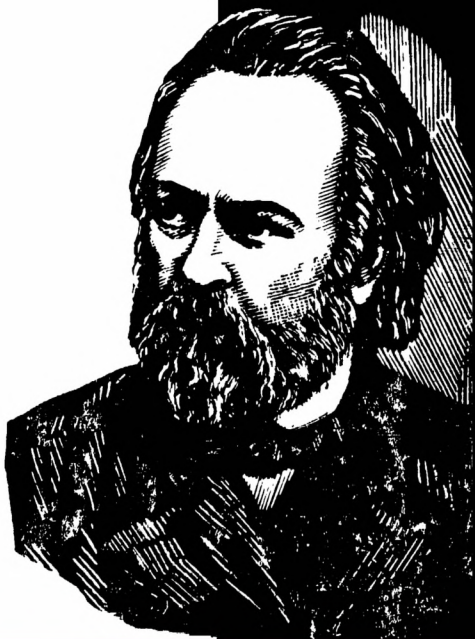




• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ГЕРЦЕН

ГЕРЦЕН



А. И. ВОЛОДИН

ГЕРЦЕН



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

Москва 1970

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Володин Александр Иванович (1933 год рождения) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Академии общественных наук при ЦК КПСС. Основные работы посвящены преимущественно истории философской и социально-политической мысли XIX в.: «В поисках революционной теории (А. И. Герцен)». М., 1962; «Революционные идеи XVIII—XIX веков». Гавана, 1963 (на исп. яз., в соавторстве); «Учение о развитии общества». М., 1964; «Начало социалистической мысли в России». М., 1966, и др.

В крепостной России 40-х годов XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени.

В. И. Ленин

Мы... видим в новой философии берег, на котором мы стоим, готовые покинуть его при первом попутном ветре, готовые сказать спасибо за гостеприимство и, оттолкнув его, плыть к иным пристаням.

А. И. Герцен

ВВЕДЕНИЕ

Александр Иванович Герцен, великий русский мыслитель, писатель и революционер, родился в Москве в год наполеоновского нашествия на Россию, 25 марта (6 апреля) 1812 г.

Умер он во Франции, незадолго до возникновения первой пролетарской республики — знаменитой Парижской коммуны. Сердце Герцена навсегда остановилось 21 января 1870 г.

Между двумя датами — без малого 58 лет, большая человеческая жизнь, трудный и сложный путь непрестанных идейных исканий.

Главная веха на этом пути — революция 1848 г. Центральное событие европейской истории XIX в., она и жизненный путь Герцена резко поделила на две части.

До — Россия, родина...

После — эмиграция: Франция, Италия, Англия, Швейцария...

До — беззаботное, но какое-то одинокое детство; клятва, данная с другом, Николаем Огаревым, на Воробьевых горах, — отомстить за казненных императором Николаем I декабристов; университетские аудитории на

Моховой, восторженное социалистическое вольномыслие; арест и Крутицкие казармы; ссылка; тайное венчание с любимой Наташей; возвращение в Москву; холодный, чиновничий Петербург; еще ссылка; опять Москва, напряженная литературная работа, горячие ратования со славянофилами...

После — бурные революционные грозы конца 40-х годов и долгое, тягостное послереволюционное похмелье; трагическая гибель матери, сына, смерть жены; основание вольной русской типографии; «Полярная звезда»; более чем десятилетний мощный набат «Колокола», горой вставшего за освобождение крестьян; участие в «польском деле»; новые семейные драмы; раздоры с «молодой» разночинной эмиграцией; разрыв с Михаилом Бакуниным...

До — первые литературные опыты 30-х годов, роман «Кто виноват?», повести «Сорока-воровка», «Доктор Крупов», циклы блестящих философских статей — «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», слово, задавленное, придушенное, оскопленное царской цензурой; горькие размышления в дневнике: «Боже праведный!.. Весь талант должен быть употреблен на то, чтоб закрыть свою мысль под рабски вымышленными, условными словами и оборотами» (9, II, стр. 241)*.

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер в списке литературы (в конце книги), где указаны выходные данные цитируемого произведения. Римская цифра означает том.

После — свободная речь человека, вырвавшегося из николаевской тюрьмы на вольный воздух, речь, прямо обращенная к друзьям и врагам, ко всему миру, к потомкам; книга поразительной исповеди — «С того берега»; мемуарная эпопея «Былое и думы»; многочисленные открытые письма — «Письма из Франции и Италии», «Письмо русского к Маццини», «Письма к будущему другу», «Письма к противнику», «Письма к путешественнику», «Письмо о свободе воли», «К старому товарищу».

До — молодая страстная вера в человечество, в его разум, в его прогресс, в неизбежное, близкое уже осуществление «рая на земле», социалистического идеала, социальной гармонии...

После — глубокий скепсис, обращенный на прежние надежды, на будущее Европы и на будущее вообще, на всякого рода социальные теории и прожекты и даже — временами — на собственную новую веру в возможность для России избежать капитализма, в социалистическую природу крестьянской общины...

До — убежденное проповедование идеи всеспасительности просвещения, знания, философии — «религия науки», как впоследствии назовет этот культ теории сам Герцен...

После: «Не ищи решений в этой книге — их нет в ней, их вообще нет у современного человека» (9, VI, стр. 7).

Так писал Герцен в посвящении «Сыну моему Александру», предпосланном русскому изданию «С того берега» (1855). Так он

писал, а сам неутомимо, настойчиво искал эти решения: в книгах и в жизни, в Европе и в России, обращаясь мыслью в прошлое и стараясь заглянуть в завтра.

Но как же можно предсказать будущее, если история, как утверждалось в том же произведении «С того берега», никуда не идет, не имеет цели: «Если б человечество шло прямо к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы»... «Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим» (9, VI, стр. 36, 104).

