



## **Г. В. ФЛОРОВСКИЙ**

### **Искания молодого Герцена**

Немногие имеют счастье или несчастье родить из себя собственные, а не чужие мысли.

*Ал. Григорьев*<sup>1</sup>

#### **I**

Гегель чутко описывал процесс философского пробуждения<sup>2</sup>. В муках и сомнении выходит сознание из безразличного покоя непосредственной жизни, из «субстанциального образа существования», подымается над житейской суетой, — и мир оказывается для него мыслительной загадкой. Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, долгий и бурный исторический опыт и искус. Теперь он становится предметом раздумья и обсуждения. Такое философское рождение, распадение «внутреннего стремления» со «внешней действительностью», переживало русское общественное сознание на рубеже двадцатых и тридцатых годов прошлого века, почти ровно сто лет тому назад.

Эти десятилетия справедливо были названы «замечательными»<sup>3</sup>. Выступавшее тогда поколение, «люди тридцатых годов», резко и заметно отличалось не только от своих

отцов, но даже и от своих старших братьев,— отличалось всем складом и строем умственного и нравственного существа, самым топусом, стилем и темпом своей внутренней жизни. Люди этого поколения точно охвачены каким-то священным безумием, тревогой и возбуждением,— по слову поэта, они «и жить торопятся, и чувствовать спешат»...<sup>4</sup> В их душевном обиходе преобладают героические аффекты, то восторженные, то тоскливые, то ликующие, то безотрадные, но всегда— неистовые и неукротимые. Они чувствуют себя в жизни неуютно, словно не на месте. Они больны внутренним раздвоением, разладом, «рефлексией». Лермонтов дал незабываемое изображение этих душевных состояний. Это какой-то ядовитый сплав отчаяния, дерзости и разочарования... «Паника усиливается в мысли,— говорил Ап. Григорьев<sup>5</sup>,— и болезнь напряженности нравственной распространяется, как зараза». Щемящее чувство нравственного разлада разрешалось по-разному. Иногда— в бескрылое стремление к утраченной цельности и полноте,— тягою к природе, культом дружбы и любви, культом патриархального или даже дикого быта. Иногда— в грустные воспоминания и грезы о героических и правдивых эпохах невозвратимого прошлого. Иногда— в воспаленные предчувствия и ожидания новой жизни и нового быта, небывалого и вдохновенного... Волны этого романтического прилива не скоро спадают, и повторные вспышки подобных настроений пронзают всю историю истекшего столетия. Недостаточно дать психологический анализ этих настроений. Нужно еще и объяснить их, и определить их исторический смысл и место. При этом нельзя ограничиваться ни ссылкой на тягостные впечатления глухого и немого времени, ни сведением русской романтической бури на иноземную заразу и подражание. Ибо, прежде всего, во всем этом русском борении и искании слишком много чувствуется искренней, подлинной боли и страсти, чтобы можно было видеть здесь только подражательную позу. Верно, что это была эпоха впечатлительная, чутко отзывавшаяся на чужестранную современность; но эти отзывы почти всегда были творческими. «Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь»<sup>6</sup>,— верно замечал Григорьев. И вместе с тем

совсем не одна только житейская безысходность, не только «потрясающая тина мелочей, опутавших нашу жизнь», питала это возбуждение, «соблазняла и мучила совесть». Сама «гражданская скорбь» подымалась до умозрительной высоты. По верному указанию одного из самых внимательных историков этой эпохи, «люди тридцатых годов» мечтали не о частных улучшениях нравственного или политического порядка, но о полном преображении всей жизни, о восстановлении и осуществлении полного и всеобъемлющего идеала, — «и душу прозелита при виде обетованной страны охватывал восторг почти религиозного одушевления»<sup>7</sup>. Это был глубокий и интимный сдвиг. И были для него, наконец, достаточные исторические основания. В тогдашнем поколении, по выражению Герцена, «ошеломленная Россия приходила в себя»<sup>8</sup>. Как говорил Достоевский, это была эпоха, «когда чуть не впервые начинается наше томительное сознание и томительное недоумение<sup>9</sup> вследствие этого сознания при взгляде кругом», — «когда цивилизация в первый раз ощутилась нами как жизнь, а не как прихотливый придаток, а в то же время и все недоумения, все странные неразрешимые по тогдашнему вопросы, в первый раз, со всех сторон стали осаждают русское общество и проситься в его сознание»... Это была эпоха напряженного культурно-патриотического раздумья, пора предметного культурно-философского томления, а не расплывчатой и прекраснотушной тоски.

«Нам *необходима* философия, все развитие нашего ума требует ее, — восклицал в 1830 году Иван Киреевский<sup>10</sup>. — Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, быть может, займет от нее изящество строгости... Но откуда придет она? Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих настроений *нашего* народного и частного быта». Киреевский был прав и в характеристике момента, и в прогнозе. Действительно, из жизни, из господствующих интересов и текущих вопросов родной жизни рождается в эти годы русская философия. Из историософического изумления, из пристального раздумья над родною судьбою, из взволнованной рефлексии

на родное творчество, на родной исторический опыт родится русская философская жизнь, — а не из сухой и смутной школьной традиции, эклектической и бесцветной. Очень показательно, что философская рефлексия проявляется у нас сперва под видом литературной критики и историософских размышлений, — в пылу культурно-патриотических чаяний и споров. В сознание со всей силою врывается загадка России. И это стало возможно и, вместе с тем, неизбежно после Отечественной войны «священной памяти Двенадцатого года»<sup>11</sup> с ее «всемирным опытом» и после очной ставки с «Европой» в бранных треволнениях Наполеоновских походов, после «Истории Государства Российского», после переводческого подвига Жуковского, завладевшего литературою Древности и Запада и усвоившего ее России, после Пушкина, в мощном творчестве которого русская поэзия становилась сразу и национальной, и мировой... Уже нельзя было не задуматься над «русскою судьбою», над «русским призванием» и русской задачей. Уже накоплены и собраны в вековом историческом искусстве культурные ценности и богатства, и пробуждается и зреет неудержимая потребность овладеть ими и взглянуть на них с умозрительной высоты. Этим не сковывается, напротив, чрез это освобождается мысль. В голем и отвлеченном виде философские проблемы никогда не открываются человеческому сознанию. Оно восходит и подымается к ним исподволь и постепенно, от частичных и конкретных вопросов и загадок, которые останавливают, озадачивают и «затрудняют» мысль в обыденном и будничном существовании. Философская жизнь требует внутренней чуткости к проблематике, вкуса к философским вопросам, — одной любознательности, одной только восприимчивости к чужим и сторонним философским ответам еще мало. Безвопросное подражание всегда бесплодно. Только наличность своих вопросов, выстраданных и вынесенных из конкретной жизни, делает возможным творчество. Только тогда становится возможным уже не ученическое заимствование и повторение чужих задов, но сочувственное усвоение и оплодотворяющее приобщение к преемственным преданиям вселенского философского творчества, опознанного как опыт и задача.

Русское философское пробуждение началось с рецепции немецкого идеализма. Любители и поклонники различных философских систем бывали в русском обществе и раньше. В XVIII веке в разных школах, духовных и зарождавшихся светских, происходило и преподавание философских элементов, почти исключительно по вольфианским руководствам, сменившим прежние схоластические. В философском становлении русского духа это школьное преподавание, не выражавшее никакой собственной умозрительной жизни, почти ничем и не сказалось. Гораздо важнее были те более широкие и свободные психологические процессы, которые проявились в увлечениях энциклопедистами и мистической литературой Запада. Здесь уже сказывалась тревога мысли. Были многими прочитаны и Руссо, и Гельвеций, и Гольбах, и даже «творения велемудрого Платона», переведенные на «словено-российский» язык в 80-х годах XVIII века, обращались к какому-то читателю. Во всяком случае, и русское вольтерьянство, и русское масонство не были только внешней, деланной и заимствованной позой, но — действительными душевно-бытовыми событиями. И в дальнейшем сказывались довольно сильно религиозно-моральные искания масонов<sup>12</sup> с их практикой душевного бдения, с их психологической аскезой и самовоспитанием, с их вниманием к тайнам природы. Но все это не выходило за пределы любознательности, подражания и повторения; при всей нередкой мыслительной чуткости и пытливости людей старших поколений, у них не было еще подлинной умозрительной жажды. Не было еще своих вопросов, выросших из опыта и жизни. Для подлинного философского пробуждения требовался некий поворот в сознании, подъем на высшую ступень. И только на исходе двадцатых годов прошлого века он совершился, и начался «великий ледоход» русской мысли, как удачно выразился Гершензон<sup>13</sup>.

В ускорении этого «ледохода» идеалистическая проповедь сыграла решающую роль. Было бы неправильно, впрочем, преувеличивать значение «рецепции немецкого идеализма», как таковой, в судьбах русской мысли. Западные идеи сыграли в русском сознании скорее роль «гипотезы оформления», чем даже бродильного грибка. Живая

потребность забеспокоившегося духа делала его восприимчивым, но воспринимаемые идеи наполнялись новым, живым и испытанным содержанием. «Подсказанные» со стороны вопросы наново ставились, и мысль подвергала испытанию и разбору исторические системы философии. Русская философия делает своей проблемой всю прежнюю философию, старается проследить ее корни и истоки и понять ее внутренний смысл и перспективы. Философские системы отзываются в чутких душах целым хором отголосков. Философская рефлексия в эти годы для многих в России становится недолимой страстью, насущной потребностью. Об этом с потрясающей очевидностью свидетельствуют «человеческие документы» того времени, в которых пылкая экзальтация и едкое сомнение сплавляются в какую-то странную и отравляющую амальгаму. «Сидишь, — вспоминал один из людей этой эпохи, — и голова пылает, и сердце бьется<sup>14</sup> — не от вторгающихся в раскрытое окно с ванильно-наркотическим воздухом призывов весны и жизни, а от тех громадных миров, связанных целостью, которые строит органическая мысль; или тяжело-мучительно роешься в возникших сомнениях, способных разбить все здание старых душевных и нравственных верований... и физически болеешь, худеешь, желтеешь от этого процесса. О! Эти муки и боли души, — как они были отравительно сладки. О! Эти бессонные ночи, в которые с рыданиями падалось на колени с жаждою молиться, и мгновенно же анализом подрывалась способность к молитве, — ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрени, — о, как они высоко подымали душевный строй»...

И нужно взглядеться в образы тогдашнего времени, вчитаться и вжиться в переписку этих «идеалистов тридцатых годов», — и станет ясно, что и вправду начался неудержимый духовный ледоход, и «паника» бесповоротно захватила и взбудоражила всех. «Было время, — вспоминал позже Ив. Киреевский, — когда слово философия имело в себе что-то магическое<sup>15</sup>. Слухи о любомудрии немецком, распространяя повсюду известие о какой-то новооткрытой Америке в глубине человеческого разума, возбуждали если не общее сочувствие, то, по крайней мере, общее любопытство. Особенно

молодое поколение с жадностью искало всякой возможности проникнуть в этот таинственный мир»... Не следует преувеличивать сознательность, основательность и ответственность тогдашнего философского чтения. Этому мешала неустоявшаяся торопливость, какой-то зуд нетерпения. Многие узнавали тогда идеалистические начала из чужих уст, из живой речи, — до иных доходили они по духовному завещанию. Но тем яснее, что дело было не в пассивном подражании, а в отзывчивом заражении, в живом и творческом отзыве души.

Людей этого поколения часто сурово и строго судили, и осуждали, как «лишних людей»<sup>16</sup>. В исторической памяти резко запечатлелись образы этих тургеневских «отцов»: люди с мягким, отзывчивым, восприимчивым сердцем, люди тонкой, почти ажурной мысли, способные на всеохватывающие порывы, на бездонно-глубокие прозрения; и вместе с тем люди с врожденным параличом воли, немощные в созидании и свершении. Наклонные к мечтательности, исполненные «нежной чувствительности», они способны были словно только для бессонных бдений и возбужденных споров, для восторженных гимнов и славословий. В такой характеристике есть правда, но мало зоркости и много пристрастия. То правда, что русские искания тех годов не закрепились во внешних величественных памятниках, не отлились ни в какие законченные системы; и даже более — только незначительная часть тогдашнего духовного брожения вообще окристаллизовалась в литературные формы. Но не впустую разрешилось это героическое напряжение философского пафоса и воли, как ни много сил потерялось без видимого «полезного действия». И не только потому мы должны так судить, что в следующие десятилетия наступит пора систематических опытов и сведения итогов, которая жила и питалась психическим наследием «замечательных десятилетий». Но еще и потому, что в самих этих борениях и спорах были до конца опознаны и логически отчеканены внутренние возможности и неизбывные изъяны идеалистического умозрения. В этой критической работе — один из главных итогов этой начальной поры. Но был и другой. Исходя из «русской загадки», в стремлении вскрыть и выразить «русскую идею», русская мысль искала для нее

объяснения и оправдания в общем истолковании исторического процесса. Здесь открывалась множественность разнообразных и пересекающихся путей. Невольно и неизбежно, с жизненною полнотою поднималась мысль к предельным и основным проблемам философии истории и философии вообще. Постепенно разворачивалась и обострялась проблематика и «апоретика», расширялись перспективы, отчеканивались типы решений. Исходя из своих, конкретных и часто злободневных, вопросов, русские мыслители втягивались и вовлекались во вселенское общение идей. Начинается собирание философского опыта. Просыпаются умозрительные предчувствия. Приоткрываются дали и нови. И было бы непростительной тупостью слуха не расслышать в сбивчивых и отрывочных спорах той давней поры глубокого волнения пробудившегося духа, ищущего и находящего сам себя. Это была героическая прелюдия к еще недоигранной драме. Русская мысль до сих пор в становлении, до сих пор не нашла себя, не овладела собой вполне. Тогда был сделан к тому первый опыт.

Не в школьном порядке принялись на русской почве философские идеи. Конечно, и школьная проповедь идеализма сыграла свою роль. Но Велланский, Галич, Давыдов, Надеждин и даже Павлов, эти кафедральные философы, были только сеятелями, не творцами. Семя проросло в следующем поколении. Философские идеи принялись в тех многочисленных кружках, в которые в это время, и преимущественно в Москве, какую-то центростремительную тягой собирается ищущая молодежь. Это не были собрания единомышленников, и нигде так много и так страстно не спорили, как здесь. Разногласия и несходство во взглядах очень медленно обострялись до непримиримой исключительности, — расхождение и обособление разномыслящих происходит много позже. Соединяло между собою нечто более тонкое и глубокое, то невесомое «избирательное сродство»<sup>17</sup>, о котором так любили говорить в то время. Оно собирало «своих» друг другу. Собирало вокруг своеобразного алтаря, где священнодействовали, правда, в клубах табачного дыма, в расстегнутых сюртуках, часть с бокалами в руках. Но это был своеобразный «философский культ»... «Мы друг друга ифика», — говорили

друг другу. Отсюда та особенная интимность и возбужденность любви и дружбы, которая поражает в людях той поры. И с этим связано особое и повышенное самочувствие и самооценка, своеобразное самомнение, уверенность в своем призвании и избрании, в знаменательности всей своей судьбы. Как удачно выразился Анненков, «вся интеллигентная молодежь конца тридцатых годов<sup>18</sup> составляла какое-то подобие не сформировавшейся, но, тем не менее, действительно существовавшей общины, которая веровала в свое призвание обновить мир словом и делом». И члены разных кружков в то же время чувствовали себя членами некоего высшего братства, спаянного невидимым магнетизмом, «родством душ», — «мы все храмовые рыцари», — говорил юный Герцен<sup>19</sup>. Это были «граждане спекулятивной области», по меткому слову Белинского<sup>20</sup>, и все они жили на одном и том же «необитаемом острове», сколь много ни прекословили они друг другу, как ни разнились порою вкусы и взгляды.

«Тогда на развалинах старого мира села тревожная юность. Все эти дети были капли горячей крови, напоившей землю: они родились среди битв. В голове у них был целый мир; они глядели на землю, на небо, на улицы и на дорогу, — все было пусто и только приходские колокола гудели вдали».

Эти слова Мюссе удачно вспоминает Григорьев, когда говорит о «горячке» тридцатых годов<sup>21</sup>.

Из числа кружков того времени на трех прежде всего должно остановиться внимание историка. В их ряду первым по времени возникновения было «Общество любомудрия», основанное в 1823 году. В него входили кн. В. Ф. Одоевский, Веневитинов, Ив. Киреевский, Рожалин и Кошелев. Несколько позже сложились два других: кружок Станкевича и его друзей и кружок Герцена и Огарева. Об этом последнем в особенности спутались и исказились предания. О нем будет речь на дальнейших страницах.

«Странное влияние на душу младенческую делает одиночество, оно навсегда кладет зародыш какой-то робости и самонадеянности, дикости, а более всего мечтательности»...<sup>22</sup>

Так писал Герцен в своей юношеской статье о Гофмане, и в этих словах слышится автобиографическое признание.

