дурно это слово) для настоящего, что во все не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию, — Уж не перестанут ли люди есть и пить, любить и производить людей, восхищаться музыкой и женской красотой, когда узнают, что едят и слушают, любят и наслаждаются для себя, а не для совершения высших предначертаний и не для *скорейшего* достижения *бесконечного* развития совершенства?»**. Так рассуждал Гер-

* III, 178.

** *Былое и думы*. Павл. III, 392–393. И это вытекает, как отмечено выше в тексте, из критики фатализма: «...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 бездольную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории...». Ср. V, 404.— Указание (см. отрывок в тексте) Герцена на «наследство из прошлого» и на оставление кое-чего «по завещанию» (ср.: V, 404: «и наследие всех прошлых усилий и зародыши всего, что будет») отмечает интересную подробность его мировоззрения. Он отчетливо видел, — как видел это при защите «эгоизма», возможность неправильного истолкования его убеждений, и как там он апеллировал к *достоинству* личности, так здесь он указывает правильное место и будущему и прошлому. Мы уже отмечали <...> необходимость, по его мнению, иметь *веру* в будущее; теперь его мысль идет глубже: будущему мы служим не тем, что, относя в него свои мечты о лучшем мире, во имя их презираем настоящее и поганим

цен к концу своей литературной деятельности, и так же он чувствовал в начале ее: «Настоящим надобно чрезвычайно дорожить, а мы с ним поступаем negligé и жертвуем его мечтам о будущем, которое никогда не устроится по нашим мыслям, а как придется, давая сверх ожидания и попирая ногами справедливейшие надежды»*.

его, а тем, что творческою работою в признаваемом нами настоящем оставляем положительное наследие для будущего. С другой стороны, и отрицательное отношение к романтизму не означает полного пренебрежения к прошлому и неблагодарного разрыва с ним. Точнее мысль Герцена выражается в следующих словах, поясняющих его понимание истории: «Ничего не может быть ошибочнее, как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего, будто это развитие — внешняя подмостка, лишенная всякого внутреннего достоинства. Тогда история была бы оскорбительна; вечное заклятие живого в пользу будущего; настоящее духа человеческого обнимает и хранит все прошедшее, — оно не прошло для него, а развилось в него; бывшее не утратилось в настоящем, не заменилось им, — а исполнилось в нем; проходит одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и имело действительного бытия, оно мертворожденное, — для истинного смерти нет» (IV, 35). Нетрудно за этим рассуждением опять услышать голос Гегеля. Ср. например, во введении в *Философию истории* (WW. Bd IX. S. 97–98): «Когда мы таким образом имеем дело только с идеей духа, и в мировой истории рассматриваем все только как его явление, мы пройдя прошлое, как бы велико оно ни было, имеем дело только с *настоящим*, ибо философия, занимаясь истинным, имеет дело с вечно настоящим. Для нее в прошлом нет ничего потерянного, ибо идея — презентна, дух бессмертен, т. е. он — теперь, не мимоходом, и не еще теперь, а существенно теперь. Таким образом, этим уже сказано, что настоящая форма духа обнимает в себе все прежние ступени».

* *Дневник 1844 года*. III, 320. Внутренно у Герцена это связывается с тою защитою «эгоизма», о которой была уже речь выше; ср. III, 365 и 434. <...> В этой же плоскости ср. также совет Герцена Огареву: «Не верю я в личные счастья, — пользуйся настоящим и вдале не заглядывай» (XI, 226). Ср. кроме того письмо к Огареву 1846 г. (III, 433): «Мы ужасно виноваты перед настоящим, — всё воспоминания да надежды, sui generis абстракции, а жизнь течет между пальцами, не заметная, не оцененная. Нет, стой, хороший миг! дай мне из тебя выпить по капле!». Ср. также письмо к Огареву 1847 г. (V, 47). Все эти сравнения показывают, насколько мировоззрение Герцена прямо вытекало из его собственной личности, и как он сам, с другой стороны, *практически* был проникнут своим мировоззрением.