А вскоре — будто и не было этого отречения от веры в «рай земной» — Герцен торжественно провозглашает неизбежность социалистического будущего как «необходимого последствия» истории: «Пока существуют посылки, — а они так глубоко вросли в современную жизнь или выросли из такой глубины ее, что их с корнем вырвать нельзя, — социализм будет ставиться их живым силлогизмом...» (9, XIV, стр. 57). Преследование идей социализма безумно: «Как будто какое-нибудь развитие на череду, какое-нибудь логическое последствие ряда осуществившихся посылок можно остановить кулаком и бранью, не убивая организма или не делая из него уroda» (9, XVIII, стр. 359).

Громадным препятствием социализму, раковой опухолью современного ему западного мира Герцен считал дух мещанства. «Мещанство — идеал, к которому стремится, подымается Европа со всех точек дна... Работник всех стран — *будущий* мещанин... Может, какой-нибудь кризис и спасет... Но откуда он придет, как, и вынесет ли его старое тело или нет? Этого я не знаю...» (9, XVI, стр. 137, 138, 148), — печально вещал Герцен.

А всего лишь через несколько лет, незадолго перед смертью, он же, но как будто другой человек, убежденно писал о том, что настоящая борьба мира доходов и мира труда не за горами и что история свершит этот свой акт в Париже...

Противоречия? Непоследовательность?

Конечно.

Но в этом-то, наверное, и состоит одна из характернейших черт герценовского мышления: оно все, сплошь, соткано из противоречий.

Противоречия эти имеют двойственную природу.

С одной стороны, они объясняются тем, что Герцен как мыслитель никогда не стоял на месте, что его идейное творчество постоянно носило поисковый характер. Резкий противник всякого рода доктринерства, духовной окостенелости, Герцен не строил законченных систем. «Искать в Герцене систему, стараться создать герценизм — было бы нелепо», — справедливо говорил А. В. Луначарский (29, стр. 259).

Еще с юности русский мыслитель был убежден в том, что «догматизм в науке не прогрессивен; совсем напротив, он заставляет живое мышление осесть каменной корой около своих начал» (9, III, стр. 198). Это убеждение он пронес через всю жизнь.

Отсюда — самокритичный характер мысли Герцена, отсутствие у него жестких формулировок, законченных выводов, вероятность многих тезисов, диалогическая форма важнейших произведений.

Отсюда — и постоянное обращение его к трудам самых разных мыслителей, прошлых и настоящих, непрерывная учеба у них, их критическое переосмысливание не с целью подыскать дополнительные аргументы для какой-то своей доктрины, а с целью выявления и развития содержащихся в их учениях рациональных начал.

Отсюда — и всегдашняя полемичность стиля, пристрастие к острым дискуссиям — кто бы ни был идейный противник: молодой, пребывающий «вечно в экстреме» (9, II, стр. 291) Белинский или опытный бретер диалектики Хомяков, историк Грановский или мистик Печерин, славянофил Самарин или анархист Бакунин, юношески горячий Прудон или старец Оуэн...

Но отсюда же — и развитие, эволюция собственных взглядов, разочарование в некоторых ранее защищаемых идеях, отказ от них, выдвижение новых.

Сам Герцен не раз писал об изменении своих воззрений, об отбрасывании прежних,

оказавшихся несостоятельными, взглядов, об ошибках в тех или иных вопросах.

В марте 1843 г. он записывает в дневнике: «Кажется, живешь себе так, ничего важного не делаешь, *semper idem* * ежедневности, а как только пройдет порядочное количество дней, недель, месяцев — видишь огромную разницу воззрения. Доселе я тридцать лет не останавливался. Рост продолжается, да, вероятно, и не остановится» (9, II, стр. 269).

Раздумывая в «Былом и думах» над крушением своих иллюзий в «педагогическом» 1848 г., Герцен указывает на имевшее тогда место противоречие — между призывом к трезвому восприятию жизни и элементами утопизма: «Теоретически освобожденный, я не то что хранил разные непоследовательные верования, а они сами остались; романтизм революции я пережил; мистическое верование в прогресс, в человечество оставалось дольше других теологических догматов; а когда я и их пережил, у меня еще оставалась религия личностей, вера в двух, трех, уверенность в себя, в волю человеческую. Тут были, разумеется, противуречия...» (9, X, стр. 171—172).

В письме к старшей дочери Тате от 21 апреля 1867 г. Герцен пишет по поводу своих философских работ 40-х годов — «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы»: «Разумеется, я во многом тогда ошибался» (9, XXIX, стр. 84).

* Всегда то же (лат.).

При таком характере социально-философского творчества мыслителя не составит большого труда увидеть, что в разные периоды на одни и те же вопросы он давал различные, а иногда очень существенно различные ответы. И ничего исключительного это явление само по себе не представляет. Что же касается конкретно Герцена, то именно эволюция, развитие, изменение его идей является, пожалуй, самым поучительным и интересным в его творчестве.

Куда более примечательно, можно даже сказать удивительно, иное: в одно и то же время об одном и том же предмете Герцен высказывает подчас суждения весьма разные, а то и противоположные.

Эта особенность герценовского идейного творчества, которую условно можно определить как *антиномичность*, и по сей день не дает покоя многим его пристальным читателям и внимательным исследователям. Сухой, метафизический рассудок в недоумении останавливается перед фактами, когда мыслитель на смежных страницах высказывает мнения, по видимости исключающие друг друга. Эта внутренняя, глубинная противоречивость, антиномичность мысли Герцена иногда объяснялась и объясняется сейчас еще некоторыми авторами его крайней непоследовательностью, неумением мыслить логично, представляется ими как выражение идейных «тупиков», из которых Герцен не сумел выбраться (см. 48).