Неуютно было Герцену в родительском доме и рано приучился он укрываться в мире грез, в том «отрадном мире» героической поэзии, который воскресал для него в книгах. Сквозь дымку мечтательного идеализма привыкал он смотреть вокруг очами Шиллера, Карамзина и Жан-Жака. Шиллер и Плутарх были его первыми учителями. В романтических «Разбойниках» и в пластически-прекрасных, гармонических великих людях Греции и Рима открывался для юного Герцена идеальный тип истинного человека. «Величественные тени Фемистокла, Перикла, Александра, Карл Моор, маркиз Поза, «мрачная и задумчивая тень Валленштейна», Дева Орлеанская,— все эти героические образы резко выступают на тусклом, «темно-сером» фоне окружающей жизни. «В 1827 году я был пятнадцати лет»,— вспоминает Герцен; — идеи древнего республиканизма бродили в голове, я верил непреложно, что «взойдет заря пленительного счастья»... Я читал Плутарха, и свежее отроческое сердце билось»...<sup>23</sup> По той же мерке и в русской истории Герцен отыскивает героизм, и преклоняется перед Марфой Посадницей, «не настоящей, а той спартанской Марфой, о которой повесть написал Карамзин»... Руссо внушает ему мысль о бегстве от людей, и он устраивает свой Эрменонвилль в липовой роще села Васильевского. И там читает и *Contract Social*, и Новую Элоизу, и пишет «философскую статью» о Шиллеровском «Валленштейне».

Герои и толпа, притеснители и угнетаемые,— в эти привычные, вычитанные схемы легко укладываются отроческие впечатления Герцена. В душе нарастает и зреет порыв «инстинктуального» самоутверждения, и ненависть к «тиранам» переплетается с ненавистью к «толпе». Герцен зачитывается «запрещенными стихами» Рыльева и Пушкина, как зачитывались ими в те годы все. Он «отчаливает от угрюмого консервативного берега», и благоговеет перед героями великой революции французской. В этих отроческих фантазиях, в этом «бушотовском терроризме»<sup>24</sup> было мало политического содержания. Мученический венок пленял юное воображение. В ореоле святости являлись Герцену декабристы,— они дерзали, они смели хотеть, они восставали против самовластного гнета... По «Шиллеровой фармакопее» представлял он

себе декабрьское событие. «От Мероса, шедшего с кинжалом в рукаве, чтобы город освободить от тирана, от Вильгельма Телля, поджидавшего на узкой дорожке в Кюснахт фогта, переход к 14 декабря и Николаю был легок»...<sup>25</sup>

«Понятия мои не отличались особенной проницательностью»<sup>26</sup>, — рассказывал Герцен впоследствии, — они были до того сбивчивы, что я воображал в самом деле, что петербургское возмущение имело, между прочим, целью посадить на трон Цесаревича, ограничив его власть. Отсюда целый год поклонения этому чудаку... Мой идеал был Карл Моор; но я вскоре изменил ему и перешел к маркизу Позе. На сто лавов передумывал я, как буду говорить с Николаем, как он потом отправит меня в ссылку»... И тогда, и много позже, по признанию самого Герцена, его мечты о «русской свободе» всегда оканчивались в Сибири или на плахе, рудниками и казематами, «и почти никогда торжеством».

Шиллер и Гёте раскрыли перед самим Герценом неизъяснимую прелесть дружбы, и посвятили его в таинство «избирательного сродства», этой высокой симпатии, спаивающей души. Случай сталкивает Герцена и Огарева, и мечтательная теория претворяется в жизнь. «Он первый стал писать мне ты и называть меня своим Агатоном, по Карамзину, — вспоминает Герцен, — а я звал его моим Рафаилом, по Шиллеру...»<sup>27</sup>

Это не было «пустое товарищество», это была «страстная дружба со всей горячностью молодой любви, с мучительной тоской разлуки, с ревнивым чувством исключительности и робкою стыдливостью». «В его душе нет уголка, где бы не было симпатии с моей душою, — говорил Герцен; — мы сделаны из одной массы, но в разных формах, с разною кристаллизацией». «Ребятые Грютли на Воробьевых горах», клятва жертвенной верности друг другу и общему делу, благу человечества, которою, «вдруг обнявшись», перед лицом всей Москвы связали себя юные друзья, — этот романтический обет совсем не похож на позднейшую «Аннибалову клятву» Тургенева бороться с реальными недугами окружающего быта. Это был обет непримиримой вражды к грубой и низкой «повседневности», к тусклому и утомительному миру житейской прозы. Это было восторженное

венчание свыше обрученных душ,— «венчание дружбы и симпатии»<sup>28</sup>. «Мы уважали в себе наше будущее,— рассказывает Герцен,— мы смотрели друг на друга, как на сосуды избранные, предназначенные»... «На другой стороне вдали простирался город огромный, и главы его храмов сверкали в огненном отблеске вечернего солнца. На высоком берегу стояли два юноши. Оба, на заре жизни, смотрели на умирающий день и верили его будущему восходу. Оба, пророки будущего, смотрели, как гаснет свет проходящего дня, и верили, что земля не надолго останется во мраке. И сознание грядущего электрической искрой пробежало по душам их, и сердца их забились с одинаковою силой. И они бросились в объятия друг другу и сказали: вместе идем! вместе идем! И это мгновение ангелы записали на небе и оно радостно откликнулось в великой душе мира»... Так вспоминал впоследствии об этом дне Огарев. С годами не слабела, не остывала горячность этой юношеской страсти. Воробьевы горы стали для друзей «местом богомолья», местом благоговейного паломничества и одинокой молитвы. «Тут алтарь нашей дружбы,— писал Герцен,— тут доверяли мы друг другу мысли, томившие души наши»... «Чересполосицею» делились их души между любовью и дружбой. Они пишут друг другу влюбленные письма, плачут о прошедшем, с умилением мечтают о свидании, и сердца бьются при имени друга. И даже в «Былом и думах», почти через тридцать лет, Герцен «со слезами» вспоминает об этой заре «молодой дружбы». «Все изменилось вокруг: Темза течет вместо Москвы-реки, и чужое племя около... И нет нам больше дороги на родину... Одна мечта двух мальчиков, одного тринадцати лет, другого одиннадцати, уцелела». Так глубоко проросли в душах побег романтического чувства.

## II

В экстазе страстной влюбленности вступили юные друзья в стены Московского университета. Это было в самый канун 1830 года. В воздухе было что-то мрачное и тревожное, еще не забылась недавняя катастрофа. «Вдруг блеснула молния, раздался громовой удар, разразилась гроза июльской революции»<sup>29</sup>,— вспоминал много лет спустя

В. С. Печёрин: — Воздух освежел, все проснулись, даже и казенные студенты. Да и как еще проснулись! Словно Дух Святой низошел на них. Начали говорить новым, дотоле неслыханным языком о свободе, о правах человека...»

«Кто хочет знать, как сильно действовала на молодое поколение весть Июльского переворота, — говорил Герцен, — пусть тот прочтет описание Гейне, услышавшего на Гельголанде, «что великий языческий Пан умер...»<sup>30</sup> Тут нет поддельного жара. Гейне тридцати лет был так же увлечен, так же одушевлен, как мы восемнадцати»...

Это была не только общественная радость, это было апокалиптическое предчувствие.

«Мы вошли в аудиторию, — рассказывает Герцен, — с твердой целью в ней основать зерно общества по образу и подобию декабристов, а потому искали прозелитов и последователей... День, в который мы сели рядом на одной из лавок амфитеатра и взглянули друг на друга, с сознанием нашего обречения, нашей связи, нашей тайны, нашей готовности погибнуть, нашей веры в святость дела — и взглянули с гордой любовью на это множество молодых, прекрасных голов, окружавших нас, как на братственную паству, — был великим днем в нашей жизни. Мы подали друг другу руки и *a la lettre*\* пошли проповедовать свободу и борьбу во все четыре стороны нашей молодой «вселенной», как четыре диакона, идущие в светлый праздник с четырьмя Евангелиями в руках. Мы были уверены, что из этой аудитории выйдет та фаланга, которая пойдет за Пестелем и Рылевым, и что мы будем в ней»... Но было бы напрасно представлять себе сложившийся тогда «кружок Герцена и Огарева» как какое-то политическое сообщество. «Общества, в сущности, никогда не составлялось, — говорит сам Герцен. Это была «юношеская конспирация», конспирация мечты и дружбы. «Мы были фанатики и юноши, — вспоминает Герцен. «Как большая часть живых мальчиков, воспитанных в одиночестве, — рассказывает он, — я с такою искренностью и стремительностью бросался каждому на шею, с такой безумной неосторожностью делал пропаганду, и так

---

\* Буквально (*фр.*).

откровенно сам всех любил, что не мог не вызвать горячий ответ со стороны аудитории, состоявшей из юношей почти одного возраста (мне был тогда семнадцатый год)». Настроения юных друзей причудливо сменялись, одно оставалось неизменным, — пафос вольности, экзальтация свободы, «ненависть ко всякому насилию, ко всякому правительственному произволу». Именно как ненависть против «гнета внешней жизни», против «немилосердного» фатума определял Огарев впоследствии тогдашний «социальный интерес». Три стиха из Эленшлегера Correggio, взятые Герценом в качестве эпиграфа к юношеской статье о Гофмане<sup>31</sup>, хорошо передают тогдашнее его настроение.

Die Künstler und die Räuber, das  
Ist eine Art der Leuten. Beide meiden  
Den breiten staubigen Weg des Alltagslebens...\*

Романтическое недовольство, вражда к «повседневности», жажда новой жизни — вот что питало «нестройное одушевление» юных друзей, «сменявшееся то томной нежностью, то детским смехом», как говорил впоследствии Герцен. И под видом привычной романтической антитезы их остановило «совершенное противоречие слова учения с былями жизни вокруг...» Пошлость обыденной жизни, скованной, стертой и обезличенной, без чистых чувств и без высоких стремлений; вялое, покорное, рабское прозябание в череде неразлично-однообразных дней, — и мир новых героев, вольных и страстных, смелых до дерзости и безумства, сожигаемых пламенными порывами, самодержавных и потому прекрасных... «Люди, люди, где вы побываете, все испорчено: и сердца ваши, и воздух вас окружающий, и вода текущая, и земля, по которой вы ходите... Но небо, небо! Оно чисто, оно заново, как в первый день творения, дыхание пресмыкающихся не достигает его...» Так писал Герцен в своей «статье о Воробьевых горах» летом 1833 года. И невольно влечет его «туда», в «отрадный мир», где нет тоски и нет мучения. В любви открывается для него этот новый мир, «мир

---

\* Художники и разбойники —  
Это особый род людей. И те и другие  
Избегают широкой пыльной дороги обыденной жизни... (нем.).

дивный и чудесный, мир поэзии и гармонии...» И невольно вспоминается образ Печерина. «Cette existence brutalement materielle <...> ces etres avilis, ces hommes sans coeurs, sans croyances, sans Dieu,— ces hommes sur les fronts desquels on chercherait en vain l’empreinte de leur Createur»\*, — так описывал он томительную пошлость окружающей жизни в письме графу С. Г. Строганову, объясняя свое бегство на Запад. «Глас Красы незримой» манил и звал его туда» — «Райская была то птица, и о рае песнь вела»... «Вечным солнцем там сияет Правды незакатный свет; там любовь не умирает, и разлуки вовсе нет», — так в старости передавал Печерин свои былые чувства.

«Первая идея, которая запала в нашу голову, когда мы были ребятами, — вспоминает Огарев, — это — социализм»<sup>32</sup>.

«Сен-симонизм лег в основу наших убеждений», — говорит Герцен в «Былом и думах». Ранний французский, так называемый «утопический», социализм был сложным сгустком нерасчлененных чувств и мыслей, — разное из него можно было воспринять и по-разному усвоить. Сам Сен-Симон не раз и с нетерпением менял свои взгляды, но в самой смене неизменными сохранял беспокойство и взволнованность сердца и ума. Со своей патетической и эмоциональной стороны и был прежде всего влиятелен и заразителен этот ранний социализм. В нем сказалась жгучая и страстная потребность эпохи в цельном и целостном мировоззрении, в нем сказалась жажда веры. Сен-Симон и все его последователи стремились, прежде всего, к духовному и внутреннему восстановлению распадавшегося общества, отравленного просветительскими и революционными ядами. Они ждали и жаждали откровения и начала новой органической эпохи. Не одно только риторическое злоупотребление было в этих обозначениях — Nouveau Christianisme\*\* у Сен-Симона, le vrai Christianisme\*\*\* — у Кабе. Речь шла именно о новой религии,

---

\* Это грубо материальное существование <...> это униженные существа, эти люди без сердца, без верований, без Бога, — эти люди, на челе которых напрасно искать печать их Создателя (фр.).

\*\* Новое Христианство (фр.).

\*\*\* Истинное Христианство (фр.).

о преобращении и пересоздании всего мира и всей жизни на новых и «положительных» началах, силою нового вдохновения и новой веры. В духовном обновлении и собирании эти «утописты» видели единственный путь к общественному возрождению, — и в этом сознании и был внутренний стержень всей ранней социалистической проповеди. Это была бурная и сознательная идейная реакция против критического века Просвещения. В этом отношении совершенно справедливо еще Лоренц фон Штейн в своей знаменитой книге сопоставлял французский социализм и немецкую идеалистическую философию<sup>33</sup>. Это — два проявления одного и того же духа. Послереволюционная Франция несоизмерима с Францией XVIII века. Демократическая и социальная Франция, передовая Франция уходит в это время не только от «Энциклопедии» и Кондильяка, но и от «идеологов» и от «эклектизма». Уже — Лагарповский Лусее, это, кстати сказать, любимое русское чтение двадцатых и тридцатых годов, был прямо враждебен «Энциклопедии»<sup>34</sup>, — а впоследствии, в середине 30-х годов, из социалистических кругов выходит план «Новой энциклопедии» в противовес и в замену старой. В революционных и республиканских кружках времен Реставрации наряду с Руссо, Бентамом, Ридом и Ад. Смитом читают Канта, Гердера, Савиньи, Нибура и даже Крейцера. И, по верному замечанию историка «республиканской партии во Франции», для нового поколения «Христос оставался предтечей новейших времен, и Евангелие — молитвенником», — «все они верили в Бога и постоянно говорили о Нем в своих книгах». Недаром «Новое Христианство», это духовное завещание Сен-Симона, начинается торжественным исповеданием со стороны «новатора» и веры в Бога, и веры в божественное происхождение христианской веры и Церкви, и «глубокого уважения и величайшего восторга перед Отцами этой Церкви». Пусть в оценочном порядке рукотворная «религия сен-симонистов» (*la religion saint-simonienne*) есть религия мнимая, лживая и пустая, — «кружение помыслов», беспорядочных, обманных и бесплодных. По психологической природе своей, тем не менее, социалистическая эпидемия тридцатых годов была движением эмоционально-религиозным. Сен-симонизм был и хотел быть скорее

религиозной сектой, чем политической партией. И жив он был своим религиозным пылом, жаждою нового откровения и новой веры, пламенной и вдохновенной.

Именно с этой религиозно-патетической стороны и был воспринят сен-симонизм в герценовском кружке,— как «желание набросить миру новую религиозную форму», по позднему выражению Огарева. Анненков справедливо указывал, что сен-симонизм тем именно и привлекал Герцена и его друзей, что «это была в одно время и готовая религия с установленной уже иерархией, и социальная пропаганда, отвечающая на мечтания о внезапном благодетельствовании рода человеческого»<sup>35</sup>. «Сен-симонистское» и «нечто мистическое» сливалось в восприятии людей тех времен.

Огарев так вспоминал впоследствии (в «Исповеди лишнего человека», уже в 50-х годах):

«Я помню комнатку аршинов в пять, Кровать да стул, да стол с свечою сальной. И тут втроем, мы — дети декабристов И мира нового ученики, Ученики Фурье и Сен-Симона,— Мы поклялись, что посвятим всю жизнь Народу и его освобожденью, Основою положим социализм; И чтоб достичь священной нашей цели, Мы общество должны составить втайне. И втайне шаг за шагом распространять. Товарищ наш, глубоко религиозный, Торжественно пред нами развернул Большую книгу в буром переплете, Со сдержками. И мы клялись над ним, И бросились друг другу мы на шею, И плакали в восторге молодом...»