На протяжении всей литературной деятельности Герцена обнаруживаются признаки такого чувства и таких настроений. Но когда эти чувства и настроения на почве рефлексии над самой историей сознательно обосновываются и возводятся в принцип выбора идеалов и целей личности в ее социально-историческом поведении, тогда мы имеем дело с таким завершением мировоззрения, которое окрашивает все целое особым цветом и дает право характеризовать его особым специфическим термином. Казалось бы, что самым подходящим термином для обозначения такого мировоззрения может быть термин *классицизм* в его оригинальном, не подражательном, и первичном, не «ложно» примененном смысле. По крайней мере, можно думать, что настроение и миросозерцание, проникнутые чувством *настоящего* и ответственности именно перед ним, подкрепляемые мотивами деятельности именно для него, именно в нем видящие самоцель, в нем ищущие источник и критерий всяческих целей и идеалов,— можно думать, что такое мировоззрение есть по преимуществу мировоззрение «классических» зачинателей нашей европейской истории и культуры. Герцен и сам отмечает это: «Для греческого мира его призвание было безусловно; за пределами своего мира он ничего не видал и не мог видеть, ибо тогда *не было* еще будущего. Будущее — возможность, а не действительность: его, собственно, нет. Идеал для всякой эпохи — она сама, очищенная от случайности, преображенное созерцание настоящего. Разумеется чем всеобъемлемее и полнее настоящее, тем всемирнее и истиннее его идеал. Такова наша эпоха»*.

Чего же больше? *Действительность*, настоящая, разумная действительность, должна быть усмотрена в *данной* настоящей действительности, и должна стать идеалом практической деятельности, примиряющей в себе все противоречия случайно данного. Путь завершается, найден ответ на основной вопрос, и круг, развернувшийся вокруг личности, как центра, замкнулся соприкосновением последнего ответа с первым вопросом, захватив всю природу

* III, 232.

и всю историю, весь мир мировоззрения, всю *действительность*. Разум перешел — деятельно «переведен» — в действительность. Рационализм Гегеля само собою перешел в реализм. Мировоззрение Герцена есть «реальное воззрение»*. Этот термин предпочитает Герцен классицизму, как термин более общий, более формальный, и в то же время менее способный навеять историческую тоску и также своеобразный романтизм. Ближе, может быть, можно было бы характеризовать этот реализм, как реализм *исторический*; ибо в нем сообщается каждой эпохе такая же реальность и реальная полнота, какая сообщается и личности,

* Ср. применение этого термина в связи с цитатой, приведенной выше в прим. 141 (*Былое и думы*. Павл. III, 393). Герцен, как принято и до сих пор, противопоставляет классицизм и романтизм, рассматривал реализм, как третью стадию, более высокую, которая и признает первые две, и отрекается от них (III, 180–181). Это диалектическое толкование их отношения только воспроизводит историческую смену их в истории XVIII–XIX веков, но в *идее* оно едва ли точно, если под «классицизмом» разумеешь мировоззрение античного человека, а не ту ограниченную репродукцию его, против которой возникли и романтики и реалисты. Поэтому противопоставление романтиков и утопистов мне представляется более оправдываемым логически и диалектически. Такое противопоставление чрезвычайно богато выводами и философско-историческими применениями (в другом месте надуюсь показать это). Реализм также находит себе диалектически естественное место в этой смене. Реализм *исторический*, которым я характеризую позицию и Герцена, в свою очередь, в эпоху Герцена был лишь призывом, а в осуществлении оказался псевдореализмом, неудачною *μίμνησις*. Оригинальную форму современность нашла лишь в реализме *символическом*. — Тот факт, что подлинный реализм был присущ древнему европейскому миру, Герцен открыто признает, что и дает мне в особенности право так его интерпретировать его, как это сделано в тексте. «Греко-римский мир был, — пишет Герцен, — *по превосходству*, реалистический (курсив мой. — Г. Ш.); он любил и уважал природу, он жил с нею заодно, он считал высшим благом существовать; космос был для него истина, за пределами которой он ничего не видал, и космос ему довлел именно потому, что требования были ограничены. <...> Жизнь людей в цветущую эпоху древнего мира была беспечно ясна, как жизнь природы. Неопределенная тоска, мучительные углубления в себя, болезненный эгоизм для них не существовали. Они страдали от реальных причин, лили слезы от истинных потерь» (III, 182–183).

противопоставляемой в ее жизни и конкретной деятельности абстрактной схеме с абстрактным же средством ее осуществления — бесконечным и безличным «прогрессом». «Каждый шаг в истории,— говорит Герцен, в сущности развивая мысль Гегеля,— поглощая и осуществляя *весь* дух своего времени, имеет свою полноту — одним словом — личность, кипящую жизнью». Герцен тут берет у Гегеля лучшее, что можно было у него взять,— он берет у величайшего рационалиста самое углубленное понимание историзма — *реальное*. Это есть истинно-историческое мировоззрение, ибо оно раскрывает разум, реализующийся в истории, в каждом периоде, в каждом историческом миге, в каждом «настоящем», тем самым признавая историческое бытие и исторический процесс в каждом его миге бытием себе довлеющим, а не предназначенным быть ступенью или средством в плане Провидения или в программе и декрете прогресса. Зараз и рационалистически и исторически можно понимать Герцена, когда он говорит: «...каждый исторический миг прекрасен, полон, замкнут по-своему, как всякий год с весной и летом, с зимой и осенью, с бурями и хорошей погодой <...> каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему; но людям этого мало, им хочется, чтоб и будущее было их»*.