При этом упускают из виду, что Герцен, как правило, сам намеренно противопостав-

ляет, сталкивает лбами противоположные идеи и тезисы, что он сознает этот свой собственный «грех» и при этом совершенно не боится быть противоречивым. Наоборот: «...Истину как единство односторонностей, как снятие противоречия не любят умы, хвастающиеся ясностью, — пишет Герцен. — Конечно, односторонность проще: чем беднейшую сторону предмета мы возьмем, тем она очевиднее, яснее и вместе с тем ненужнее и бесполезнее; что может быть очевиднее формулы $A=A$, и что может быть пошлее?» (9, III, стр. 160). Восприняв от Гегеля глубокое понимание диалектического характера познания, Герцен с ясным пониманием отказывался от упрощений в трактовке сложного хода жизни, смело шел на обнажение противоречий в окружающем мире.

Вчитываясь в текст его произведений, присматриваясь к его терминологии, мы без особого труда обнаружим: в сочинениях и письмах разных лет писатель широко пользуется словосочетанием «круговая порука».

Вот, например, в статье «Несколько замечаний об историческом развитии чести» Герцен призывает к установлению «круговой поруки» дуэли с «другими явлениями», с тем чтобы посредством уяснения «исторического основания факта, отвергаемого нами», прийти «к раскрытию неразумности фактов», неизбежно нами же признаваемых (9, II, стр. 153).

Вот во втором из «Писем из Франции и Италии» Герцен сетует: «Все понятия пере-

путались, сплелись, зацепили друг друга, связались круговой порукой без всякого уважения к полицейским и схоластическим разделением, к пограничным правилам школьно-таможенного устройства» (9, V, стр. 28). В четвертом письме этого цикла он говорит об одном «печальном недоразумении», состоящем в том, что «не поняли круговой поруки, взаимной необходимости обеих сторон жизни» — «поэтических интересов» и «экономических вопросов» (9, V, стр. 60). «Гизо понял круговую поруку буржуазии с правительством, он понял, что она гораздо больше боится народа, нежели власти» (9, V, стр. 140), — утверждает Герцен в девятом письме.

В книге «С того берега» понятие «круговая порука» также играет важную роль: «Пора перевязать всех врагов развития и свободы одной веревкой так, как они перевязывают колодников, и провести их по улицам, чтоб все видели круговую поруку — французского кодекса и русского свода, Каваньяка и Радецкого, — это будет великое поучение» (9, VI, стр. 85). В другом месте Герцен замечает, что наследственный элемент «составляет круговую поруку последнего поколения с рядом предшествующих» (9, VI, стр. 120).

В «Былом и думах» Герцен пишет о том, что «все истинно социальное» «неволью ведет к круговой поруке народов... Отчуждаясь, обособляясь, одни остаются при диком общинном быте, другие — при отвлеченной мысли коммунизма, которая, как христианская

душа, носится над разлагающимся телом» (9, IX, стр. 150). И вновь напоминает здесь писатель о необходимости «обличить круговую поруку демократов и власти» (9, X, стр. 192). В вошедшем в мемуары очерке «Роберт Оуэн» Герцен возводит уже это понятие на уровень философского обобщения: «круговая порука», оказывается, «связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями» (9, XI, стр. 249).

Число подобных выписок нетрудно умножить. Но уже и из только что приведенных видно: понятие «круговая порука» служит Герцену для обозначения взаимной необходимости, взаимообусловленности явлений. Обозначая им отношения действительности, Герцен стремился к выявлению, обнаружению не решенных еще противоречий живой жизни и отражающей ее мысли. Говоря еще более философски, «круговая порука» у Герцена — это синоним единства противоположностей, их совпадения и взаимопроникновения. Мысль писателя постоянно направлена на постижение этого всеобщего, диалектического закона во всем многообразии его конкретных форм, прежде всего в социально-историческом процессе.

Однако была в этой формуле — «круговая порука» — и в выражаемом ею методологическом подходе Герцена и своя слабая сторона: на выявлении и констатации противоположностей, их единства и взаимопроникновения, на обнаружении внутренних противоречий событий и фактов действительного

мира и разного рода теорий, на проповедовании необходимости искать «диагональное» решение Герцен зачастую и останавливался. Это, естественно, порождало и порождает большие трудности при определении его собственного позитивного решения рассматриваемых проблем. Но в том-то и состоит, пожалуй, своеобразие заключающейся здесь герценовской позиции, что на это положительное решение он часто и не претендовал, искренне признаваясь, что не имеет для этого необходимых данных, а иногда — что это решение невозможно.

Многое тут и в самом деле зависело от того, что сама жизнь не представляла еще фактов, необходимых для научного решения поднимавшихся проблем: результаты происходящего скрывались еще в тумане далекого будущего.

Но в определенной мере эта относительно слабая конструктивность, подчеркнутая критичность герценовской мысли, ее, что ли, отрицательно-диалектический характер объяснялись и тем, что какой-то изъян имелся, очевидно, и в самой методологии мыслителя.

Здесь-то и обнаруживается тема, представляющая нам самой важной при изучении и освещении философии Герцена: характеристика существа его метода, определение своеобразия его диалектики, его гносеологии.

Свое наиболее полное воплощение процесс глубокого проникновения Герцена в существо диалектики нашел в цикле его философских статей 40-х годов, объединенных назва-

нием «Письма об изучении природы». Именно это произведение наиболее ясно запечатлело попытку Герцена материалистически истолковать гегелевскую логику. И именно здесь же можно наглядно обнаружить и внутренние изъяны в общетеоретических представлениях русского мыслителя, слабые стороны и ограниченность его философской методологии. Поэтому «Письмам об изучении природы» и посвящена главным образом эта книга.