«Втроем», это были Герцен, Огарев и Вадим Пассек<sup>36</sup>. Это были снова романтические обеты, обеты священной и жертвенной дружбы... Пафос веры и апокалиптические чувства прежде всего были усвоены из сен-симонизма,— чаяние переворота и новой жизни. «Нет жизни истинной без веры»,— так определял Герцен правду сен-симонизма перед своей ссылкой. «Для нас сен-симонизм был откровением,— вспоминал он впоследствии,— новый мир толкался в дверь, наши сердца растворялись ему»... «Мы чувствуем, что мир ждет обновления,— писал Герцен Огареву в 1833 году,— что революция 89 года ломала и только; но надобно новые основания положить обществам Европы...» И в сен-симонизме он видел «опыт» такого общественного обновления. Два

догмата нового благовестия называл Герцен впоследствии: освобождение женщины и искупление плоти. «Великие слова, заключающие в себе целый мир новых отношений между людьми, мир здоровья, мир духа, мир красоты, мир естественно-нравственный и потому нравственно-чистый»... Очень показательно, что именно так оценивает Герцен сен-симонистскую проповедь: многие подробности могли изгладиться из памяти, свет и тени распределились по-новому и по-иному, но смысл и тонус своих былых увлечений он не мог позабыть. Вряд ли много «политических книг» было прочтено тогда юными друзьями. Вряд ли читали они самого Сен-Симона или «Изложение» его доктрины. В «Былом и думах» Герцен называет прежде всего «сен-симонистские брошюры, их проповеди, их процессы», — «они поразили нас»... Сами сен-симонисты больше всего пленяли воображение, эти новые, свободные, освободившиеся люди, — «Анфантен являлся каким-то Иоанном Лейденским, Базар — Савонароллою»... «Последние юноши Франции были Сен-Симон и фаланга», — говорит Герцен, и этот юношеский пыл сообщал очарование неясным и смутным «французским идеям». «Торжественно и поэтически являлись среди мещанского мира эти восторженные юноши со своими неразрезными жилетами, с отращенными бородами. Они возвестили новую веру, им было что сказать и во имя чего позвать перед свой суд старый порядок вещей...» И снова вспоминается Печерин. И он видел тогда в сен-симонизме «новую веру, которой суждено обновить дряхлую Европу»; и он слышал в нем «гигантские шаги близкого будущего...» «Эти великодушные республиканцы, которых теперь влекут перед судилища новых Иродов и Пилатов, это — те же святые мученики и апостолы первобытной Церкви», — говорит Печерин в своей «Автобиографии»; и ему хочется «присоединиться к их доблестному сонму...» — У Герцена и у Печерина почти те же слова, ибо чувствовали и переживали они тогда одно и то же, одну и ту же романтико-социалистическую экзальтацию.

«И я не в бездействии, я много размышляю, много думаю, — пишет Герцен Огареву, в 1833 году, — предмет мой христианская религия...» Он «пристально занимается христианством» и «со стыдом» признается, что «доселе не знал

Христа». «Какая высота, особенно в посланиях Павла!»... Герцен читает историков — Лерминье, Мишле, Тьерри, кажется, и Вико; и набрасывает беглый «очерк». «Развитие гражданственности в древности было одностороннее. Греки и римляне не знали частной жизни, и общая жизнь была не гармония, но искусственный синтез... В формах нет развиваемости, не было мысли вперед, — может, оттого, что каждое государство жило тогда отдельно, должно было раз блеснуть, раз служить ступенью роду человеческому — и потухнуть. Римлянин, как скоро вселенная пала к его ногам, стал рабом в республиканском платье; просто Рим начал гнить; в это время являются Кимвры и Тевтоны, — девственные народы севера начали вливаться в Италию, чистые, добросовестные. Должны ли они были погубить себя без возврата в смердящемся Риме? Обновления требовал человек, обновления ждал мир. И вот в Назарете рождается сын плотника, Христос. Ему (говорит апостол Павел) предназначено примирить Бога с человеком... «Все люди равны», — говорит Христос. «Любите друг друга, помогайте друг другу», — вот необъятное основание, на котором зиждется христианство. Но люди не поняли его. Первая фаза христианства была мистическая (католицизм)... Папу объясняет юг. Что был Рим? Мужик с сильными кулаками. И Рим папы был вещественная сторона, материальная сила христианства, и решительно не идея». Во вторую фазу совершается «переход от мистицизма к философии» (Лютер), и здесь «мы видим два разные движения с противоположных сторон (в переходном состоянии так и должно быть: +а и -а), — одно «мистическое еще», другое философское (Вольтер, Локк, сенсуалисты...). И теперь начинается третья фаза, «истинная, человеческая», — фаланстерство, «может быть, сен-симонизм». Это — фаза полного раскрытия «невещественной религии Христа, рожденной в погибающих племенах семитических, религия народов германских и славянских по преимуществу»... Эта философия христианства вычитана Герценом из «социалистических» и философских книг, — быть может, всего больше у Леру, поместившего в 1832 году в *Revue Encyclopedique* статью *De la philosophie et du christianisme*. Но книжные впечатления претворились в сознании Герцена.

Сен-симоновская идея соединяется с идеей «смены народов». «Каждый народ выражает одну идею». Франция выразила свою до конца в веке «анализа и разрушения» начавшейся реформацией; французский народ «сделался участником разврата XVIII-го столетия, он нечист, — годился рушить, но не им начинать новое огромное здание обновления». Состояние послереволюционной Франции Герцен сравнивает с «пробуждением после шумной вакханалии, после банка и дуэли», и считает его безнадежным. «Седалище просвещения» переходит в Германию, в эту «страну чистых тевтонов, в страну велических судов, в страну Burschenschaft\* и правила: «Alle für einen, und einer für Alle»\*\*. Здесь начинается новый век, «палингенезическое время». И в этом Герцен сходится с русскими любомудрами. «Страна древних Тевтонов! Страна возвышенных помыслов! К тебе обращаю благоговейный взор мой! — писал Одоевский<sup>37</sup>, — здесь «зарождается новый мир, из которого заблистает свет невечерний», и «истинная небесная философия сменит «философию Вольтеров и Гельвециев...»\*\*\*

В юношеском кружке главенствовал Герцен, — Герцен и Огарев: романтическая клятва связала их нераздельно. Первым присоединился к ним Сазонов, образ которого так ярко начертил Герцен впоследствии в ряду «русских теней».

---

\* Студенческая корпорация (нем.).

\*\* Все за одного, и один за всех (нем.).

\*\*\* Любопытно сравнить с соображениями Герцена мысли Сазонова (в названной ниже его статье). «XVIII век кончился; аналитическое направление, данное им наукам, заменилось другим, противоположным... Германия упредила прочие европейские государства в этом развитии; но когда, после разрушения могущества Наполеона, народы, соединенно на него восставшие, встретились в побежденном Париже, и цари их заключили между собой священный союз братства и любви, тогда германское образование обобщилось. Во всех странах Европы началось совместное изучение внутренней жизни духа и развития человечества в истории, и плодом этого изучения было открытие закона последовательного совершенствования человека, руководимого Божественным Промыслом... Скептицизм и неверие характеризуют XVIII век; в наш век, напротив, верование почитается по справедливости условием всякой жизни, всякой деятельности: искусство и наука хотят освятить себя им, хотят найти свое начало в самом Зиждителе и к нему стремятся»...

«Сазонов имел редкие дарования», — отзывался о нем Герцен; но был он «действительно праздным человеком», и без смысла промотал свою жизнь. Тогда он с увлечением занимался русской историей. Сазонов привел Сатина, впоследствии переводчика Шекспира. Ritter aus Tambow\* звали его друзья. «Болезненный, бледный, — описывает его Герцен, — он похож на оранжерейное растение, воспитанное в комнатах и забытое небрежным садовником на стуже московских летних ночей. Он может чище всех своих товарищей служить изящным типом юноши. С какой любовью, с какой симпатией приютился он к ним дичком...» «Это была натура Владимира Ленского, натура Веневитинова», — вспоминал впоследствии Герцен. К друзьям примкнул Кетчер, «сознательный дикарь из образованных», по меткому выражению Герцена. С Кетчером друзей свел Пассек, «платонический мечтатель и разочарованный юноша в семнадцать лет», — тогда писал он драму, «в которой хотел представить «страшный опыт своего изжитого сердца»... Чрез Пассека сблизился с кружком А. Н. Савич, «магистр математического отделения, представитель материализма XVIII века», впоследствии знаменитый астроном и академик. Кстати заметить, много лет спустя он вспомнил о былых увлечениях и в 50-е годы, во время споров о сельской общине, вдруг выступил в печати со статьями об «ассоциациях» как о пути к великому единству, к единому нераздельному организму человечества... («Несколько мыслей об общинном владении землею» в журнале «Атеней» 1858 года). О других мало что можно сказать. Но Герцен был прав: «общества никогда не составлялось». Это был союз дружбы... Один из участников юного кружка, Н. Сазонов, так рассказывал впоследствии: «Все, начиная от наших костюмов, указывало на самую причудливую смесь. Зимой мы носили черные бархатные береты à la Карл Занд и французские трехцветные шарфы. На собраниях нашего кружка мы декламировали запрещенные стихотворения Рыльева и Пушкина и распевали наполеоновские куплеты Беранже наряду с антифранцузскими песнями Арндта, Уланда и Кернера. Наше чтение было

---

\* Рыцарь из Тамбова (нем.).

еще более разнообразным: мы с одинаковым усердием разыскивали тогда еще очень редкие документы, относившиеся к французской революции, и сочинения Шеллинга и Окена; начиная от мистических пророчеств Якоба Бема и вплоть до ямбов Барбье и «Шагреновой кожи» Бальзака, все волновало нас, все интересовало нас, и вызывало в нас энтузиазм, иногда монотонный и бесплодный, но всегда искренний...»<sup>38</sup> К этому перечню нужно присоединить немецких романтиков и Гёте. «Зевес искусства, Наполеон литературы», называл его Герцен. Раньше он не любил Гёте, — «у него в груди не билось так человечески-нежное сердце, как у Шиллера»; теперь он «почувствовал его морскую волну, его глубину, его пространство», — «нет определенного течения, а тихо зыблется его полные упругие волны»... В творчестве Гофмана, с его необузданной и пламенной фантазией, родящей то причудливые, игривые образы, то мрачные, удушающие кошмары, в его гигантской мистической интуиции видел Герцен высшее откровение искусства, того «истинного, совершенного искусства», которое отвращает взор от «обыкновенного скучного порядка вещей», — для созерцания иного, «чародейного мира». Наряду с Гофманом его притягивают и «таинственный Жан-Поль», и «наивный Новалис», и «готический Тик». Не потерял обаяния и нежный Шиллер. Все это — типическое чтение русских романтиков тридцатых годов. Читал Герцен в это время и романы «великой женщины», Жорж Занд. Из позднейшего рассказа Достоевского мы знаем, чем чаровала она «русских мальчиков». «Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь. И может быть, не было мыслителя и писателя во Франции в ее время, в такой мере понимавшего, что не одним хлебом бывает жив человек»... В ее книгах в художественных образах, а не в отвлеченных формулах и схемах приоткрывался тот новый мир, по которому томилась романтическая душа. И, казалось, близко его осуществление, — быть

может, завтра ударит его час... Огарев погружается в это время в мир поэзии и философии. «Я все последнее время, как жил в Москве,— писал он Герцену летом 1833 года,— старался поддерживать себя в восторженном состоянии духа; положим это напряженность, но это одно поддерживает бодрость духа, свежесть ума, *innere Fulle\**. Этот ежеминутный восторг должен возвышать, облагородить меня... Я теперь опять возвысился на точку, с которой почти не замечаю ничего, что вокруг меня, с которой не вижу пошлых частных, но только одно общее, великое... Друг, чувствуешь ли всю высоту, всю необъятность этого слова: поэзия. Ей одной предан я; она моя жизнь, моя наука... Она — моя философия, моя политика. Мое размышление — вдохновение. Я не рассуждаю, но чувствую... В этом мире живу я, как пророк в будущем... Я видимо говорю им (людям) о невидимом, чувственно — об идеальном, и они благословляют посредника между небом и землею... В цели общей — жизнь поэтическая — соединяются все особенные цели, ибо в ней заключаются все идеи; это высочайшее существование человечества, оно поведет его к высочайшей деятельности». Так подводил тогда Огарев итоги пережитого. И в тот же мир поэзии и романтических идеалов ушел тогда Сатин<sup>39</sup>. Все от того же 1833 года сохранилось его стихотворение: «Умиравший художник». Действие открывается в «мастерской, заставленной статуями и горами камней». «Погасающие лучи заходящего солнца проникают в узкое окно и озаряют бледное, истощенное лицо умирающего... Взоры его неподвижно устремлены на статую Религии, которой лицо совершенно отделано, но стан представляет еще необработанную массу мрамора»... Исполнилось «невнятное нагорное призвание», и художник умирает, переселяется в вечный мир... «Смерть есть преображение, и к вечности безгранный переход...». Таковы были *Lehrjahre\*\** юношеского кружка, «времена безотчетной мечты и юношества»... «*No der Bestandteil\*\*\** нашего бытия остается цел и невредим. Любовь — высокое слово,

---

\* Внутренняя полнота (*нем.*).

\*\* Годы учения (*нем.*).

\*\*\* Составная часть, элемент (*нем.*).

гармония создания требует ее, без нее нет жизни и быть не может», — так писал Герцен оставшимся друзьям из Вятки. Любовь и вера, — вот основные начала его тогдашнего мировоззрения.

В «Былом и думах» о многом из своей молодости Герцен забыл или не хотел сказать. По сохранившимся остаткам юношеских писаний Герцена мы можем дополнить и исправить его позднейший рассказ. В литературном наследии Герцена это время юношеских исканий отразилось несколькими отрывками лирико-романтической прозы, восторженным славословием Гофману, да натурфилософским этюдом о «Месте человека в природе», писанным в 1832 году. На нем лежит явная печать туманного шеллингизма; со ссылкой на известные академические чтения Шеллинга, он восхваляет здесь его «высокие мысли», его «понятие о природе, о науках». Еще до университета его учитель латинского языка, магистр В. И. Оболенский, восторженный поклонник Павлова, в числе книг «по части новой истории и немецкой литературы» приносил ему творения шеллинговы\*.

---

\* О В. И. Оболенском следует сказать подробнее. — Севский семинарист, после окончания Московского университета, он был сперва воспитателем и учителем в университетском пансионе, затем старшим учителем в Московской губернской гимназии и с 1833 г. преподавателем греческого языка в Университете, с 1835 г. в звании адъюнкта. В 1828 г. он был командирован в Петербург для практического ознакомления с методою взаимного обучения, и в январе 1829 г. открыл собственную школу при Никитском училище. В 1827 г. он издал свой перевод «Разговоров Платона о законах». Оболенский был членом кружка Раича и одним из главных сотрудников «Атеней». У него в начале 20-х годов учился древним языкам Кошелев. «Жизнь Василия Ивановича была открыта и ясна всем, его знавшим», — говорится о нем в старом «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Московского университета». Младенец душою, «он был набожен, особенно впоследствии, и соблюдал все уставы Церкви, которую тщательно и усердно посещал. Дома читал всякий день молитвы и некоторые главы из Библии на греческом языке». Любил чтение богословских и философских книг. С. М. Соловьев в своих «Записках» отзываясь о нем сурово: «человек знающий, охотник читать, заниматься, но бездарный и полусумасшедший»; — «имел голову не в правильном состоянии»; «странные речи, в которых, начавши за здравие, он сводил за упокой, ибо

В университете вряд ли могли пройти для Герцена бесследно лекции самого Павлова, этого «Бомбаста Парацельса в миниатюре», как он называл его, о «пластической ясности» которых, «нисколько не терявших всей глубины немецкого мышления», сочувственно вспоминает он и в «Былом и думах». У Павлова, по его собственным словам, он «ревностно занимался». В журнале Павлова «Атений» уже в 1830 году (и, вероятно, при содействии Оболенского) Герцен поместил переводную статейку «о землетрясениях». Не мог не слышать он о Шеллинге и от Полевого, с которым встречался тогда и «философствовал с бескорыстной любовью к человечеству»; с Полевым его сближал и общий интерес к французской литературе. Вряд ли в то время Герцен изучал самого Шеллинга; вернее, что читал он Кузена, которого тогда пропагандировали и Павлов, и Полевой. За пристрастие к эклектизму летом 1833 года на Герцена насмешливо напал Огарев. «А кто твой Шеллинг, поэт, который создал не бездушный эклектизм,— писал Огарев,— не знаю. Уже не Кузен ли? Действительно не бездушный, а чужедушный. Одна не бездушная философия последних времен, где высоко понята требования века,— это Сен-Симон. Не знаю, хотя и не думаю, действительно ли Шеллинг обвенчал эклектическим образом Фихте со Спинозою, но знаю, что достоинство Шеллинга в том, что он исходит из безусловного начала, причины причин, и развивает систематически. Кроме того, я вижу у Шеллинга гениальную фантазию. Полно, Герцен! Если у тебя нет в душе собственной, живой философии, то мало ты успеешь, обирая всех умерших и живущих,

---

мысли, иногда здоровые, никогда не клеились у него в голове одна с другою». И в этом пристрастном изображении нетрудно узнать типичного «лишнего человека» той поры. «Как полиция позволяет ему ходить по улицам — непостижимо,— писал еще Герцен.— Он похож на немецкого ученого и на горячечного в тихую минуту. Медленные движения, померкшие глаза, несносный педантизм, неведение всего мира реального из-за превосходного знания латинского и греческого языков, и остермановская рассеянность. Он бездну переучил, перечитал; но ему решительно наука не пошла в пользу; он, как скупец, чахнет над трудно собранными деньгами, не употребляя ни копейки из них».

покойных и непокойных философов. Из лоскутков смешно шить платье...» Огарев здесь самого Шеллинга противопоставляет Кузену. Герцен в это время считал «религиозную форму» сен-симонизма его «упадком» и думал, что «требования века» понял именно Шеллинг, «поэт высокий». «Но нашему брату надлежит идти дальше, модифицировать его учение, отбрасывать *ipse dixit*\* и принимать не более его методы. Причина: Шеллинг дошел до мистического католицизма, Гегель — до деспотизма! Фихте, этот *regime de terreur*\*\* философии (как называет Кинэ), по крайней мере, хорошо понял достоинство человека»...