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

* V, 404.

для будущего, отрицает прогресс *как цель*, но он не отрицает прогресса *как результата*, как «последствия» сознательной работы личности в ее настоящем, — напротив, он утверждает в этом смысле его, как «неотъемлемое свойство сознательного развития, которое не прерывалось». «Если прогресс цель, — спрашивает он, — 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*, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь карриатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтоб быть несчастными работниками, которые по колено в грязи тащат барку с таинственным руном и со смиренной надписью “прогресс в будущем” на флаге? Утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги, как вы 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 — заработанная плата или наслаждение в труде. Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту, по дороге развиваются новые требования, испытания, новые средства, одни способности усовершенствуются насчет других, наконец, самое вещество мозга улучшается...»*.

Так изображает Герцен прогресс *как цель*. Но если прогресс есть достижение, и если прогресс как достижение не отрицается, то история в каждый свой момент и есть сама цель, а не средство только. Равным образом и личность — не средство и путь к отвлеченной схеме, а в каждый миг истории — самоцель. Или вообще: каждый данный момент действительности разумен. *Reservatio mentalis*¹⁰, которую при этом делает всякий радикальный последователь Гегеля, само собою разумеется,

* V, 405.

и специальной оговорки не требует. Не уничтожит ли однако такая *reservatio* всё содержание формулы Гегеля? А если даже не *всё*, то много ли останется? Послушаем самого Герцена:

«— Человеку больно, что он и в будущем не видит пристани, к которой стремится. <...>

— Вас все сбивает дурно понятая телеология. Какая цель песни, которую поет певица?.. <...> Вас сбивают категории, которые дурно уловляют жизнь. Вы подумайте порядком: что эта цель — программа, что ли, или приказ? Кто его составил, кому он объявлен, обязателен он или нет? Если да, то — что мы куклы или люди, в самом деле, нравственно свободные существа или колеса в машине? Для меня легче жизнь, а, следовательно, и историю, считать за достигнутую цель, нежели за средство достижения.

— То есть, просто, цель природы и истории мы с Вами?..

— Отчасти — да, *плюс* настоящее всего существующего; тут всё входит: и наследие всех прошлых усилий и зародыши всего, что будет; вдохновение артиста и энергия гражданина, и наслаждение юноши, который в эту самую минуту пробирается где-нибудь к заветной беседке, где его ждет подруга, робкая и отдающаяся вся настоящему, не думая ни о будущем, ни о цели... и веселье рыбы, которая плещется, вот на месячном свете... и гармония всей солнечной системы... словом, как после феодальных титулов, я смело могу поставить три “и прочая... и прочая... и прочая...”»*.

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

* V, 404–405.

Реализм в этом виде, реализм, как мировоззрение, не только разрешает, поглощая в себе, все теоретические противопоставления мысли, но и тот последний дуализм, который существует между теорией и практикой, ибо это не только мировоззрение, но также императив практической жизни, мировоздействия, если так можно сказать. «Что может быть? Что будет? Об этом реальный человек не должен думать, если не хочет отравить каждый кусок, каждый глоток. Настоящее хорошо, а оно-то и есть *настоящее* и святейшее достояние наше»*. Это есть, конечно, прежде всего настроение жизнерадостного человека, удачи,— то самое настроение, и выражение того самого состояния и может быть возраста, которые слышны за известной характеристикой Шекспира, данной им своему детству,— время, когда говорится: да будет завтрашний день такой же, как нынешний. Но не проявляет ли и разум себя наиболее чисто именно в этом настроении? И что мешает возвести его в принцип и императив мировоззрения? Жизнь разумной личности, как «реального человека», должна быть жизнью полной и реальной, она не сражается с тенями, и не витает в облаках, она в реальном настоящем, непрерывно осуществляющемся в реальном страдании и в неподдельной радости, не с картонным мечем в руках, и не с поддельным энтузиазмом любви, не с абстрактною схемою впереди, а с неисчерпываемою полнотою возможностей вокруг,— сама цель и средство. Ибо зачем же люди живут? «Так себе,— отвечает Герцен,— 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 всё искали отгадки в облаках или в глубине, подымались или спускались, 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,

* III, 432.

чтобы полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет. Мы часто за цель принимаем последовательные факты 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»*.