НА ПУТИ К «ПИСЬМАМ ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРИРОДЫ»

1. «МЕТОДА ВАЖНЕЕ ВСЯКОЙ СУММЫ ПОЗНАНИЙ»

«Письма об изучении природы» были созданы в середине сороковых годов. Герцен находился в эту пору в расцвете сил. Позади был сложный период драматического вступления в жизнь, тюрьма, две ссылки и уже более чем десятилетний опыт литературного творчества, отмеченный печатью юношеского романтизма и противоречивых идейных исканий.

Известная нам начальная веха писательской деятельности Герцена — написанная еще в университетские годы статья «О месте человека в природе» (1832). Спустя примерно полгода Герцен представил в качестве кандидатского сочинения довольно обширную работу «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). Уже эти произведения свидетельствуют о большом интересе Герцена к проблемам философии, уже их отличает диалектическая постановка некоторых важнейших вопросов науки. «...Главное — методу я там приобрел, а метода важнее всякой суммы познаний» (9, XXI, стр. 12),—

писал Герцен весной 1833 г., оценивая роль университета в своем развитии. Примечательно, что в обеих названных нами статьях рассуждения о правильном научном методе занимают весьма существенное место.

В статье «О месте человека в природе», исходя из той аксиомы, что «важность метода не подлежит сомнению» (9, I, стр. 20), Герцен развивал следующую мысль: подлинно научный метод должен представлять собой единство чувственного и рационального, анализа и синтеза, опыта и умозрения. «Обыкновенно говорят, что [есть] два способа познания: аналитический и синтетический. В этом и спорить нельзя, что анализ и синтез не все равно и что то и другое суть способы познания; но нам кажется несправедливо принять их за отдельные способы познания, это поведет к ужаснейшим ошибкам. Ни синтез, ни анализ не могут довести до истины, ибо они суть две части, два момента одного полного познания» (9, I, стр. 21—22).

Сближая аналитический метод с эмпиризмом и даже с материалистическим сенсуализмом, Герцен писал далее, что «сенсуализм принес огромную пользу, он приготовил несметное множество материалов, из них люди гениальные создадут полное воспроизведение природы в уме человеческом; скажем более: естествоиспытателю некоторым образом необходимо быть сенсуалистом, ибо что идеалисты ни говорят, но нельзя познаваемое узнать без посредства чувств; ощущения чув-

ственные служат началом познания, они как бы дают первый толчок деятельности познающей способности. Но, употребляя опытную методу,—развивал свою мысль Герцен,—не должно на ней останавливаться, надобно дать место, и притом место большое, умозрению; факты чрезвычайно важны, но одни голые факты еще мало представляют разуму» (9, I, стр. 23). К пониманию этого, по мнению Герцена, ближе всех подошел Бэкон. «Зная недостаточность одних фактов, которые никогда не могут составить полного знания», он «предложил методу рациональную, «которая, соединяясь браком с опытной, дает превосходное познание». Он вполне чувствовал важность умозрения в естественных науках» (9, I, стр. 20). Однако впоследствии наука не пошла по пути, провозглашенному Бэконом. С одной стороны, естествоиспытатели «почили на совершенстве частных исследований», с другой — идеалисты, апологетизирующие умозрение, часто «всю природу подталкивают под блестящую ипотезу и лучше уродуют ее, нежели мысль свою.

«Что же делать?» — скажете вы. Последовать правилу Бакона и соединить методу рациональную с эмпирической. А для того, чтоб соединение было полно, необходимо слитие воедино (а не смесь!)» (9, I, стр. 24).

Эти же мысли, иногда с буквальной точностью, Герцен развивал во введении к кандидатской диссертации. Он писал здесь: «Способы мышления с того времени, как начал человек обращать внимание на себя и на

природу, раздвоились: это равно подтверждается рассматриванием человека а ргіогі и опытностью веков до наших дней. Или человек, полагая, что в природе существуют токмо немногие начала, от которых, как от причины, зависит весь мир явлений, стремится со всем жаром высокой мысли постигнуть природу в идее; но недостаток фактов мешает успеху и, часто попадая по сему пути на мысли изящные, еще чаще тонут в ипотезах, в узкую форму коих втесняют всю природу. Или, видя недостаточность сих теорій, человек занимается одними явлениями, одною природою внешнею, собирает факты и, подавленный множеством их, теряется, создает на каждый отдельную теорию и не достигает до общих многообъемлющих начал... Важность методы не подлежит сомнению... Перебирая летописи наук, видим пользу, приносимую обоими воззрениями; но каждое особенно принять нельзя, ибо они односторонни; равно нельзя некоторое отвергнуть. Что же делать? Бакон Веруламский и нынешние эклектики советуют соединить методу рациональную с эмпирическою. Но нам кажется, что напрасно принимают эмпирию и идеализм за различные методы: это крайности одной методы, не существующие в отдельности друг от друга. Ни одна метода не начиналась с идеи, ни одна не оканчивалась фактами. Это части одного полного познания; итак, не токмо их должно совокупить, но и не должно разделять» (9, I, стр. 36—37).

Объясняя этот рано пробудившийся ин-

терес Герцена к проблемам научной методологии, некоторые авторы писали о влиянии на молодого русского мыслителя философии шеллингианства; другие предпочитали указывать на симпатии Герцена к трудам французского философа эклектической школы — В. Кузена. Факты свидетельствуют о том, что в начале 30-х годов Герцен действительно знаком и с сочинениями Кузена (в герценовской диссертации имеется ссылка на его «Введение в историю философии» и «Философские фрагменты») (см. 9, I, стр. 37), и с философией Шеллинга и его последователей. Однако простая констатация данных фактов еще мало о чем говорит. Более существенным является вопрос о том, чем был стимулирован этот сильный интерес молодого Герцена к проблемам философской методологии. Отдавая должное роли естественнонаучных сочинений и воздействию на Герцена университетских лекций и печатавшихся в «Атенее» сочинений физика М. Г. Павлова, мы, однако, думаем, что было бы неправильным видеть в этом полную истину.