Об отраженном шеллингизме юного Герцена свидетельствует его статья 1832 года «О месте человека в природе» и его «диссертация» — «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833 года). Два ряда мыслей заслуживают внимания в этих университетских опытах Герцена. Первый касается «методы». Герцен призывает «последовать правилу Бэкона и соединить методу рациональную с эмпирической», преодолеть односторонний «сенсуализм», довольствующийся одним «разъятием» целого на части и потому приводящий к «бледному, хладнокровному материализму». «Девиз анализа, — говорит Герцен, — разъятие, части; а душа, а жизнь находится в целом организме, и притом в живом организме. С ножом и огнем идут естествоиспытатели на природу, режут ее, жгут, и после уверяют, что, кроме вещества, ничего не существует»... Из рук таких узких специалистов выходит «уже не та природа, полная жизни и изящного, дышащая свободой, проявленная идея Бога, одним словом, природа гор и океана, природа грозы и красот девы», но — «холодный мертвый труп, изрезанный на анатомическом столе, желтый, посиневший»... Живая природа не поддается и поэтическому описанию. «И горе, если дерзкое перо вздумает ее описывать: тут всегда останется ужасное расстояние между творением человека и творением Бога, между отторженными частями природы Вернеровой и всей целостью природы настоящей...» *Semblables*

---

\* Сам сказал (о непреложном авторитете) (*лат.*).

\*\* Образ ужаса (*фр.*).

aux physiologistes les philosophes critiques ont fait de Univers ce que ceux la ont fait de l'homme vivant,— un cadavre!\* Эти слова Олен Родрига выбирает Герцен за эпиграф к своей статье наряду с евангельским текстом (Мф 23:25) и афоризмом Шиллера: Es ist nicht draussen. Es ist in dir; du bringst es ewig hervor...\*\* Конечно, без «эмпиризма» нельзя обойтись, «нельзя познаваемое узнать без посредства чувств»; но «употребляя опытную методу, не должно на ней останавливаться,— надобно дать место, и притом, место большое, умозрению; факты чрезвычайно важны, но одни голые факты еще мало представляют разуму». «Начинается с эмпирии, с опыта; но как скоро вы его сделали, вы, уже не обращаясь снова к опыту, выводите законы, в природе существующие, со всеми их изменениями, единственною силою ума»,— такова метода Ньютона, Лапласа, Био, в описательных науках — метода Жоффруа и Декандоля. «Эмпирия» и «идеализм» даже не две разные методы, а только «крайности одной методы, не существующее в отдельности друг от друга,— две части, два момента одного цельного познания». Ибо «два начала в полном слитии составляют вселенную: идея и форма, внутреннее и внешнее, душа и тело»... Это двойство выражено Картезием\*\*\* и Бэконом... Ход познания — таков: сперва опытное изучение явлений при всевозможных условиях и затем «вывод образа или формы действия их» (законы), связи с другими явлениями и зависимости от явлений более общих (причины), и, наконец, «нисхождение от общего начала к явлениям, служащее поверкою и показывающее необходимость такого существования явлений»... «Методу, таким образом понимаемую, мы найдем в творениях великих людей, особенно, живших в последнее время»,— заключает Герцен. Он имеет в виду, очевидно, Шеллинга. Нужно заметить, что в этих рассуждениях о «методе» Герцен прямо повторяет или пересказывает Павлова. Уже в «Мнемозине» (1825 г.) Павлов показывает необходимость сочетания

---

\* Похожие на физиологов критические философы сделали из Вселенной то же, что первые сделали из живого человека,— труп (фр.).

\*\* Это не снаружи. Это в тебе, ты вечно порождаешь это (нем.).

\*\*\* Рене Декарт (1596–1650) — французский философ, математик, физик, физиолог.

«опытности» и умозрения, наведения и вывода, — в отдельности и односторонности оба метода не дают полного познания. И те же мысли он повторяет в «Атенеи» 1828 года, в статье «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных». Эта статья вызвала возражения в «Московском телеграфе». Поэтому маловероятно, чтобы она осталась Герцену неизвестной. Вводные лекции своих курсов Павлов посвящал всегда вопросам метода, говорил о природе вообще и о способах ее исследования — эти чтения в особенности привлекали внимание аудитории, заражали ее вдохновением и любопытством. О них и сам Герцен вспоминает в «Былом и думах». Кстати сказать, его юношеские опыты очень напоминают статью А. Д. Галахова о «Четырех возрастах естественной истории» (в «Московском вестнике» 1827 года), писанную по Павлову. Герцен, может быть, читал и диссертацию Давыдова «о преобразовании в науках, произведенном Бэконом» (1815 г.). — Следует прибавить, что аналогичные мысли о путях и методах науки развивал и Сен-Симон в своем *Introduction aux travaux scientifiques du XVIII-eme siecle* (1807)\*; трудно сказать, знал ли это Герцен.

Другой ряд идей Герцена еще интереснее. Герцен усваивает учение о «повсеместных переворотах», диких и ужасных, неоднократно сотрясавших землю и разделивших природу на несколько «замкнутых царств»; — и «царство самосознательное» отделено от животного «целым миром развалин и разрушений, океанами потоков и огненными извержениями». Это — поэтическое повторение Кювье, «речь которого о геологических переворотах» вместе с декандовой растительной органографией давал Герцену «химик». Но к этому присоединяется натурфилософская идея: есть единство и постепенность в «развивающейся природе». «Законы природы, проявления ее жизни постоянны и неизменны в отдельных феноменах и во всем мире феноменальном, — писал Герцен. — Так и хронологическое развитие ее носит отпечатки строжайшей последовательности; постепенно восходит она от простого к сложному, начавшись телами

---

\* Введение в научные штудии XVIII в. (фр.).

тайножизненными и оканчиваясь самопознанием»... Из бурного, хаотического состояния планета переходит «к бытию собственному», к бытию о себе в человеке, — «человек отдан сам себе»... «С появлением человека<sup>40</sup> прекращаются эти повсеместные перевороты, и чем далее, тем они реже», — космические силы слабеют и утихают: «природа бережет свое любимое дитя — человека». Впрочем, время от времени снова льется пламя из недр земных, снова вода затопляет высочайшие горы. И в истории совершаются «колоссальные огненные извержения», как бы напоминающие о «мощных переворотах допотопных, изменявших все лицо планеты», — такова революция французская. Из нагроможденных ею развалин «возник новый человек, стряхнул с себя пыль и, благодаря предшественников, начал новое задание. Теперь он строит, погодим судить его»...

Кто же этот новый человек? Герцен называет Шеллинга с его «требованиями», затем *Ecole Normale*, преодолевшую «уроки кондильяковы»... Здесь смешиваются воедино и сенсимонистские воспоминания, и натурфилософские идеи. Окена и Жоффруа Герцен защищал в то время от материализма «химика», — и тот «нехотя отвечал на мои романтические и философские возражения», — вспоминает Герцен. Уже в ссылке с восторженным удивлением открывает Герцен эволюционное «мнение Жоффруа Сент-Илера»<sup>41</sup>, — это *le dernier mot\** нынешней философии, — у Данте в XXIV песне Чистилища. Из натурфилософии возникло у Герцена представление об «истории» как продолжении и завершении «природы», которое ложится впоследствии в основу его исторических взглядов. Исторические вопросы занимают Герцена и в эти годы. «Следить за человечеством в главнейших фазах его развития, для сего возвращаться иногда к былому, объяснить некоторые мгновения дивной биографии рода человеческого, и из нее вывести свое собственное положение, обратить внимание на свои надежды», — так формулируют свои задачи Герцен, Сазонов и Сатин в «плане издания журнала», составленном ими в феврале 1834 года. Он писан рукой Герцена. История определяется здесь как «процесс

---

\* Последнее слово (*фр.*).

возвышения формы к идее», и начинается она до человека. «Изучение слова и деяний человека еще недостаточно»; человек — часть природы, он ее принадлежность, она его обусловливает, она подчиняет его своим законам; «следственно, чтоб понять человека, надлежит понять природу». Поэтому наряду с историей внимание должно направиться и на «философию естествоведения», и здесь «все внимание должно обратить на геологические, физиологические и психологические исследования...» Этот план не осуществился. Он интересен и для характеристики тогдашних мнений юного кружка, и для характеристики тогдашних настроений. «Учиться, учиться, а потом писать», — писал Герцен Огареву еще летом 1833 года. «Ты, Вадим, и я, — мы составляем одно целое, будем же жить чисто умственной жизнью. Науки (ты понимаешь, что я говорю в обширном смысле), науки пусть займут всю жизнь». И Герцен «запасается целою системою чтения сциентифического (по указаниям Морошкина)<sup>42</sup>, — сюда входят Лерминье (вероятно, его «*Histoire des legislateurs et des constitutions de la Grece antique*»\*), Мишле, Тьерри, Вико, Монтескье, Гердер, политико-экономические трактаты Сея и Мальтуса, римское право Микельдея. Вряд ли многое было тогда прочтено из этой «системы». Зато мы знаем, что в лето 1833 года Герцен с воодушевлением читал «важное сочинение Сперанского — «Историческое исследование о Своде», и ставил автору в заслугу применение метóды бэконовой. Впоследствии Герцен называл Свод Сперанского «огромнейшим юридическим фактом» и подчеркивал, что под ним лежит «обширная база». В круг интересов Герцена входила и русская история. Его друзья, Вадим Пассек и Сазонов, занимались ею специально. В «Ученых записках Московского университета» за 1835 год помещена статья Сазонова «Об исторических трудах и заслугах Миллера», — в том же году, что и статья Станкевича «О причинах возвышения Москвы». Сохранилась статья Герцена, или, вернее, лирический отрывок в прозе под названием: «28 января», она была читана в этот день в 1833 году в собрании кружка. Ее

---

\* История представительства (полномочий) и конституций в Древней Греции (фр.).

тема — Петр и его деяния. «Внезапно появляется великий, мощный, как будто смеется над историком и его законами, и силою воли и рушит, и созидает», — говорит Герцен о великих людях, — таковы Александр, Карл Великий, Наполеон. В их появлении, как в явлении комет, нарушаются все предвидения, и в то же время осуществляется какая-то высшая закономерность, не объемлемая «слабым мышлением человеческим». И они завершают невидимый ход тайных событий. «Хотя воля человеческая не закована в законы математические<sup>43</sup>, — говорит Герцен, — однако, мудро допустить здесь произвол, замечая гармоническое развитие человечества, в котором всякая индивидуальная воля, кажется, поглощается общим движением, подобно как движение земли уносит с собою все тела, на ней находящиеся».

Это — общая мысль тридцатых годов, внушенная и подсказанная шеллингизмом прежде всего. Свобода человека как высший цвет и выражение всеобщей мировой разумности, как слагающая той высшей разумной необходимости, без которой целое рассыпалось бы в бессвязный песок мелочей. Впоследствии и Огарев вспоминал, как он «в рядах событий и вещей следил их формулу». — Таков и Петр. «Явился Петр, стал в оппозицию с народом, выразил собою Европу, задал себе задачу перенести европеизм в Россию» — и вот, «целый переворот кровавый и ужасный заменился гением одного человека». Герцен сравнивает Петра и реформацию. Появление Петра было необходимо, но оно не было вынуждено. Петр явился не «вопреки всем историческим законам». Герцен пробует «истолковать явление Петра из законов развития идеи». Ибо Петр не был так «заключен в самом себе», чтобы не было в нем «исторической необходимости». Будучи частью Европы, не по местоположению только своих поселений, но по началам развития, как народ христианский, славяне «должны вместе с Европой стремиться к ее мечте», вместе с нею должны «войти в фазу гармонии». Европа, несмотря на разнородность и «индивидуализм» ее составных частей, есть единый «живой организм» имеющий свою жизнь, свою цель, свой девиз». Но просвещение Европы родилось из борьбы противоположных начал христианства и древнего мира. Этой противоположности, этой

«оппозиции» в России не было, и этим определился «тихий, почти незаметный ход» русского развития. «Оппозицию» нужно было создать,— в этом заключается смысл деяния петрова. «Россия все еще не имела и элементов к ускорению хода». Не было ни «оппозиции» общин, ни «оппозиции» феодалов,— удельная система, «может, произведенная феодализмом, не совпадала с ним». Не создалось «оппозиции» и при татарах, и под самодержавием. «Но,— заключает Герцен,— необходимость была огромна: отставшая часть Европы должна была сколько-нибудь нагнать ее, чтобы после иметь право на плоды XVIII века, который столь дорого стоил и который по сему-то должен был сделаться общим достоянием, по крайней мере, Европы,— чтобы после видеть эту революцию сквозь дым пылающей Москвы,— чтобы после идти самой в Париж предписывать законы победителям и побежденным, неразрывно слить свои судьбы с судьбами Европы и получить в подарок часть своего племени — Польшу»<sup>44</sup>. Сам Герцен еще в 1833 году отметил свое совпадение с Погодиным,— «моя мысль о сравнении Петра с реформацией напечатана Погодиным»,— писал он Огареву. Нужно прибавить, что на отсутствие античной культуры, как один из основных факторов, определивших своеобразие русского исторического процесса, различие Востока и Запада, указывали в это время и Полевой (в «Истории русского народа»), и Ив. Киреевский, в своей знаменитой статье в «Европейце» (в самом начале 1832 года),— маловероятно, чтобы Герцен не читал «Европейца»<sup>45</sup>, если в особенности припомнить его цензурную судьбу. Важно, впрочем, не то, была ли здесь внешняя связь или зависимость; гораздо важнее самый факт близости и сходства в восприятии и понимании петровского дела. В нем Герцен не отличается от Любомудров 20-х годов. Но, может быть, резче, чем они, он подчеркивает недостаточность и односторонность Великого Преобразователя. «Революция Петра была материальная»,— говорит он; Петр «был исключительно односторонний предел одной идеи, и ее развивал всеми средствами, даже доходил до жестокости, как реформация, как французский конвент». И пока еще плодов петровского переворота не видно. «Россия еще не имеет голоса» и не могла оценить деяние Великого.

Нужно ждать будущего, когда разовьются те «элементы», которые «устремили бы Россию к фаросу Петра». Вся надежда Герцена на «мощность и силу характера славянского». — «Пусть разовьется у нас народность, пусть русские, быстро слившиеся с Европою или, лучше, вдохнув ее в себя, оставят одни элементы им свойственные и переработают их в свое собственное. Тогда потребуем отчета у России, и она не изменит великому характеру своему»... Мысль Герцена осталась недосказанной, он не написал предполагавшейся второй статьи — о тех «элементах», которые делают возможным развитие России. И вместе с тем, она вполне ясна: Россия должна вдохнуть в себя Европу, должна жить с нею заодно, но, вместе с тем, должна явить свое лицо, свою народность. И это дело будущего, — «материальная революция» Петра должна восполниться духовным обновлением, и новое должно начаться время<sup>46</sup>. Так уже на заре своей жизни Герцен догадывался о том, что много лет спустя, наконец, высказал о России и Европе. Тогда он только договорил то, что носилось в воздухе уже с двадцатых годов.