Если всё это непреложные факты, какими они справедливо и представлялись Герцену, то не каприз и не произвол превращают жизнь в императив, а этот императив есть такая же естественная необходимость, как и факт. Если другие настроения, обстоятельства, неудачи, предубеждения, временное торжество наглого вандализма и необузданного зверя берут верх над разумным или человеческим, то реальное мировоззрение всё же не может диктовать отказа от жизни во имя нежизненного, отжившего, или нерожденного и неспособного родиться, а оно только еще и еще напоминает о жизни, о достоинстве личности, о разуме — светлом в действительности и беспощадно враждебном недействительному, насильно навязываемому жизни, калечащему ее и в целом и в каждом отдельном ее проявлении. Ибо «разумеется, что для человека совсем не все равно жить или не жить; из этого ясно одно, что надобно пользоваться жизнью, настоящим; недаром природа всеми языками своими непрерывно манит к жизни и шепчет на ухо всему свое *vivere memento*»¹¹. Это напоминание стало лозунгом нового времени с того момента, когда личность в человеке пробудилась после средневековой спячки и под напором «новых идей, т. е. идей древнего мира»**, человек начал ясно смотреть на вещи. Человек сознал себя, и его потребность жизни стала с этого момента императивом его жизни. «*Humanitas, humaniora* раздавалось со всех сторон, и человек чувствовал, что в этих словах, взятых от *земли*, звучат *vivere memento*, идущие на замену *memento mori*, что ими он новыми узами соединяется с природой; *humanitas* напоминало не то, что люди сделаются землей, а то, что они вышли

* V, 456–457.

** IV, 124.

из земли, и им было радостно найти ее под ногами, стоять на ней»*.

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

Поэтому-то не только как философская проблема, но и как решение проблемы в философском мировоззрении, личность для Герцена — не «будущий» призрачный человек, а живая во плоти личность настоящего, сегодняшнего дня, личность *реальная*, а не грядущая, творческая, а не мечтающая и схематизирующая. Личность — не игрушка, не кукла, но и не средство для достижения оторванных от настоящего целей. Она — высшая и себе довлеющая цель. Она — самоцель, она цель для другого, она — высшая действительная цель и для церкви, и для государства**: «Жизнь общественная — такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность — действительная вершина исторического мира: к ней все примыкает, ею все живет»***. Для социально-исторического поведения, как и для индивидуальной морали, может быть только один принцип — *свободы*: «Свобода лица — величайшее дело; на ней — *и только на ней* — может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою

* IV, 125.

** См. IX, 513. (Важная для уразумения мировоззрения Герцена статья — *Ответ русской даме*). Ср. V, 476.

*** V, 213–214.

свободу и чтить ее не менее, как в ближних, как в целом народе»*.

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

* V, 388; ср.: V, 472–473; V, 483. — На той же (388) странице (*С того берега*) Герцен выражает мысль, которая может непосредственно перевести от его *общего* философского мировоззрения к его *философско-историческим* воззрениям: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости; некоторые права, уступаемые таланту, гению. <...> В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности — один из великих человеческих принципов европейской жизни». Действительно, только восток живет и *может* жить годы и века без свободы личности, без уважения к ее неприкосновенности и к ее свободному проявлению себя в словах и деянии. Я не перехожу к философско-историческим взглядам Герцена, потому что ограничил задачи этой статьи лишь очерком его *общего* философского мировоззрения. Сделаю только следующие общие указания <...>: поскольку переход к философии влечет также в биографию Герцена, нельзя уклониться от вопроса об истинной религиозной идее его. От того, что здесь начинается биография и в нее непосредственно вводит религиозное настроение Герцена, его решение философско-исторического вопроса о *России* — и религиозно и биографично. Его религия уважения к личности остается в сфере его философского мировоззрения, его религия России — сфера его живого чувства Герцен *по крайней мере* также поставил проблему России не только в виде философско-исторического, но и в виде философско-религиозного вопроса, как и славянофилы, т. е. лучшие из них. Вся философия русской истории у Герцена не есть ли конкретная рефлексия на его религиозное восприятие России? Отсюда-то и его директива: «очеловечение Руси». Во всяком случае, Герцен вместе со славянофилами заправлял тесто русской философии, — и в нефилософском решении философских проблем («практическое применение») и в положительной задаче-дилемме: личность или общество, и в философско-историческом аспекте решения этой проблемы.

«Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — продолжение человеческих жертвоприношений, заклание агнца для примирения Бога, распятие невинного за виновных»*.

Мировоззрение Герцена в целом — апотеоз личности. Его отношение к личности достигает степени религиозного напряжения. Не случайно сочетались у него слова: *религия уважения к личности*, и с обдуманном сознанием говорил он о своем человеческом православии**.

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

Здесь мы должны остановиться.

Август 1920 года. Москва.



* V, 478.

** VII, 388 и IX, 16.