Натура «по превосходству социабельная», как характеризовал себя сам мыслитель (9, II, стр. 213), он и в юности имел своим девизом: «История и политические науки в первом плане. Естественные науки во втором» (9, XXI, стр. 17). Возможно, и в самом начале творчества Герцен обратился к философским, методологическим проблемам под определяющим воздействием своих социальных устремлений: вопросы общетеоретические волновали

его обычно в связи с наиболее занимавшими его общественно-политическими сюжетами.

Решающим обстоятельством для развития мировоззрения Герцена начала 30-х годов было его знакомство с учением сен-симонизма. «Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном» (9, VIII, стр. 162), — писал он впоследствии в «Былом и думах». В учении великого французского социалиста и его школы Герцен (как и Огарев) нашел подтверждение своим — пока еще не очень зрелым — мыслям об односторонности французской революции XVIII в.: вопреки обещаниям ее вдохновителей и вождей, она так и не привела людей к подлинному равенству и счастью. Герцен воспринял сен-симонизм как социальную доктрину, провозгласившую идеал истинно человеческого общества и обличившую узость буржуазного политического либерализма. «Ты прав, — писал Герцен Огареву в июле 1833 г., — *saint-simonisme* имеет право нас занять. Мы чувствуем (я тебе писал это года два назад и писал *оригинально*), что мир ждет обновления, что революция 89 года ломала — и только, но надобно создать новое, *палингенезическое* время, надобно другие основания положить обществам Европы; более права, более нравственности, более просвещения. Вот опыт — это *s[aint]-si[monisme]*» (9, XXI, стр. 20).

Правда, что касается конкретного представления Герцена о будущем обществе, то оно было еще весьма смутным и неопреде-

ленным; его социализм 30-х годов, поскольку он раскрывался положительно, был насыщен во многом религиозными началами. Тем не менее значение обращения Герцена к сенсимионизму в начале 30-х годов нельзя недооценивать: первый шаг в развитии социалистической мысли в России был сделан; начиная с этого времени последовательный демократизм в России почти обязательно выступал как учение антибуржуазное, принимал форму утопического социализма.

Еще существеннее для нас философское значение этого шага Герцена. Беря из сенсимионизма представление о социалистическом характере будущего общественного устройства, Герцен вместе с тем не оставил без внимания и другие стороны учения, в частности содержащуюся в нем идею общественной закономерности, исторического детерминизма.

Стремясь сделать из размышлений о судьбе человечества — политики, истории — действительную, строгую науку, Сен-Симон склонялся к мнению, что общество подвержено действию такого же рода закономерностей, что и природа, и поэтому наука о нем должна быть основана на наблюдениях, взятых из естествознания. Сближая открытый при рассмотрении общественных явлений принцип историзма со все более прочно утверждавшейся в естествознании идеей эволюции, Сен-Симон доказывал, что как в естественной, так и в человеческой истории, подчиняющейся объективным закономерностям, существует прогресс. «Способность совершен-

ствовать присуща вообще всем животным», а «природа человека ничем не отличается от природы других животных», отсюда Сен-Симон выводил заключение о том, что человечество только еще идет — и вполне закономерно — к своему подлинному бытию. Это бытие есть результат всей предшествующей истории.

Влиянием именно этих идей объясняется в первую очередь глубокий интерес, проявленный Герценом уже в самом начале 30-х годов к проблемам философии истории. Резюмируя свое отношение к сен-симонизму, Герцен, очевидно, вполне искренне заявил в 1834 г. следственной комиссии: «Теория Сен-Симона... мне нравилась в некоторых частях, особенно в историческом смысле. Я видел в нем * дальнейшее развитие учения о совершенствовании рода человеческого...» (9, XXI, стр. 422).

Суждения об объективности, непреложности общественного развития характерны для работ Герцена 30-х годов. Очень сильно звучит эта идея во фрагменте, относящемся к 1833 г.: «Развитие человечества, как и одного человека, подвержено некоторым законам, положительным, непреложным, необходимым. Произволу места нет, и сколь [ни] несгнетаема и [ни] свободна воля индивидуального человека, она теряется в общем направлении океана всего человечества» (9, I, стр. 26).

* Так в тексте.

Подчеркивание исторического детерминизма в раннем творчестве Герцена представляло собой определенную теоретическую реакцию на практически-политический волюнтаризм декабристов, проявившийся в их героическом выступлении 1825 г. Обращение русской освободительной мысли к этим идеям (а теоретические искания Герцена в этом отношении были созвучны философско-историческим размышлениям А. С. Пушкина, П. Я. Чаадаева, В. Ф. Одоевского, В. Г. Белинского, М. А. Бакунина и некоторых других мыслителей этого времени) явилось важным моментом преодоления того кризиса, в котором русское Просвещение находилось после поражения восстания декабристов и польской революции 1830 г. Начиная именно с 30-х годов идея общественной закономерности становится прочным достоянием русской освободительной мысли, важнейшим элементом ее теоретического базиса.