### 3

В настроении романтического протеста, с богатством творческих планов и жаждою «учиться», на самом пороге жизни Герцен был застигнут «тюрьмою и ссылкой». Три трудных года пришлось ему провести вне привычного дружеского круга, в глухой и заброшенной Вятке. Но эти годы невольного изгнания были для Герцена временем напряженного раздумья и «вырабатывания себя», а не только порою бессильных грез, внушенных тоскливым одиночеством. Именно в эти годы принужденного вятского сидения в его сознании складываются и определяются те основные идеи, которыми он живет в следующую эпоху, в эпоху «сороковых годов». Это было время «судорожной юности». Жгучий «опыт сердца» непрестанно проводился чрез горнило раздраженной «рефлексии» и отливался в художественные образы. Вокруг автобиографической темы группируются все литературные замыслы Герцена в эти годы ссылки. «Я решительно хочу в каждом сочинении моем видеть отдельную часть души моей<sup>47</sup>, — говорил он тогда, — пусть их совокупность

будет иероглифическая биография моя». Здесь сказывался зараз и повышенный интерес к каждому индивидуальному существованию, и к неповторимой и своеобразной «Илиаде человека обыкновенного», и ясное сознание трагической загадочности своей личной жизни. И «книжные теории» романтизма, и собственный «опыт сердца» постоянно раскрывали перед Герценом неизъяснимую прелесть личности человеческой, и душа его исполнялась благоговейного трепета пред мистерией жизни. «Каждый человек, — говорит Гейне, — есть вселенная, которая с ним рождается и умирает, под каждым надгробным камнем погребена вселенная»<sup>48</sup>, — цитирует Герцен в предисловии к «Запискам одного молодого человека», и прибавляет: «История каждого существования имеет свой интерес; это понимал Шекспир, Вальтер Скотт, Теньер и вся фламандская школа: интерес этот состоит в зрелище развития души под влиянием времени, обстоятельств, случайностей, растягивающих, укорачивающих его нормальное общее направление». Но не извне, пассивно и покорно, слагается личность, а творчески и изнутри... «Жизнь — мое естественное право, — продолжает Герцен, — я распоряжаюсь хозяином в ней, вдвигаю свое «я» во все окружающее, борюсь с ним, раскрываю свою душу всему, всасываю ею весь мир, переплавляю его, как в горниле, сознаю связь с человечеством, с бесконечностью»... И отсюда потребность исповеди<sup>49</sup>. Исповедуется Герцен в воспоминаниях. Для романтика типично жить воспоминанием или надеждою, — «сие к далекому стремление, сей миновавшего привет»... В прошлом и будущем — более, чем в настоящем, — жил Герцен в годы ссылки. «Нет статей, более исполненных жизни, как воспоминания», — говорил он в 1837 году. «Облекай эти воспоминания во что угодно, в повесть или другую форму, всегда они для самого себя имеют особый запах, приятный для души. Половина лиц в лучших романах образовалась так; сверх того, лицо существующее имеет какую-то непреложную реальность, свой резкий характер по тому самому, что оно существует». И Герцен «набирает барельефы из своей жизни...». Сперва разрозненные образы прошлого выступают в его памяти, затем они сливаются в непрерывную кинематографическую ленту. Он фик-

сирует ее, и пишет повесть своей жизни, начиная пожаром Москвы и станом Иловайского, «где я сосал молоко под выстрелами», — точь в точь как впоследствии в «Былом и думах». В пределы этой биографии входит «все» — «я вижу», сознавался Герцен, «что если я буду продолжать, то почти все статьи взойдут в ту общую статью»; «порядка нет — отдельные статьи, письма, tutti frutti, далее что напишется». Уже во Владимире окончил он эту «поэму» — «о себе». «Три тетради было написано», — вспоминает он в предисловии к «Былому и думах». Это были «Записки одного молодого человека», напечатанные с пропуском середины в «Отечественных Записках» 1840 и 1841 годов. Герцен ошибался, будто писаны они были во Владимире — от скуки: во Владимире он только отделал набело те черновые тетрадки, которые вел уже давно. По письмам вятских лет нетрудно установить, что за ними стоит долгое и непрестанное автобиографическое раздумье. И для окончательной обработки своих записей Герцен выпросил у Наташи все свои письма, — «это важнейший документ нашего развития и моей жизни, — писал он, — без них мне не было бы возможности продолжать биографию»... Так рано начал Герцен вспоминать — начал вспоминать, когда, казалось бы, нечего и вспоминать. И это потому именно, что воспоминания были род исповеди для него. Никогда не умел Герцен только вспоминать, только рассказывать и описывать. Мыслил он всегда в образах, но и созерцал в размышлении. Как заметил еще Белинский, его «вдохновение вспыхивало только для того, чтобы чрез верное изображение предмета сделать в глазах всех очевидным и осязательным его смысл»... И свою жизнь созерцал и описывал Герцен затем, чтобы вскрыть ее смысл, ее идею». Это неотступное внимание к самому себе, это кристальное пересматривание всего «яркого и цветистого своей юности», это разглядывание и обдумывание каждого шага, каждой встречи, каждого своего и чужого слова, каждого движения души, — все это обличает темперамент индивидуалиста, темперамент человека, сознающего свою «особенность», свою непринадлежность к «буйной толпе». По характеру своего изобразительного мира и самой своей восприимчивости Герцен был портретист и прежде все-

го портретист самого себя. Взор Герцена всегда был обращен внутрь, на самого себя, — начиная с юности. И годы сосредоточенной «рефлексии» не могли пройти бесследно, не запечатлевшись на всем душевном облике и складе. Это было первое «сведение счетов с жизнью», первый суд над собою, — и с этих ранних пор надолго вперед он тянется и длится — вплоть до «Былого и дум». По счастливой случайности мы можем в вятские годы следить за Герценом почти что изо дня в день, и следить по его собственным самосвидетельствам и самопризнаниям, — быть может, и преувеличенным, нередко прикрасою восторженных увлечений, но зато не тронутых в своей непосредственности позднейшими правкой и толкованием. Переписка Герцена с Н. А. Захарьиной, которая в эти годы и почти что заочно становится его невестою, избранницей его мечтательного сердца, принадлежит к числу самых замечательных памятников романтической эпохи. Это одна из самых благовонных страниц в истории русского романтизма. В сущности, это — лирический дневник любви, и притом в живой диалогической форме. «Здесь ты — святая, — писал Герцен, — и твое владение безгранично, а я на коленях пред тобою...» С какою-то нескромной искренностью восторженные и прекраснодушные корреспонденты раскрывают здесь самые нежные тайны своих пламенных душ, и обнажают священнодействие своей любви. Ибо именно как некую мистерию переживают и сознают они свою любовь. Любовь переливается в молитву, и молитва исходит томлением любви. Взаимное стремление не только озаряется религиозным чаянием, но почти что отождествляется с ним, — обрамляется и обрастает целой тканью религиозных переживаний и грез. И в мечтательной экзальтации образы теряют свои четкие очертания, превращаются в какие-то сверхъестественные, неземные, святые видения. Чувства расцветиваются и раскаляются раздраженным «сердечным воображением». И сердце цветет и рдеет. «Огненные души», удачно выразился тогда сам Герцен. Письма Наташи раскрывают глубокую муку действительно «покинутой подруги», одинокой девушки, окруженной совсем чуждыми, духовно-грубыми людьми, гордыми в сознании своих притязаемых благодеяний, уже уставшими в этой роли, приня-

той на себя когда-то в минуту вспышки скорее родового самолюбия, нежели родственного участия, и теперь торопящимися переложить свой «долг» на первые попавшиеся плечи... И одна только греза о будущем счастья и о том, кто может ей дать его, об избраннике, своем суженом и обрученном, спасает от этой ни на миг не перестающей внутренней пытки. «Вообрази это сердце, пронзенное несметным множеством орудий, все окровавленное и полное любовью, так что каждая капля крови, падая на землю, напояет любовью и ее и воздух, и согревает их, и дымится до самого неба...— Вообрази теперь, как черты твои, изображенные карандашом на бумаге, отделяются... светлеют... горят... горят огнем святой любви,— о, как горят... сливаются с голубым светом, с огненными лучами... вот, ты небо, ты солнце, солнце и небо твой образ... Вся природа твой лик, огненный и лучезарный. Не видно ни растений, ни гор, ни морей, ни людей,— все ты, твое око...— Бледнеют на душе волосы, проведенные толпою, стихает голос сильного страдания, закрываются и самые раны, мир низлетает на душу и обнимается с любовью... Остров покоя...— Прощай, стану читать Евангелие, у меня их два: Христово и твое. Господь дал мне твое, и оно указало и открыло мне Господне, и так они нераздельны, одно без другого не существует для меня»... Так о себе писала Наташа своему Александру. И он с тревогою переживает терзания самого дорогого и близкого существа, как бессильный и бездейственный свидетель из беспомощного далека. Со своей стороны в Наташе видит Герцен «святую голубицу, присланного из рая ангела Господня»,— она дарит его своею чистою и «небесною любовью», и этим даром спасает его от страсти и осадка «земной любви», от диких страстей и гордого самолюбия. «Рано разбудили мою душу мечты и мысли, и не было чистоты в этих мечтах; гордость и самолюбие захватили душу, и одно чувство дружбы спасало меня от холодного эгоизма». Вятская идиллия восторженной любви на расстоянии была омрачена «падением»,— покаянные мотивы все время вплетались в нее... «Существо, далекое от высокого, идеального, но на котором несчастья разлили какую-то поэзию»,— писал о Медведевой Герцен Наташе... «Мне ее стало жаль...»<sup>50</sup>

И жалось смешалась с шалостью, с шалостью от скуки, от «стремления ко всякой симпатии»... Впоследствии безо всякой жалости рассказал Герцен в «Былом и думах» о своей вятской «земной любви», как без жалости и без раскаяния рассказывал и о Гаэтане, — в нем, действительно, было всегда что-то жесткое и безжалостное, как огорчился позже Грановский. Но когда Герцен писал Наташе: «я воскрес любовью к тебе», он говорил искренно, он не только убеждал в том сам себя. Земная любовь не была подлинной любовью, — «одно самолюбие увлекало меня». Наконец, душа устала, утомилась», правдиво описывал Герцен. «Она до того падала, что захотела воспрянуть от того, что увидела всю пустоту, ужасную пустоту, наполненную смрадом, большим дыханием поддельных страстей. Тогда среди всего этого тумана блеснула молния и при ее свете исчез туман; день еще не настал, но туман очистился. И это огненное слово было любовь»... Ко дню рождения Наташи в 1837 году Герцен посвящает ей лирическую «Фантазию». Рождается ангел — падучая звездочка. На его долю назначено спасти юношу, рожденного с печатью Люцифера, — «с пурпуровым светом своим, с высокой необъятною мыслью»... Но он хрупок и болезнен, «этот сосуд пламенной мысли и сильного чувства»; и без помощи Божьей «грубыми руками люди захватывают, погнут, сломают его»... И в помощь посылается ангел, «чистый ангел, ангел Божий и мог только воскресить Абадону»... «Ты возвратила мне небо, велик твой подвиг», — пишет Герцен. И новая антитеза освещает ему смысл их встречи и их любви. «Во мне все элементы земли со стремлением туда; в тебе небо, нисходящее на землю. Я однажды писал: ты — луч света, чистый, падающий на мрачную планету; я — отраженный землею, переломленный луч, утративший белый цвет и возвращающий пурпуром... — Я падший ангел, но всему падшему обещано искупление; ты — путь, через который я должен подняться... Любовь есть прямая связь человека с Богом... — Мы два потока: ты — широкий, ясный, отражающий вечноголубое небо с солнцем; я — бурный, подмывающий скалы, ревущий судорожно, — но однажды слитые: не может быть раздела... волна назад не полетится... — Ты отдалась бурной жизни моей, и мне жаль

тебя. Ты или поведешь меня в рай, или падешь со мною так, как пали легионы ангелов, прельщенные красотой Люцифера. Твоя судьба решена...» — В этих возбужденных взаимных признаниях «сердечное воображение» закрывает и подавляет действительные чувства. В них многое кажется надуманным, деланным, внушенным. И за условною символикой напыщенного «иероглифического» языка с трудом угадываются — скорее, чем улавливаются — прямые и естественные движения непосредственного и живого существа. Но было бы неправильно видеть здесь только риторические фигуры. Тогда так не только писали, но так видели и переживали. И экзальтированный роман-переписка юных Герценов типичен для эпохи, для эпохи сентиментального романтизма. Было бы неверно относить это самоунижение, переплетенное с самомнением, надрывное самообличение, соединенное с чувством какого-то высшего избранничества, это «развенчание ума и апофеоз сердца» — за счет временной, внушенной экзальтации, развившейся в тепличной обстановке вынужденного безделья, за счет «совершенно несвойственной натуре Герцена» мечтательной грезы, Grübeleien... Ибо вся сентиментально-романтическая фразеология, весь запас образов, причудливых и пестрых, которые так режут «положительный» вкус в вятской переписке Герцена, все это было предобразовано в его сознании задолго до того, как могло сказаться стороннее внушение или влияние ссылочного уединения и вятской «земной любви». Роман с «Гаэтаною» был прелюдией к «первой любви». В «Поэме любви», посвященной Гаэтане (Л. В. Пассек), и писанной еще в середине 1833 года, мы имеем предчувствие тех стихотворений в прозе, какими являются письма Герцена к Наташе. То же противоположение страстной, испепеляющей любви и любви мечтательной, говорящей о небе, скучающей на земле. Та же гамма красок — «от синего до пунцового», с резким преобладанием красного цвета: «кровавое небо, кровавая река, все кровавое, океан крови»... Те же контрасты — огнедышащая гора, сжигаемая внутренним жаром, и «девственница-луна», робкая, религиозная. И тот же роковой эпизод: в каленом воздухе пламенной любви сгорает и задыхается нежное деревцо — «дерево севера, дерево неба

не могло сдружиться с огнем земным». Конечно, без труда здесь можно угадать книжные влияния, — они и в Вятке остались теми же, что были в Москве: Шиллер и немецкий романтизм; теперь прибавились Жан-Поль, Жуковский, Одоевский, Манцони, Сильвио Пеллико, Гюго, Шекспир (Гамлет) и Дант — и, наконец, «духовные книги». Но эти книги не ложились поверх души, а проникали вглубь, «вырабатывали» ее. И юный Герцен сердцем и душой прошел весь опыт сентиментального романтизма; это была эпоха, ступень его внутреннего роста<sup>51</sup>.

Ссылка не переломила духовного пути Герцена. Конечно, она дала ему новые впечатления и новый опыт, — не только книжный и не только житейский. И на восприимчивой психее человека всегда остаются следы всех тех духовных и внешних условий, в которых слагается и протекает его жизнь. Ни одно впечатление бытия не теряется даром, и каждое, иногда неуловимую нитью вплетается в пестрый и переменчивый узор душевной жизни. Но влияния бывают разные. Влияет на фотографическую пластинку и тот луч света, который впервые запечатлевает на ней невидимое изображение, и проявитель, который только обнаруживает и закрепляет дотоле скрытый, но уже задолго наличный рисунок. И следует признать, те «влияния», которые переживал за время своей ссылки Герцен, принадлежали ко второму типу: они не вносили новых, прежде неведомых и небывалых чувств и настроений в его духовный мир; они лишь обостряли, поддерживали и питали то, что уже наметилось и обозначилось в душе в ее собственном внутреннем росте.

Опираясь на позднейший рассказ Герцена в «Былом и думах», большинство его биографов говорят о полном отсутствии религиозного элемента в его воспитании и его раннем росте, и даже об органической безрелигиозности его натуры. И на таком «трезвом» фоне сентиментально-«мистическая» восторженность его переживаний и грез вятского периода, действительно, выступает как что-то чужеродное и наносное. Кончилась ссылка, кончилось вынужденное одиночество, и гипнотические чары рассеялись без следа, и «трезвая» натура вступила в права свои... В таком объяснении мало чуткости и много фактических ошибок. Вряд ли можно

говорить о врожденной «трезвости» Герценовой натуры,— и впоследствии в самом «позитивизме» своем он всегда оставался «романтиком», «идеалистом», мечтателем, поэтом... Его духовный тип лучше других разгадал Достоевский: «он был везде и всегда — поэт по преимуществу», писал Достоевский Страхову после смерти Герцена. «Поэт берет в нем верх везде и во всем, во всей его деятельности. Агитатор — поэт, политический деятель — поэт, социалист — поэт, философ — в высшей степени поэт! Это свойство его натуры...»<sup>52</sup>. И в свойствах его натуры, а не во влияниях со стороны нужно искать разгадку и объяснение душевных колебаний и крушений Герцена, переломов его жизни, его душевной драмы. Трудно позабыть о безрадостном образе религиозной весны Герцена, о том, что в конце концов все это брение и искание разрешается каким-то серым и даже пошловатым распадом, в пустой скуке и старческом брюзжании. Трудно следить за восторженной мелодией, когда наперед знаешь, что вскоре струна лопнет и безобразный треск разрыва наперед тягостно навязывается слуху: отравляющим предчувствием наперед искажается вся игра созвучий. И начинает казаться, что всего этого не было, что это была только поверхностная игра фантазии, что не было ничего до конца и подлинно пережито. Это — напрасный обман зрения. В «романтизме» Герцена, действительно, были основания для будущего срыва, — но не потому, что он не отвечал натуре Герцена, и не потому, что был он для него лишь подражательною позой; но потому, что такова двусмысленная природа самого «романтизма».

Мы видели, как мало «трезвости» было в юных исканиях Герцена. И к тому же рисунок юности в «Былом и думах» заведомо неточен. Менее всего «просвещение» и «вольтерьянство» повивало его отроческую душу. И в юные годы совсем не одно только Евангелие читал тогда Герцен, — и читал так внимательно, что поражал законоучителя знанием текстов. И не только оно одно «низводило мир и кротость на душу», отравленную «вольтерьянскою иронией» и «материалистическими софизмами» других учителей. Еще в годы совместного учения с Т. П. Пассек (и стало быть, не позже 1828 г.) Герцен увлекался Фомою Кемпийским, и они зачитывались

им «с религиозным благоговением» — «если бы не Фома Кемпийский,— признавался тогда же Герцен,— не знаю, что бы со мною было, в нем я нашел успокоение»<sup>53</sup>. Его законоучитель, о. Василий Боголепов, вовсе не ограничивался подготовкой своего питомца «к экзамену у Терновского», как рассказывается в «Былом и думах». «О. Василий — восторженный мистик, с душой, раскрытой всему таинственно-изящному, — писал о нем Герцен в 1828 году, — я видел огонь в его глазах во время преподавания, видел слезы на его глазах во время литургии»<sup>54</sup>.

И даже именно эта восторженность мешала ему овладеть вполне душой юного мечтателя, которую более бы тронула простота. Но душа все-таки была пробуждена. И впоследствии Огарев вспоминал, как «тепло молились мы вдвоем»... С религиозно-патетической стороны, при всей скудости положительного религиозного содержания, действовал и сенсимонизм», впоследствии «полусен-симонизм» П. Леру. Как верно заметил еще Скабичевский, «сен-симонистская религия из фантазии перешла в кровь и нервы, придав характер ожесточения, и развилась в пламенный мистицизм»<sup>55</sup>.

«Социалистические» писатели любили сравнивать современность с первохристианством, и под этим влиянием Герцен читал Новый Завет. Перед ссылкой он «велит» Наташе «читать Послания...». В Крутицком, в каземате, во время следствия и суда, он берется за чтение «Четьих Миней» — «вот где божественные примеры самоотвержения, вот были люди», — писал он Наташе из тюрьмы. Здесь его не раз навещал его бывший законоучитель, «и беседа его всякий раз оставляла в моей душе светлый след»... «Возбужденная душа раскрылась всему святому», — рассказывал Герцен о последней прощальной беседе; «плавным, торжественным *maestoso* окончилась она: благословение пастыря, объятия друга напутствовали меня, слезы души любящей заключили её. И во время ссылки о. Василий осведомлялся о Герцене: ему доверяли в списках тогдашние литературные опыты его бывшего ученика.— Так издавна и постепенно подготавливалась в душе Герцена та религиозная возбужденность, которая бурно прорвалась в годы вятского сидения. Это была не столько вера, сколько жажда веры — не религия,

но религиозность. И в этом Герцен не отличался от своего поколения.

Во время Крутицкого заключения в творческом воображении Герцена впервые облекается в художественные формы та мысль о столкновении двух миров, к которой он приходил в своем историческом раздумье и которая навсегда остается в фокусе его дум. В Крутицах Герцен пишет «Легенду» — «Мартиролог св. Феодоры». «Это было время великой борьбы против арианизма», — определяет Герцен время действия своей «Легенды». «Никогда рвение христианских учителей не было обширнее. Весь мир участвовал в спорах, и гонцы спешили по всему миру передавать мысли Августина, слово Афанасия». Это было переходное время, два мира сталкивались, и Герцен выставляет, как эпитафия к одной из главок «Легенды», слова Августина о двух вещах и о двойкой любви. Его поражает и восхищает эта деятельность с колоссальной целью пересоздать общество человеческое, пересоздать самого человека, возратить его Богу и чрез него всю природу». «Монастырский чин и устройство христианского духовенства, — пишет он, — явило дивные примеры согласования двух идей, постоянно враждующих, — иерархии и равенства, в то время как политическая история человечества показывает одно непрерывное стремление к этому согласованию, стремление несчастное, ибо способы, для этого употребляемые, бедны и мелки»... «Сами христиане, деятельность их для развития идеи, безраздельна вера в неё и чистое, святое самоотвержение», христианский героизм восхищал Герцена. «Забудемте, ради Бога, забудемте наш век, переселимтесь в эти времена тихого созерцания, в эти времена неба на земле». Тихое созерцание это не было сном и бездействием. «Весь земная падает, весь небесная создается», — говорит игумен юноше Феодору, пришедшему в обитель искать успокоения. «Что за торжественный день был для мира, когда он огласился в первый раз Евангелием. Мир, истерзанный войною, услышал слова мира; мир попраный — слово свободы; мир ненависти — слово любви; мир неверия — слово веры. Всем говорило Евангелие: исчезли племена и состояния, фарисеи и саддукеи отвергнуты, эллины и иудеи приняты. Всех манило оно в лоно Божие, всех — в объятия братства».

И пред этой силою, пред словом «гонимых, униженных, отребий мира, скитающихся, нагих», пал и склонился весь мир, склонился Рим, этот Вавилон, «великий город, облеченный в висон, порфиру и багряницу», о силу которого раздробились все народы земные. Но «голос их был голос истины, голос Бога и человечества», — «они душою предали себя Христу и своему призванию». Они были подвижники веры, пламенной и дерзновенной. «Живо представляются мне, — говорит Герцен, — эти люди с пламенной фантазией и огненным сердцем, которые проводили всю жизнь с гимнами Богу<sup>56</sup>, которых обнаженные ноги сожигались знойными песками Палестины и примерзали ко льдам Скандинавии. Эта жизнь для идеи, жизнь для водружения Креста, для искупления человека, казалась мне высшим выражением общечеловечности. Ее нет более, и она невозможна, теперь. То были века, умевшие веровать, умевшие понимать власть идеи, умевшие покоряться, умевшие молиться в храмах, умевшие воздвигать храм... И тут же, казалось, я слышал свист и смех, с которыми встретило XIX столетие религиозное направление». «Теперь нет более в сердцах окрыляющей душу веры, вдохновения, парящего ввысь», — писал Герцен Наташе из каземата. Свет холодными, оловянными глазами смотрит на всякий душевный порыв, на всякое искреннее стремление, ибо нет в нем веры. «Мы восторгаемся, для того чтобы печатать восторги; мы чувствуем, для того чтобы строчить журнальные статейки; живем для того, чтобы писать отрывки нашей жизни, как будто действовать есть что-нибудь низшее, а писать — цель человека на земле, словом, мы слишком авторы, чтобы быть людьми», — так судит Герцен современность. «Наша жизнь решена, жребий брошен, буря увлекла, куда не знаю», — пишет Герцен Наташе после объявления «сентенций» суда. «Не знаю, что там будет хорошо, там отдых и награда. Человечество, для него все. Для него родятся люди, ему обязаны мы; но что мы можем? Малое, — но и малое есть нечто...» «Послушайте, братья, не ли Бог избрал быть богатыми верой»... — Так подводил Герцен юношеские итоги, и с такими грезами отправлялся в дальний путь. В этом религиозно-мечтательном героизме слились все думы «ученических лет».

И любопытно сравнить тот путь, который проходит в то же время присный друг Герцена, Огарев. Сразу же по приезде в Пензу, где, в родительском доме, он чувствует себя, пожалуй, еще более одиноким, чем Герцен в Перми и Вятке, Огарев погружается в натурфилософское чтение и принимается «строить вселенную *a priori*». «Обнять весь этот мир знания, провидеть начало и результаты идей и потом с твердостью и силой выступить на поприще практической деятельности — вот цель моя», — писал он московским друзьям. «Очерк» построенной им тогда системы сохранился донныне — он весь в тонах шеллингизма. И назвал его Огарев «исповеданием веры», *profession de foi*<sup>57</sup>.

Огарев писал по-французски — кажется, с шеллингизмом он познакомился сперва во французском переложении. Мысль его колеблется, слова двоятся, — он сам признается, что «надобно учиться, бесконечно больше учиться, чтобы разобраться в этом»... Он старается понять мироздание как реализацию Бога, Бога как идеи. Но в Боге идея и действие одно. Бог связан с миром людей, и Божественная любовь есть чистая умная любовь. В его мире все связано любовью, взаимным притяжением. Это путь от природы к человеку; это — путь «идеализации», победа «идеи». Человек есть в мире некий самостоятельный мир, *un monde a lui\**; и в нем собираются все предшествующие ступени, и он собирает в себе Божественную жизнь. *Dans son organisation toute la nature se recapitule\*\**... Человек есть малый мир и средоточие мира. Во взаимной всеобщей связи все влияет друг на друга, и ни одной частицы нельзя вынуть из этого целого, без того чтобы вселенная не распалась. Взаимная любовь людей, это прекрасное и чистое братство, провозглашенное Иисусом, думает Огарев, есть тоже отражение всеобщей связи, этой мировой души, живущей в мироздании. Взаимная любовь людей коренится в любви к Богу, и потому эгоизм безбожен. Человечество должно стремиться к воссоединению. И в этом всечеловеческом развитии каждый имеет свою задачу и призвание. Каждый есть апостол некой идеи, и так свершается

---

\* Здесь: мир в себе (*фр.*).

\*\* В его организации повторена вся природа (*фр.*)

Божественное откровение, — *chaque individu est un apotre d'une idee et c'est ainsi que nous vient la revelation divine\**. Есть избранные, и в них открывается Душа мира... К избранным причисляет себя Огарев: мой *fatum* написан рукою Бога на пути вселенной: он неизменен...» Путь к единству лежит через противопоставления и противоборство. Такова современность. Христианство есть дуализм, думает Огарев. Материя — зло, и надо бежать от печальной земли в «иной мир». Но будет борению конец, человечество ожидает величественное и прекрасное будущее... И власть мира падет, и воцарится иерархия, которая откроет вам божество и осветит вам путь, и ваше искусство будет выражением Божества во вселенной, оно будет поэмой мироздания, гимном Богу... «Я вижу век, который преходит и умирает, и будущее, которое родится из пепла», — восклицает Огарев, — *Je vois le siecle qui passe et meurt et l'avenir qui renait de sa cendre\*\**... И он заключает свое «исповедание» своеобразной молитвой и славословием: *Etre absolu! Gloire a toi parce que tu es... Gloire a toi parce que tu es dans l'univers et univers en toi... Gloire a toi parce que tu es dans l'humanite et l'humanite en toi... Gloire a toi parce que tu es en moi et moi en toi, et je tacherai de marcher dans tes voies et d'accomplir ce que tu m'auras ordonne... Gloire a toi! Amen\*\*\**.

В этом пантеистическом исповедании причудливо сплетаются мотивы религии сен-симонизма и натурфилософии.

По сохранившимся письмам Огарева мы можем точно и подробно установить, что он читал и где искал вдохновения. И прежде всего это была поэзия и музыка. Затем — философия и натурфилософия: сам Шеллинг, его «Система трансцендентального идеализма», натурфилософия

---

\* Каждый человек есть идея, и так совершается божественное откровение (*фр.*).

\*\* Повтор реплики Огарева по-французски.

\*\*\* Абсолютное бытие! Славься, ибо ты бытие абсолютное! Славься, ибо ты... Слава тебе, потому что ты во Вселенной и в мирах внутри себя... Слава тебе, потому что ты обретаешься в человечестве и человечество в тебе... Слава тебе, ибо ты во мне, и я в тебе, и я постараюсь ходить путями твоими и порядком... Слава тебе! Аминь (*фр.*).

Окена, история немецкой философии Баршу-де-Пенгоена, сравнительная анатомия Биша, система медицины Кизера, Ганеманн... С такими вкусами Огарев уже и выехал из Москвы, натурфилософская фаза ума так началась для него. «Мои теоретические занятия,— вспоминал он впоследствии,— не вели меня к деятельному спокойствию ясного сознания, сильно пахли метафизическим мистицизмом без религии, отыскиванием таинственных сил и таинственной связи вещей... Но как бы то ни было, я считал себя взошедшим на поприще мученичества и ждал выхода, но выхода в новую деятельность и новое мученичество»<sup>58</sup>.

Сен-симонизм еще властвовал над его мыслью, он размышлял о том, как в общественной организации «сохранить при высочайшем развитии обществу полную свободу индивидуальную». «Да, это задача для жизни рода человеческого,— писал Огарев,— чем ближе к разрешению, тем ближе к совершенству. Эту задачу пусть разрешает человечество, как скоро сбросит ветхую епанчу свою. Сочетать эгоизм с самопожертвованием — вот в чем дело; вот к чему должно стремиться общественное устройство»<sup>59</sup>.

Сопоставляя впоследствии влияние сен-симонизма и натурфилософии, Огарев признавался, что, «помогая в стремлении к мученичеству за новые верования», сен-симонизм помогал ему «и в метафизическом мистицизме не меньше, чем натурфилософия»... Сердце Огарева жаждало любви, и мы знаем теперь историю его «первой любви» — буйный экстаз и экзальтация, сплав «идеализма» и «мистики»... На Кавказских горах, куда Огарев с женой был отпущен из Пензы в 1838 году, он встречается с декабристом кн. А. И. Одоевским, и тот вводит его в круг александровского мистицизма. «На моей хорошо подготовленной мистической почве,— рассказывает он впоследствии,— быстро выросал христианский цветок — бледный, унылый, с наклоненной головой, у которого самая чистая роса похожа на слезы. Вскоре я мог с умилением читать Фому Кемпийского, стоять часы на коленях перед распятием и молиться о ниспослании страдальческого венца и за русскую свободу»<sup>60</sup>.

Хочу переносить гоненья,  
Чтобы замолкнул звук цепей  
И час ударил примиренья.

(Христианин, 1838)

В душе Герцена «романтическая почва» тоже издавна была хорошо подготовлена. Друзья шли разными и независимыми путями, но перед концом ссылки они встречаются в полном созвучии стремлений, в одинаковом настроении религиозного возбуждения и грезы. И вместе плачут на коленях перед чугунным распятием — это было новое «венчание сочетающихся душ, венчание дружбы и симпатии». Эта внутренняя встреча бесспорно свидетельствует, что корни мистической «религиозности» у обоих друзей лежали много глубже того душевного мира, где собираются и перерабатываются внешние воздействия, — в изначальных основах личности, в ее первозданной природе.

В одном из своих вятских писем Герцен вкратце рассказывает о своем религиозном пути. «Знаешь ли ты, — писал он Н. А. Захарьиной 9 апреля 1837 года, — что до 1834 года у меня не было ни одной религиозной идеи; в этот год, с которого начинается другая эпоха моей жизни, явилась мысль о Боге; что-то не полон, недостаточен стал мне казаться мир, долженствовавший вскоре грозно наказать меня». «В тюрьме усилилась эта мысль, — продолжает он, — и потребность Евангелия была сильна; со слезами читал я его, — но не вполне понял; доказательство тому — «Легенда». Я выразумел самую легкую часть — практическую нравственность христианства, а не само христианство. Уже здесь, в Вятке, шагнул я далее, и моя статья «Мысль и Откровение» выразила религиозную фазу, гораздо высшую... Я так успел перестрадать и пережить много, что увидел с ужасом на 23 году жизни, что весь мир этот суета суетствий, и, испуганный, стал искать отчизны души и места покоя. Первый пример были апостолы и святые, в них я видел именно тот покой, которого недоставало в моей душе. Отчего же? От веры, — надобно было узнать, что такое верование, но у меня не доставало чистоты понять Евангелие, тогда-то Провидение сделало чудо для меня, послало 9-е апреля. Этот переворот был огромен... Тело отставало от духа, я уснул, и сон

мой — печальная жизнь в Вятке, была последняя дань пороку. Проснувшись, я другими глазами взглянул на природу, на человека, и наконец на Бога, я сделался христианин»... В этом волнительном самопризнании Герцен четко изображает свой религиозный путь: от «практической нравственности», от моралистического героизма к религиозному реализму. То новое, что ему открылось в Вятке (и, может быть, под влиянием Витберга), это было религиозное восприятие космоса, — если угодно, эстетический пантеизм.

Мир, как Откровение, — вот содержание нового опыта Герцена. Герцен не только противопоставляет теперь наличной «действительности» идеальную норму «иного», будущего и «лучшего мира», но ощущает преимущественную и вечную действительность этого «иного» мира. Письма Герцена из Вятки овеяны такою непосредственностью опытного узнавания, которую совершенно несообразно сводить на литературную условность. Романтическая поэзия и «духовные книги» (мистическая литература Александровской эпохи, Эккартсгаузен, между прочим) дали ему только словесный аппарат для закрепления того, что было наяву испытано и пережито. «Земля — это падший ангел, земля — это рука Божия, ведущая падшего в рай, и на ней соединились две красоты: красота ангела и красота милосердия Божия. Посмотри на это небо, на нем солнце роскошное и теплое, — это любовь Бога, взгляд отца. Посмотри на эти горы, утесы, разбросанные камни, — это изнеможенное тело непокорного сына; но вот, отовсюду ко взору отца стремится жизнь, деревья, мох, и это усилие жизни, кончающееся цветком, — в цветах уже стерта печать отчаяния, в них радость бытия. И между этим-то взором отца и воскресающим трупом сына есть мысль и чувство, облеченное в свет Бога, в плоть падшего ангела, — человека. Ему дано узнать изящное вселенной, он умеет радоваться небом, морем, взглядом подруги, и он не должен прежде уйти с земли, пока не постигнет все изящное на ней. Самая раздельность... носит на себе начало наслаждений Божественного...»<sup>61</sup>. Здесь не одна только условная символика, это — исповедь.

Здесь — черта, роднящая Герцена со всем поколением «тридцатых годов». М. О. Гершензон метко определял

основную черту тогдашнего юношеского идеала, как «возвышенную мечту о нерасторжимой связи, соединяющей человека с космосом, о красоте, наполняющей космос, о божественном достоинстве человеческой личности»<sup>62</sup>.

Не для одного Станкевича<sup>63</sup>, религия была прежде всего — радостным утверждением мира. Это было типично для всего поколения. И более того, это есть основная черта всего романтизма, созидающая его мощь и в то же время взрывающая его изнутри. В области религиозного чувства и религиозного умозрения романтизмом было осуществлено то, что в философии нового времени связано с именем Шеллинга, — открытие природы, открытие и утверждение ее существенной подлинности. Религиозное чувство перестает быть только переживанием, схороненным в сердце человеческом; разбиваются оковы религиозно-психологического солипсизма, человек перестал себя чувствовать наедине и в чужом мире, ощущает себя в реальном созвучии и сожитии со вселенной. Так дается, так открывается романтику мир, — как божественная симфония, как риза Божия, как храм, нерукотворное чудо, зажигающее душу восторгом трепетного сразу и бодрого благоговения. В этом, конечно, не весь романтизм, — в романтизме был и противоположный полюс, тоскливая тяга к замыканию души, переполненной до края уже в самой себе, одним уже самонаблюдением, тяга к тому полусолипсическому и прекраснодушному томлению, которое проповедовал, например, Шлейермахер. Но в религиозном восприятии и чувстве природы была частичная правда романтики. И ее почувствовал и пережил в Вятке Герцен, разбуженный к полноте жизни дружбою и любовью. В этом пробуждении помог ему и Витберг. Сразу полюбил его Герцен и склонился перед ним, как пред непризнанным и гонимым гением, как пред великим художником, недоступным для толпы. «Он понимает всякий восторг, ценит всякое чувство, он артист в душе, артист не zum Zeitvertrieb\*, а потому что он не мог бы быть не артистом. В его голове родилась мысль высокая, — быточная или нет, — что за дело! Мысль эта обвила все его

---

\* На время продажи (нем.).