Однако вот что важно: принимая концепцию объективной детерминированности истории, Герцен в то же время, даже и в период наибольшего увлечения идеей божественного провидения (1834—1838), не переходит полностью на фаталистическую позицию. Важнейшая проблема, над которой он бьется уже в эти годы, — сочетание объективного и субъективного в истории, закона и воли, стихийности и сознательности. Идеализм в истолковании общества давал возможность определенного (хотя, в конечном итоге, и мнимого) решения вопроса: духовное, идея

воплощается первоначально в отдельной, выдающейся личности, которая и выступает ударной силой прогресса, орудием абсолютной воли. И как у Сен-Симона при всем его детерминизме, гениальные люди выступали факелами, озаряющими путь человечеству (см. 38, I, стр. 107, 111, 117), так и у Герцена выделяется категория людей — фаросов, служащих маяками обществу (см. 9, I, стр. 134—135). С этих позиций осмысливается им роль Христа, Лютера, Наполеона, а в русской истории — Петра I. В статье «Двадцать осьмое января» (1833) Герцен уже в эпиграфе помещает фразу из Кузена: «И революция воплотилась в человеке». В самой же статье говорится, что время от времени в обществе «внезапно появляется великий, мощный», который «как будто смеется над историком и его законами и силою воли и рушит и созидает. Хотя воля человеческая не закована в законы математические, однакож мудрено допустить здесь произвол, замечая гармоническое развитие человечества, в котором всякая индивидуальная воля, кажется, поглощается общим движением... Между тем вот Петр; силою своего гения, вопреки народу, он выдвинул отсталую часть Европы, и она, быстро развиваясь, устремилась за старшими братьями» (9, I, стр. 29—30).

И как Сен-Симон и его последователи писали о диалектичности социального процесса, так и Герцен не раз высказывал мысль о противоречивом характере, «двойстве» всего

сущего. Набрасывая в письмах к Огареву 1833 г. очерк мировой истории (кстати, в большом соответствии с сен-симонистской концепцией), Герцен, исходя из идеи противоречивости общественного развития, указывал как на плюсы, так и на минусы католицизма, затем протестантизма, а потом и революции (см. 9, XXI, стр. 23, 26). Чуть ранее, в статье «О месте человека в природе», характеризуя взаимосвязь между добром и злом в истории, Герцен писал: «Такова судьба... всех начинаний человеческих. Первая мысль чиста, высока, но последователи, но время, вытягивающие из начала до последней жилы и часто сбивающиеся с пути начального, доходят до несообразностей. Горняя философия Платона произвела мистицизм александрийский; Бакон, хотевший создать все науки,— Вольтера, все низвергающего; Национальное собрание 89 года — темный кровавый терроризм 93-го; Бонапарт—Наполеона. Но лучше ли бы было, ежели б человек держался всегда середины?» (9, I, стр. 21). В «Двадцать осьмом января» Герцен вновь развивал идею противоречивости развития: «Доселе развитие Европы была непрерывная борьба варваров с Римом, пап с императорами, победителей с побежденными, феодалов с народом, царей с феодалами, с коммунами, с народами, наконец собственников с неимущими. Но человечество и должно находиться в борьбе, доколе оно не разовьется, не будет жить полною жизнью, не взойдет в фазу человеческую, в фазу

гармонии, или должно почитать в самом себе, как мистический Восток» (9, I, стр. 31).

Рассуждения такого рода неслучайны у Герцена: под ними — прочная методологическая основа. набросок Герцена «Развитие человечества...» (1833) содержит мысль о «естественном законе противоположения» (9, I, стр. 26), по которому развивается человечество. В другом месте Герцен писал, что «соединение противоположностей кажется тяжкою, а между тем это один из главнейших законов природы» (9, I, стр. 17).

Роднящая Герцена с сен-симонизмом идея «соединения крайностей», «соединения двух начал», «противуположных стихий», «противуположностей» (9, I, стр. 24—25) истолковывается им и в непосредственно философском плане. По мнению Сен-Симона и его учеников, материальные и духовные начала в человеке должны находиться не в антагонизме, как учила традиционная религия, а в единстве, в гармонии (в этом, в частности, заключался смысл известной сен-симонистской формулы «реабилитации плоти»). Французские ученики Сен-Симона прямо указывали на нелепость приемов тех «метафизиков и физиологов, которые анализируют дух и расчленяют материю, не заботясь о связи, соединяющей их, или, вернее, о жизни, лишь проявлениями которой служат тот и другая» (22, стр. 123). Очевидно, что не без влияния со стороны этих идей — хотя и в иной терминологии — Герцен и определял человека как «эклектизм духовного с телесным» (9, I,

стр. 17), как органическое единство божественного и материального, бесконечного и конечного. Придерживаясь характерной для сен-симонистов концепции единства человеческой личности, Герцен подобно им выступал против «грубых материалистов», которые, по его мнению, не имеют никакого права «разбирать в человеке одну вещественную сторону, когда она природою так тесно соединена с невещественною» (9, I, стр. 21).

После всего вышесказанного вряд ли покажется странным, что чтение сен-симонистской литературы могло стимулировать серьезный интерес юного Герцена к философским проблемам методологии. Вдохновенно ратуя за сочетание метода опытного, апостериорного с методом априорным, Сен-Симон выделял из всех мыслителей человечества только двух, которые, по его мнению, применяли и отстаивали именно такой универсальный метод,— Сократа и Бэкона (вспомним, что и Герцен считал образцовой именно бэконовскую постановку вопроса о методе). Французские сен-симонисты 20—30-х годов ставили вопрос об универсальном методе познания еще более резко и четко. Наука, утверждали они, не может существовать без гипотез, без концепций, не может сводиться к простому перечню фактов. Любое установление связи фактов уже требует мышления, отхода от одностороннего эмпиризма: рассуждение невозможно без воображения. Для рассмотрения фактов всегда нужна путеводная нить. Пытаясь понять смысл исторического разви-

тия человечества, сделать историю наукой, сен-симонисты утверждали: «Какая нам польза от этих (исторических.— А. В.) фактов, если мы не умеем связать их общей концепцией, которая, охватывая их все, указывала бы нам надлежащее место каждого факта в ряду, изображающем развитие человеческого рода?» (22, стр. 203). Думается, что именно отсюда, из сен-симонистских книг, черпал Герцен идеи, укреплявшие его в мысли о необходимости нового научного метода, лишённого крайностей эмпиризма и рационализма.