существование, была сердцем его жизни,— и не удалась. Пусть другие назовут его сумасшедшим; я думаю, что он великий человек мелочного времени». Таково было первое впечатление Герцена. «Твой голос, как голос Бога к избранному народу, воскресил меня,— писал Герцен Наташе,— но мне нужна была опора твердая, крепкая. Душа вырвалась уже от пыли земной, но тело еще лежало, и, дивись Провидению, в самое это время явился Витберг. Наша жизнь встретилась, наши несчастья нас сблизили, еще более симпатия души тесно и крепко связала мою жизнь с его жизнью»... Витберг, по личному складу своему и по своим творческим замыслам, был типическим человеком «Александровых дней»<sup>64</sup>, эпохи прекраснородушно-мечтательных и в то же время пряных религиозных предчувствий. Вероятно, он давал Герцену «духовные книги» и Эккартсгаузена прежде всего. Он учил Герцена «вникать в обряды нашей Церкви», и не одним только умом постигать их «глубокий, таинственный смысл», но «чтобы и сердце брало в них участие». Религиозный смысл искусства, таинственный его символизм — это основная мысль Витберга; основная идея его творческого плана, чтобы все во храме и самое здание являло и было воплощенной молитвой. Под влиянием Витберга, конечно, начинает Герцен писать «архитектурную статью»<sup>65</sup>. «В Церкви любовь к Богу выражена всеми искусствами», — говорит он; «литургия — поэзия, иероглиф как тесно изящное с религией». И с благоговением приступает Герцен к исповеди и причастию, в восторге переживает Пасхальную радость... Это не была субъективная эстетика, но символический реализм\*.

Уже в первый год ссылки Герцен просит и умоляет Сазонова и Кетчера прислать ему «духовные книги» —

---

\* Вероятно, с Витбергом посещал Герцен экзамены в духовной семинарии, — о преподавании в ней он отзывался в общем с одобрением («латынь знает самый маленький, преподавание философии бедно, но богословие в объеме высшем, философском»), — учителя большей частью из Петербургской академии, времен еще Филарета и Библейского общества. Посещал Герцен и местного архиерея. «И так духовенство доселе еще не лишилось своего истинного и высокого призвания — просвещать, — заключает Герцен, — жаль, что оно так недейтельно».

«Сведенборговы духовидения, Эйнемозера о магнетизме, и все, что можете, об алхимии, адептах, Парацельсе, неоплатониках времен Аполлония Тианского». Ему это было нужно для литературной работы: он писал «статью о религии и философии», — «Мысль и Откровение», называл он ее впоследствии. Это не было рассуждение — «это просто пламенное изложение моей теории», пояснял он, и туда «надобно вписывать каждую религиозную мысль»; «это — повесть, разговор, диссертация, это изложение чувств и дум, как вылилось...» По-видимому, эта «повесть» была связана с лицом Витберга — второе название ее было: *Швед*. Впоследствии Герцен хотел продолжить свою запись «чувств и дум», — в повести «Там!» Опять «лицо самого шведа должно было явиться» в ней. И Герцен спрашивает своих друзей: «Можно ли в форме повести перемешать науку, карикатуру, философию, религию, жизнь реальную, мистицизм? можно ли среди пошлых фигур *des Alltagslebens*\* поставить фигуру алхимическую, среди страстей теллурических — показать путь туда?». В оправдание Герцен ссылается на Мейстера и на Данта. — Эти опыты Герцена не сохранились. Но об их основной «религиозной мысли» мы можем догадаться по письмам Герцена и по возражениям Огарева. «Теперь о твоей системе, — писал Огарев, — я ей не верю... Я не верю двум началам мира. Одно начало в нем — Бог; одна идея выразилась в бесконечности мира, одно существо составило его». «Если мир есть воплощение — откровение, — продолжает Огарев, — то как же материя может быть болезнью; и противопоставляет «дуализму» своего друга Шеллингово «тожество бытия и идеи», отгораживаясь в то же время и от «новейшего пантеизма «здесь» и «там», — заострилась греза по «мире ином». Для Герцена это было не только догадкой, но переживанием; «дуализм», несомненно, наполовину был вычитан из «духовных книг», подсказан «мистической и сентиментальной аскетикой, но Герцен почувствовал и наяву жало плоти. «Это тело мешает», — писал он Наташе. «Простор, простор, и я наполню все беспредельное пространство одною любовью. Прочь тело!» Это была

---

\* Повседневной жизни (нем.).

реакция на прежнее «искупление плоти». И Герцен обосновывает ее идеей падения. «Падение Люцифера как огромная аллегория», эта мысль занимает его уже весной 1836 года. «Все теории о человечестве — вздор», — пишет он несколько позже «московским друзьям». «Человечество есть падший ангел... Все понимавшие верили в потерянный рай: Вико, Паскаль... что нам осталось? два эти течения противоположные, которые губят, отравляют нас своею борьбой: эгоизм — это тяготение, это мрак, контрактивность, прямое наследие Люцифера, и любовь — это свет, расширение, прямое наследие Бога». Эгоизм — «это проказа, это чума душ человеческих, остаток падения...» Представь себе человечество, соединенное так тесно любовью, подающее друг другу руку и сердце, дополняющее друг друга», — писал Герцен Наташе, — «и великая мысль Творца, великая мысль христианства открывается перед тобою. Что мешает этому соединению? Тело в смысле материальном, эгоизм, в смысле духовном, — вот орудие, которым действует Люцифер против воплощенного слова»... — Робкий, застенчивый, но пылкий юноша, передает Герцен замысел своей повести «Студент», влюбляется в прелестную девушку, труп которой ему приходится рассекать в анатомическом театре, это его первая любовь. Он сожигает труп и благоговейно хранит драгоценный пепел; и всю жизнь, до седины, ищет тайны воскрешения. Она не дается ему, он живет только надеждою — «главная идея повести», — отмечает Герцен; и только на смертном одре «она слетает к нему, и он не существует более»... — «Не в том ли и состоит жизнь человечества, — спрашивает Герцен, — чтоб наконец выразить собою одного человека, одно существо, одну душу, одну волю; и это человечество сплотившееся — Христос, это его второе пришествие, возвращение к Богу... — Любовь есть единственно возможный путь к восстановлению человека..., два человека потерянные друг в друге, любовью составляют ангела, т. е. выражают во всей чистоте первого человека, возвращаются к тому единству, которое уничтожает борение. Двойство — всегда борение. Бог — един... Знаешь ли, кто только не эгоист? Тот, кто смирейно лежит во прахе перед иконой Спасителя с полной верою; тот, кто сладостный и грустный взор

оставляет на деве с чистою любовью. Тут погибает его гордое, всепожирающее я...»<sup>66</sup>.

— Так поверх религиозно-моралистического героизма, поверх космического чувства наслаивается в сознании Герцена мистическая романтика любви. И этим исчерпывается его религиозный опыт.

Этим исчерпывалась романтическая религиозность вообще, — религиозность заступала место религии. Это была религия в пределах одного только мира, — откровение Божественного, а не Бога. Все божественно в мире, но за пределами мира нет ничего. В этом роковой порок и порог романтической религиозности. В этом ее дурной объективизм: не в текучести непостоянных настроений, но в натурализме опыта. И отсюда трагическая диалектика идеи рока и судьбы. Мир открывается, как связанное и цельное единство, самодовлеющее и самозаконное, влекущее или ведущее человека. Божественное открывается как Провидение или как судьба. Для одних эта судьба открывается как высшая и благая разумность, — и всенародно и всеблаженно отдаются они ее непреоборимой силе. Для других, непримиренных и непримиримых, она повертывается к ним своим слепым, своим злым ликом; и они переживают нездешнюю волю как бессмысленные оковы. Душа человека не есть что-то раз навсегда определенное, она переходит в своем опыте от консонансов к диссонансам бытия; в минуты «счастья» хочется благословить «судьбу», в минуты отчаяния накипают проклятия. На таком зыбком основании не может укрепиться религиозная жизнь, как бы сильна ни была первоисходная сила духа. Станет непосильно мечтательное оправдание мира, явившего свой бессмысленно-беспощадный лик, и вера рухнет. Останется «равнодушная природа»<sup>67</sup>.

— Так именно и случилось с Герценом. Его религиозное крушение связано с противоречиями религиозно-натуралистического провиденциализма. Провидение для него заслонило Бога. Случай, предопределение, судьба — это постоянные темы размышлений юного Герцена. Он постоянно убеждается в неведомой иррациональности жизни, и пока покорно склоняется пред непостижимую судьбой. «Есть ужасная вещь — предопределение, — пишет он; — оно ежели

гонит кого, то гонит до гибели...». «И заметь,— подчеркивает он,— что во всех этих возможностях воля моя несколько не участвует; я именно, как лодка, брошенная на море, даже не имею силы желать того или другого, а должен ждать, чем и как развяжет судьба эту повесть моей жизни»<sup>68</sup>. Часто Герцена смущает, «неужели Провидение так непонятно управляет действиями нашими, жизнью,— что иногда имеет весь вид слепого случая»... Но он верует, «что за непонятными иероглифами передает свою волю Провидение человеку, и эта таинственность, завеса непроницаема, этот безотчетный приказ, которого цели не видать, а необходимость повиноваться очевидна...» «Случая нет,— везде перст Его,— восклицает Герцен,— это иероглиф с высоким смыслом». «Человек не должен забегать Провидению, не должен натягивать себе поприще. Ежели он избранный, то его задавит огромность предположения без сил исполнить... Человек понял высоким инстинктом, еще лучше откровением, тот общий закон, по которому Бог ведет человечество,— он понял, что вся эта природа есть возвращение от падения. Но частности этого закона — тайна Его... Но не тщетно же существование их. Нет, я твердо верю в строгую последовательность и отчетливость Провидения... Но как найти твердости, чтобы спокойно переносить и тоже молитвою благодарить бы удар ножом в сердце, и за небесный цветок, брошенный ангелом. Как? Вот в этом-то вся задача. Опять воротимся к Чаше горькой и к молитве, на Масличной горе»... «Непонятны иногда Его пути, но я верю в них, и слепо повинуюсь»,— заключает Герцен.— И настало время, когда в Провидении ему почудился слепой случай, без «высокого смысла». И тогда поблек для него весь мир, опустошенный, пустой, но всесильный. Но и тогда не иссяк пыл души, огненной и бурной.

## 4

«Тут оканчивается лирический отдел нашей жизни»,— писал впоследствии Герцен, вспоминая о Владимире. Здесь исполнилась его давняя мечта и греза, он соединяется с Наташей. И после первых восторгов, успокаивается его мысль,— наступает «гармоническое бытие после судорожной

юности»... Новые творческие планы рождаются. Но прежде всего Герцен подводит итоги пережитому и передуманному. Он обрабатывает свои вятские автобиографические тетрадки, кончает «архитектурную статью». «Кристаллизация человечества», — «бесспорно лучшее, что выходило из моего пера», казалось ему тогда. Он много читает, и впервые прочитывает «Илиаду». Читает Библию, и думает писать поэму: «Даниил в Вавилоне». И среди всех этих занятий старая антитеза двух миров снова оживает в его творческом воображении, — тема, над которой он задумывался на пороге ссылки и освещал в своей «Легенде».

«Человечество живет в разные эпохи по двум разным направлениям<sup>69</sup>, — писал Герцен по поводу Гамлета в 1837 году, — или оно имеет верование, и тогда все искусства запечатлены религиозностью, надеждою на лучший мир, или оно низлагает верование, и тогда что за удел поэта: небо у него отнято веком, люди, ломающие веру, обыкновенно гнусны, в собственной душе находит он пустоту, и ему остаются два чувства: проклятие и отчаяние. В такую-то эпоху жил Шекспир». И такая же эпоха вновь настала в XVIII веке, — «грубые правила философии прошлого столетия, материализм и неверие», определяет Герцен; нет никакого перехода к новому веку, к нашему времени с его пробуждающимся «верованием» — люди разных эпох не понимают друг друга, овраг делит их. Кстати заметить, сопоставление эпох веры и неверия Герцен мог встретить и у Гёте, которого читал он во Владимире, в «Заметках к Западно-Восточному Дивану». «Все эпохи, в которых господствует вера, — говорит Гёте, — отличаются блеском, могучим подъемом духа и плодотворною деятельностью. Напротив, все эпохи, когда неверие одерживает печальную победу, хотя бы гордились некоторое время обманчивым блеском, исчезают для потомства»<sup>70</sup>. — Смену веков Герцен хотел изобразить снова на исторических примерах, в своей «фантазии»: *Палингенезия*. Ее первое действие или первая часть — «Римские сцены»<sup>71</sup>, «сцены из умирающего Рима». Неверие встречается и сталкивается с верою... «Есть особое состояние трепета и беспокойства, мучительного страдания и боязни, когда будущее, чреватое целым миром, хочет

развернуться, отрезать все былое, но еще не отверзлось, когда сильная гроза предвидится, когда ее неотразимость очевидна, но еще царит тишина», так характеризует Герцен теперь «переходные эпохи». «Этот трепет пред будущим, неизвестным, но близким,— это отрицание всех уз, которыми сросся человек с былым и с существующим,— это мучение неизвестности, мучение предчувствия и необладания хотелось мне уловить в тогдашнем состоянии умов»,— так несколько позже передавал Герцен мысль «Римских сцен». С одной стороны, Рим — «мрачный, окровавленный, развратный, снедаемый страстями», отходящий «в корчах, судорогах, с речью предсмертного бреда»; с другой — «бедная община гонимых, угнетенных проповедников Евангелия, сознавшая, что ей вручено пересоздание всего мира»,— «рядом с распадающейся всью, которой все достойные в воспоминании, в прошедшем,— святая хранилищница благой вести, веры, надежды в грядущее». С одной стороны, факт, с другой — идеал христианства. Не внешняя, общественная или бытовая, сторона этого столкновения двух миров занимает Герцена, но внутренняя и психологическая,— «не страдание города, а отчаянный крик человека — и врачевание его словом Евангелия». Борьбу двух мироощущений хочет Герцен прежде всего представить, и изображает ее в противоположности двух типических лиц: Мевия и Лициния. Мевий, определяет он,— «юноша блестящий умом и красотой, пылающий здоровьем»,— истый эллин скорее, чем трезвый и холодный римлянин. Он преклоняется перед Космосом, вечным и самодовлеющим: жизнь вечна, мир «живет, обновляясь поколениями», и лишь совокупность существующего непреложна. «Царства, дела рук человеческих, падут; жизнь вечно юная цветет на их развалинах. Что за дело, куда ушли египтяне, чего жалеть их?.. Сегодня цветет одно дерево, завтра другое. Теперь где-нибудь в полуразрушенных Фивах нет прежней исторической жизни, а змеям и ящерицам жить веселее и птицам привольнее вить себе гнезда...» Таково мирозерцание умирающего мира. Это страшит и не насыщает Лициния. Он чувствует приближение смерти и сознает невозможность воскресить Рим: «его час настал, и спасти его нельзя и не нужно» «Истинный

Рим был построен не из камня, он жил в груди граждан, в их сердцах; а теперь его нет остался его остов, каменные стены, каменные учреждения. И в этом трупe, уже загнившем, тлеет какая-то болезненная, лихорадочная, упорная искра жизни. Лициний видит и переживает крушение всех идеалов, как бы сумерки богов, — почва трепещет под ногами. «Я ищу, жажду — восклицает он, — и все камень, все слова, все мертвое, до чего ни коснусь...» И самое существование человеческое начинает ему казаться бесполезною загадкой, очевидной нелепицей: «вложить дух, разум в безволосую обезьяну и оставить ее обезьяной, чтобы вся жизнь была страдание от двух противоположных влечений, — одного, не имеющего сил подняться на небо, другого — не имеющего силы стянуть на землю... Безжалостное время давит личность, а цель жизни только личной и может быть... Человек — носитель бессмертного духа, к которому природа только рвется. Каждая слеза, каждое страдание человека отзывается в моем сердце. Бесчувственно жертвовать какому-то отвлеченному понятию о жизни людьми, не жалея их...» Стоическая нравственность», «философские доказательства» не удовлетворяют Лициния. Один Платон что-то угадывал, но угадывал тайну. «Пусть явится, кто б он ни был, и откроет мне эту тайну — я обниму его ноги, облобызаю прах его сандалий. Предчувствие мое меня мучит, знать, что не знаешь, — ужасно. Логос, Логос — профорикос, в этом слове для меня заключено все — идея, события, иероглиф, связь мира и бога — и не могу понять...» И Лициний вспоминает о встрече с каким-то плешивым стариком, — «пророком или волхвом, которого вера была так полна покоя, надежды...» Это был апостол Павел; он воскрешает и мертвых телом, и мертвых духом — к новой жизни. Народ ему рукоплещет — жрец идет с доносом в «языческую консисторию...» Лициний не верует еще, но он жаждет веры, жаждет новой жизни и ищет смысл в жизни. И не может примириться с упадочным равнодушием Мевия, — он не хочет раствориться в природе. Он еще на полпути — он человек переходной эпохи. «Что-то великое совершается. Этим путем мир дальше идти не может: он своими когтями разорвал свою грудь и пожирает свои внутренности; на такой пище

долго не проживешь. Бродят вопросы, никогда не являвшиеся прежде. Если бы можно было приподнять завесу — хоть для того, чтобы взглянуть и умереть... Фатум призвал нас быть страдательными свидетелями позорной смерти нашего отца и не дал никаких средств помочь умирающему, даже отнял уважение к развратному старику. А между тем в груди бьется сердце, жадное до деяний и полное любви... Может, придут другие поколения, будет у них вера, будет надежда, светло им будет, зацветет счастье, может. Но мы — промежуточное кольцо, вышедшее из былого, недошедшее до грядущего. Для нас темная ночь — ночь, потерявшая последние лучи заходящего солнца и не нашедшая алой полосы на востоке...» — В «Римских сценах» Герцен повторяет тему «Легенды», но слышатся и новые мотивы. Резче проводится грань миров и суровее приговор над старым. В «Легенде» о новом говорил Герцен, сейчас он изображает обреченность старого. И со всей остротой обозначается двоякий путь: равнодушной покорности роковому перевороту и дерзания веры, обосновывающей неповторимую ценность личности. Об этой дилемме Герцен напряженно думает в последующие годы.