Сам Герцен рассматривал «примирение» эмпирии и рационализма лишь как один из моментов общего «стремления соединить противоположности». «Мысль сия не оригинальна, она принадлежит к ряду идей, развивающихся с начала XIX столетия... Назовите, что это эклектизм, отдайте его Кузеню... это нам все равно. Мысль эта, повторяем, принадлежит юным идеям, столь исполненным надежд, и всякий должен почтись весьма счастливым себя, ежели послужит хотя самым слабым отголоском их» (9, I, стр. 24—25).

Таким образом, уже в начале 30-х годов, ещё совершенно ничего не зная о Гегеле, Герцен в самых различных аспектах осмысливает идею единства противоположностей — материи и духа, закона и воли, опыта и умерения. Эта доминанта его творчества тех лет обуславливает и поддерживает его интерес и к эклектической философии Кузена, и к сочинениям историков эпохи Реставрации, и к

философии абсолютного тождества Шеллинга*.

С другой стороны, усвоенные Герценом в юности, главным образом из сен-симонизма, философские идеи явились важнейшим компонентом той мыслительной почвы, на которую через несколько лет так легко могли лечь зерна гегелевской диалектики.

2. «УЧУСЬ ИСТОРИИ, БУДУ ИЗУЧАТЬ ГЕГЕЛЯ»

С философией Гегеля Герцен впервые познакомился в 1839 г. во время пребывания во владимирской ссылке.

Любопытен контекст, в который вписывается первый серьезный интерес Герцена к немецкому мыслителю: философия последнего явилась своего рода катализатором в процессе изживания Герценом религиозных иллюзий.

Характерной чертой идейного развития Герцена 1833—1839 гг. было стремление вслед за некоторыми сен-симонистами, но под определяющим влиянием условий русской

* 1 августа 1833 г. Герцен пишет Огареву: «Шеллинг поэт высокий, он понял требование века и создал не бездушный эклектизм, но живую философию, основанную на одном начале, из коего она стройно разворачивается. Фихте и Спиноза — вот крайности, соединенные Шеллингом. Но нашему брату надлежит идти далее, модифицировать его учение, отбрасывать *ipse dixit* [сам учитель сказал (лат.)] и принимать не более его методы» (9, XXI, стр. 21).

жизни рассматривать социализм как новую религию человечества. Восторгаясь величием божьим, без конца рассуждая о провидении, о бессмертии души, Герцен по существу стоит в это время на позициях христианского социализма. Впоследствии он вспоминал о годах первой ссылки (1835—1839), что тогда он «был под влиянием идей мистически-социальных, взятых из евангелия и Жан-Жака *», на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру» (9, VIII, стр. 288). Но на рубеже 30—40-х годов религиозные настроения Герцена под влиянием целого ряда причин начинают постепенно испаряться. Убеждаясь в собственной «шаткости» в вере, Герцен осознает недоказуемость основных догматов религии рациональным способом, несогласуемость их с наукой.

Герцен всегда ощущал, что вера в божественное провидение явным образом сковывает человеческую волю, свободу деятельности. Еще в 1835 г. он пишет своей будущей жене — Н. А. Захарьиной: «Есть ужасная вещь — *предопределение...*» (9, XXI, стр. 61). В начале 1836 г. он сообщает ей же: «Я стал спокойнее смотреть на будущее, я подавляю в себе эту судорожную потребность деятельности, которая, происходя из начал высоких, была худо направлена. Человек не должен забегать провидению, не должен натягивать себе поприще. Ежели он избранный, провидение не потеряет его...» (9, XXI, стр. 70). Полагая,

* Имеется в виду Ж.-Ж. Руссо.

будто все дело в необходимости задавить собственное стремление к «славе», Герцен связывает непроходящую жажду деятельности с зараженностью своей души «эгоизмом», с влиянием мирских интересов, плоти. Однако, с другой стороны, бесчеловечность окружающей действительности порождает у него все бóльшие сомнения насчет премудрости бога. Это приводит к мысли о невозможности разумом понять законы и пути провидения. «Неужели провидение так непонятно управляет действиями нашими, жизнью, что иногда весь вид слепого случая» (9, XXI, стр. 133). Герцен упрекает себя в слабости веры, пытается подавить свои сомнения: «Человек понял высоким инстинктом, еще лучше — откровением, тот общий закон, по которому бог ведет человечество... Но частности этого закона — тайна его... Нет, я твердо верю в строгую последовательность и отчетливость провидения» (9, XXI, стр. 140). Но сомнения все не проходят, и, хотя Герцен еще довольно долго продолжает говорить о безусловной воле провидения, чем дальше, тем все больше разгорается у него желание действовать, стремление к «обширной деятельности», к тому, чтоб «отпечатать свою физиогномию на обстоятельствах» (9, XXI, стр. 196).