Древние времена для Герцена только прообраз современности. Основная тема его раздумия — «какое звено между прошедшим и будущим наш век?» — «Именно в том-то и вопрос нашего века, — пишет он Витбергу по поводу своего «Лициния», — помирить религию с жизнью, откровение с мыслью...» Об этом примирении Герцен думает еще с Вятки. И теперь повторяет, в сущности, свое еще более давнее решение — подтверждение своим мыслям он находит у Цешковского, новую книгу которого ему прислал, как «прекрасную», из Москвы Огарев; это были *Prolegomena zur Historiosophie*...\* «Представьте мою радость, что во всем главном я сошелся с автором до удивительной степени», — писал Герцен Витбергу. Вслед за «Лицинием» Герцен пишет «Вильяма Пена». «Опять отходящее старое теснит возникающее новое, опять две нравственности с ненавистью глядят друг на друга»... Нарождается

---

\* Прологомены к философии истории (нем.).

новая сила — «социальное христианство», *le christianisme — religion sociale, progressive\**; и оно борется с официальной Церковью. В. Пен покидает Европу, ибо «для основания братской общины надобна свежая, девственная почва». В «Лицинии», объяснял Герцен Огареву, «явление христианства в идее, здесь явление в факте, — квакерство». Герцен, вероятно, взял у Леру или Ламенне, которых он читал как раз во Владимире, — и сравнивал Ламенне с Робеспьером и Сен-Жюстом; но вряд ли не Витберг обратил его внимание на квакеров, — квакеры в России были в почете и любви у людей Александровского времени. — Но и в Америке мечта В. Пена о евангельском братстве не сбывается. И все-таки, новый край оживает, и «растет с могучей красотой». Впервые у Герцена появляется эта мысль о новом мире, о новой стране, — а впоследствии она становится основным мотивом его историософического построения. Мысль об Америке как о седалище новой культуры, приходит Герцену в голову еще в Вятке, и тогда же невольно напрашивается сопоставление между Америкой и Россией. «Я вдыхаю в себя ледяной воздух Уральского хребта<sup>72</sup>, — писал Герцен о своем путешествии в Пермь и Вятку, — его дыхание холодно, но свежо и здорово. Знаете ли, что Сибирь есть совсем новая страна, Америка *sui generis* по тому самому, что она страна без аристократического происхождения, страна — дочь казака-разбойника, не помнящего родства, страна, в которую являются люди обновленные, закрывающие глаза на всю прошедшую жизнь, которая представляет для них черную тюрьму, цепи, долгую дорогу, нередко кнут... Там весело, там есть просвещение, и главное дело — свежесть, новизна». Следует отметить, что в те же годы и Ив. Киреевский сравнивает Россию и Америку, как две свежих и нетронутых страны, и противопоставляет их переутомленным историей и перегруженным наследством странам Европы. Герцену пока еще не ясен будущий путь, он еще гадает о нем и думает: «Россия и Америка — две страны, которые поведут далее юридическую жизнь человечества. Россия — как высшее развитие самодержавия на народных основаниях, и Америка — как высшее развитие

---

\* Христианство — социально прогрессивная религия (*фр.*).

демократии на монархических основаниях»... «В гражданском обществе (*dans le fait social*),— говорит Герцен,— прогрессивное начало есть правительство, а не народ. Правительство есть формула движения (*du progres*), выражение идеи общества, форма его историческая»... И в особенности так было в России, правительство всегда «стояло выше народа и хотело поднять его»,— так это и теперь. В законах имп. Николая Герцен отмечает «характер положительности, которого недоставало прежде, характер внутренней силы государства, чувствующего всю мощность свою»... И он оправдывает самое самодержавие,— «из уважения к самому народу так должно быть», говорит он о безапелляционности царских решений; «воля царя самодержавного есть воля самого народа, его решение имеет святость; эту мысль хорошо развили в восточных законодательствах». Так писал Герцен еще в Вятке. Несколько позже Герцен уже разочаровывается в Америке и, читая Токвиля, который тоже указывал на Россию и Америку как страны будущего, в письме к Кетчеру замечает вопросительно: «Но где же в Америке начало будущего развития? Страна холодная, расчетливая. А будущее России — необъятно,— о, я верую в ее прогрессивность». И присоединяет совет прочесть книгу Уркварта о Турции,— «велик Восток, но мы его не знаем»<sup>73</sup>. Еще в Вятке, под влиянием чтения кругосветного путешествия Дюмон д'Юрвилля, Восток начал манить его. «Восток,— как манит он душу, умеющую чувствовать; там другая природа, пышная, огромная; там другие люди с вечным покоем, с почившею мыслию, с минутным пробуждением, с поэзией; там люди затеряны, как песчинки их Гималая, их подавила богатая природа. Желал бы я взглянуть на Восток, на Индию — колыбель идей и фактов, на мистический Египет»... Не одного только Герцена манил тогда Восток.

Во Владимире Герцен впервые встречается с Гегелем<sup>74</sup>. По письмам Огарева, уже вернувшегося из «ссылки» в Москву, он узнает о «московских гегельянцах», о возродившемся кружке «друзей Станкевича», Белинского и Бакунина. По присланным книгам, сперва из вторых рук, Герцен знакомится с новой системой, и первое впечатление у него складывается «очень утешительное»,— в письме к Витбергу

он характеризует ее как «слияние мысли и откровения, воззрения идеализма и воззрения теологического». Такое определение очень характерно. Оно связано не только с преобладающим интересом самого Герцена, занятого во Владимире задачей примирения веры и мысли, но и с тем, что он тогда узнавал о Гегеле, что тогда в Гегеле интересовало и занимало московских гегельянцев. Огарев в это время готовился к чтению именно гегелевой *Religionsphilosophie* и в качестве «предуготовительного класса» изучал книгу Эрдмана: *Einleitung zur Religionsphilosophie oder über Glauben und Wissen*; — «человек хороший Эрдманн: он своего Равви довел до рассудочности, до ясности осязательной», — писал Огарев Герцену. «Со страхом и верою» подходил Огарев к Гегелю, — «как религия была таинством, к которому в былые времена приступали со страхом и верою, так в наше время — философия и именно философия Гегеля». Не один Огарев так подходил к Гегелю. И Бакунина в эти годы (1837–1839) в философии интересовала прежде всего религиозная сторона, и легче всего читались именно изданные Маргейнеке лекции Гегеля по философии религии. С этой стороны подошел к Гегелю и Герцен. Во Владимире он читал только учеников Гегеля или изложения его системы. С самим Гегелем он познакомился уже позже, после переезда в Москву. И эта встреча с Гегелем была для него событием, всколыхнувшим весь душевный мир, хотя он и сразу стал в «оппозицию» и заспорил с «гегельянами». Встреча с Гегелем и образует тот внутренний рубеж, которым заключается судорожная юность Герцена, пора его молодых исканий.

## V

Юные годы Герцена были временем искания. В его мыслях было много неясного, неотчетливого, недодуманного и недоконченного, много слишком личного и субъективного. И вместе с тем постепенно отстаивались основные идеи, вокруг которых в дальнейшем собираются новые впечатления, на которые опирается ищущая мысль.

И прежде всего из своего раннего опыта Герцен нес острое впечатление непостижимости жизни, несоизмеримости

совершающегося со всякими прямыми логическими расчетами и выкладками, нечто вроде бергсоновского: *la vie deborde la raison\**.

Это было восприятие, а не теория. И это не был только темперамент, но — опыт. Герцен воспринимал жизнь, как текучий и изменчивый поток событий, превышающий личный умысел и волю. И в этом смысле он верил в судьбу. — Существо жизни схватывается не в понятиях, но в непосредственном восприятии, в религиозном порыве, в эстетическом экстазе. Высшее в душе, это — именно непосредственное чувство, верование, любовь. Так обосновывается индивидуализм, дорожащий всем неповторимым и особенным в его непосредственной конкретной полноте, отвергающий насильственное логическое упрощение расщудочных формул. Индивидуализм связан с интуитивным волюнтаризмом и на него опирается, — ощущение волевой природы существующего питает героическое самочувствие и самосознание; личность сознает и ощущает себя реально участвующей в жизненной борьбе, сознает себя реальною силой... Космический волюнтаризм романтики, переживание мира, как мощи и воли, *Naturgewalt\*\**, оправдывает и обосновывает культ «великих людей», «особенных», ярых и ярких. Весь героический пафос эпохи «бури и натиска» связан с идеею рока. И кажется — только на просторе непредопределимого и непредвидимого человеком жизненного волнения есть место для самоутверждающегося и самосознательного действия. Внутренний строй романтического мирозерцания в последнее время с особенной отчетливостью раскрывал Шпенглер, и он выдвигает идею судьбы именно в обоснование действенного, практического и прагматического отношения к миру. «Судьба, — говорит Шпенглер, — слово, содержание которого надо чувствовать: Время, тоска, жизнь — близкие, родственные слова»<sup>75</sup>.

Судьба — это символ подвижности, становления, движения; это основной символ истории. Это — область

---

\* Далее длится жизнь (*фр.*).

\*\* Сила природы (*нем.*).

«физиогномического такта», схватывающего неповторимо-своеобразное, проникающего в души; это — область непосредственного переживания, — «образ мира, в котором можно жить», а не «система мира, где можно только мечтать (grubeln)». В этой концепции нетрудно вскрыть противоречия и неувязки, нетрудно показать ее объективную неправду; значение ее — в субъективной связности, в односторонней последовательности, и — в типичности. Это типичная романтическая концепция, но эпигонски доведенная под самую крышу<sup>76</sup>. И в ней мы видим это психологическое смыкание «фатализма» и «героизма». — Подобным образом развертывалась и живая диалектика Герценовского иррационализма. Волюнтаристическое самочувствие и связанное с ним ощущение пластичности всегда рыхлого, всегда податливого, всегда становящегося и никогда не устанавливающегося мира у Герцена так сильны, что заслоняют и маскируют связанность особи силами стихий, ее рабство случаю. При этом маловажен вопрос о характере иррационализма: есть ли это преодоление рационализма вверх, или только бессильная уступка алогическому голому факту, обесмысливающая все бытие. Оба мотива сплетены в романтическом восприятии и не могут быть обособлены или разъединены. В этом неизбежная двусмысленность романтики. Неоформленный юношеский «иррационализм» Герцена отливает сразу и красками «фатализма», и красками «провиденциализма», — и постольку таит уже в себе зародыш позднейшего распада, но распада имманентного. Во имя романтического космического волюнтаризма борется в «сороковые годы» Герцен с «гегелизмом» и «гегелинцами», с замыслом «прикладной логики», и при этом не то отступает в романтику и натурфилософию, не то выходит вперед — к Фейербаху. Но и Фейербах в известном смысле выражает «романтическую» реакцию на гегелевский панлогизм... На всех ступенях своего философского развития Герцен остается иррационалистом и потому индивидуалистом, — не только индивидуалистом-созерцателем, знатоком, любителем и ценителем «своеобразного», но и героическим индивидуалистом, утверждающим свое хотение и волю. Все лица распадаются для Герцена на два разряда: стертые

и невыразительные, из которых нечего прочесть, и яркие, вдохновенные, неповторимые, на которых запечатлена сила страсти и молодость духа. Таким эстетическим критерием мерит Герцен всю жизнь, и в этом основа его исторических оценок. Героизм, на основе «фатализма», и вера в случай и судьбу на почве самоутверждения воли и личности, — это парадоксальное сочетание иррационализма и индивидуализма типично и повторяется в романтическом кругу. В мировоззрении молодого Герцена оно намечается, оно еще в зачаточном виде. Позже оно разовьется до последних выводов. С романтическим волюнтаризмом связано катастрофическое восприятие истории и, как вывод из него, переживание современности как эпохи «переходной», как водораздела двух миров. Романтическая историософия есть прежде всего эволюционизм, теория развития и планомерности исторического процесса. Но вместе с тем в историческом процессе, несмотря на его непрерывность, выделяются своего рода узловы́е и разрывные точки, в которых резко меняется и его направление, и содержание, и ритм, — выступают ли новые народы, или новые идеи ложатся в основу жизни, никогда новая эпоха не бывает только продолжением или восполнением предыдущей. Бывают моменты перелома, когда завершается один цикл развития и начинается другой, когда один мир кончается и на смену приходит новый. Каждый такой цикл есть некий замкнутый и самодовлеющий организм, живущий своей жизнью<sup>77</sup>. Отсюда именно проистекает романтическая «негация» — резкий отрыв от существующего, от «действительности» и безраздельное устремление вперед — в творимое будущее. Романтические эпохи так и переживаются, как стояние на перевале, как сумерки и зори, как всемирно-историческое междуцарствие. В такие эпохи особенно изоцряется внимание к различению подобных моментов в прошлом. Герцен воспринял эту романтическую схему, и она оставалась властной над его сознанием во всю жизнь. Но это не была только заимствованная схема, но и подлинное переживание: Герцен переживал свое время, как грань и рубеж двух всемирно-исторических циклов. Его внимание было пробуждено сен-симонизмом и философией, но это пробуждение раскрылось в живой опыт. Отсюда,

с одной стороны, резкое отрицание существующего, «факта», как сгущенного наследия веков, как амальгамы застарелых и омертвелых навыков и предрассудков, лишенных внутренней силы и мощи; с другой — пылкого чаяния, обращенного вперед, ибо будущее не из прошлого вырастает, не его силою живет, и не связано его пределами, представляя собою нечто новое, исполненное непочатой свежести и молодости. Это сознание окрыляет национально-исторические упования, освобождает путь созидающему творчеству. И до последних лет жизни Герцен чувствует и мыслит как человек, взошедший на кряж: подъем кончен, спускаться еще рано... И с тем вместе он твердо знает, что этот перевал не единственный; тот, который сейчас преодолевает человечество — не первый и не последний, — не конец мировой истории. Путь всемирно-исторического развития не есть наклонная плоскость, по которой нужно взбираться до верхнего предела или спускаться под гору. Это — равнина, бескрайняя и широкая, перерезанная, сколько видно взору, горными хребтами. И всякий подъем есть творческая задача, совершаемая волевым напряжением людей в их круговой порuke и взаимодействии. Воля зажигается и закаляется вдохновением, верою, пафосом души. С юности и до конца жизни Герцен искомое и чаемое будущее всегда представлял себе как эпоху веры, силы, свежести. — Катастрофическое мироощущение и воля к действию, это — вторая пара идей, обозначившихся в сознании Герцена в юношеские годы. И на этой основе впервые открылась для него проблема России.

Эти мысли в юношескую пору у Герцена были едва намечены — в смелых догадках, в грезе, в смутном предчувствии. Переживания следующих лет, могущественные, ослепительные иногда до боли, укрепили и усилили эти ранние прозрения. В новых «системах» и учениях нашлись новые термины и новые доводы для прежних утверждений. Они осложнились, росли, выливались в новые образы и формы, окрашивались новыми красками, вбирали в себя новые впечатления житейского и мыслительного опыта. Многое отпало и потерялось на протяжении четырех десятилетий от «ребячества» до старческих лет. Но ни разу не происходило резкого

разрыва, который бы нарушил непрерывность духовного роста, который заменил бы одни основания мировоззрения противоположными другими. Основное восприятие осталось у Герцена до конца жизни таким же и тем же, каким оно сложилось во времена юношеских бурь, «молодой дружбы» и «первой любви».

*1929*