В мае 1838 г. Герцен с некоторым удивлением пишет своему приятелю Н. И. Астракову: «Но вот что для меня ново. Гармоническое, стройное бытие мое теперь разливает во мне какую-то новую силу, аминь минутам

убийственного desperatio*... ломанью тела душою. Имея залог от провидения, совершив все земное — является мысль крепкая о деятельности, скажу откровенно — я ее не ждал» (9, XXI, 377). Тут еще присутствует ссылка на провидение. Многое в жизни Герцен не может пока объяснить, не апеллируя к религии. Он готов было уже совсем освободиться от нее, склонясь к своеобразному пантеизму, но острейшие вопросы о добре и зле в мире тут же подстерегают его. 27 августа 1838 г. Герцен пишет Н. Астракову: «Бывали ли с тобою минуты, когда глубокое удивление природы приводит к пантеизму, когда вся эта природа кажется плотью бога, его телом. Эта мысль просвечивает часто у Гете... Но не всегда эта пантеистическая мысль представляется достаточной. Откуда зло физическое и моральное? Тут религия, тут мистицизм и вера, а с верою несообразен пантеизм. Смерть хочется поговорить обо всем этом...» (9, XXI, стр. 389).

Постепенно Герцену начинает казаться, что выход найден. Ему представляется, будто мучающую его загадку разрешает немецкая философия. В ноябре 1838 г. он пишет: «Нынешняя немецкая философия (Гегель) очень утешительна, это слитие мысли и откровения, воззрения идеализма и воззрения теологического» (9, XXI, стр. 394). Герцен все больше отходит от прежнего религиозного мистицизма, но сомнения еще не сняты;

* Отчаяния (лат.).

продолжая верить в личное бессмертие, он понимает, однако, что доказать идею бессмертия души рациональным образом невозможно, остается одно — верить (см. 9, XXI, стр. 400). Но к концу 1839 г. он почти свободен уже и от этой веры: в земной жизни он склонен видеть не «предисловие к будущей небесной», а цель самой себя (см. 9, XXII, стр. 50).

В этот-то именно период и происходит знакомство с философией Гегеля. По собственному признанию Герцена, ее изучение во многом способствовало окончательному отбрасыванию им религиозного мистицизма и переходу на позиции атеизма.

Ничего необычного, удивительного в этом нет. Антихристианская направленность философии Гегеля, особенно в ранних его произведениях, совершенно очевидна. Его концепция религии, в общем значительно отличающаяся от церковной ортодоксии, включала в себя моменты критики религиозных суеверий, развитые впоследствии левыми гегельянами. Своим рационализмом, панлогизмом, своим отождествлением абсолютной идеи с богом Гегель подрывал центральную идею религии — мистическую веру, вносил сомнение в вопрос о бессмертии души.

Герцена же философия Гегеля прежде всего своим рационализмом и привлекала.

Правда, такое восприятие Гегеля было, возможно, опосредовано предшествовавшим или сопутствовавшим ему знакомством Герцена с гегельянской литературой того времени,

в особенности левого направления. Быть может, уже в 1838 г. Герцен знакомится с некоторыми номерами младогегельянского журнала «Hallische Jahrbücher», в котором печатались А. Руге, молодой Л. Фейербах и др. «Руге проповедовал с 1838 г. философский атеизм...» — заметил как-то Герцен (9, X, стр. 154). Думается, он знал это еще с юности...

Как бы то ни было, Гегель постепенно захватывает Герцена. 14 февраля 1839 г., знакомый с его философией еще только по «отрывкам», Герцен дает о ней весьма одобрительный отзыв: «Главное, что меня восхитило, это его пантеизм... Это его триипостасный бог — как Идея, как Человечество, как Природа. Как возможность, как объект и как самопознание. Чего нельзя построить из такого начала?» Очень любопытно, за что именно хвалит Герцен Гегеля: «Гегель дал какую-то фактическую, несомненную непреложность миру идеальному и подчинил его строгим формулам, т. е. не подчинил, а раскрыл эти формулы его проявления и бытия...» (9, XXII, стр. 12).

Гегель помогает Герцену вновь, но уже на куда более рациональной, чем прежде, основе поставить вопрос о сущности лежащей перед ним действительности и о своем месте в ней. Здесь намечается возвращение Герцена к темам, занимавшим его в самом начале 30-х годов, и определенный поворот от общемировоззренческих вопросов к более частным, более прикладным, более насыщенным

реальной жизнью. 1—2 ноября 1839 г. Герцен пишет своим вятским друзьям — архитектору А. Витбергу и его жене: «Вы найдете во мне перемены, я больше развился, скажу с гордостью, я вырос духом с 1837 года. Я много занимался, много думал с тех пор, и все это оставило следы, развило новые стороны духа, характера» (9, XXII, стр. 49).

Для раскрытия содержания этих духовных перемен большой интерес представляет письмо Герцена от 14 ноября — 4 декабря 1839 г. к Огареву. Подводя в нем некоторые итоги истекших лет, Герцен пишет: «Ни я, ни ты, ни Сатин, ни Кетчер, ни Сазонов *... не достигли совершеннолетия, мы вечно юные, не достигли того гармонического развития, тех верований и убеждений, в которых бы мы могли основаться всю жизнь и которые бы осталось развивать, доказывать, проповедовать. Оттого-то все, что мы пишем (или почти все), неполно, неразвито, шатко, оттого и самые предначертания наши не сбываются,— как иначе может быть? Сколько раз, например, я и ты шатались между мистицизмом и философией, между артистическим, ученым, политическим, не знаю каким призванием». Говоря о своем теперешнем умонастроении, Герцен заявляет, что «реши-тельно идет» «вперед». «А ты часто стоишь с твоими теургически-философскими мечтами»,— упрекает он друга. К чему же призы-

* Друзья Герцена и Огарева с университетских времен.

вает Герцен? «...Пойдем в школьники опять, я учусь, учусь истории, буду изучать Гегеля, я многое еще хочу уяснить во взгляде моем и имею залогом, что это не останется без успеха... Кончились тюрьмою годы ученья, кончились с ссылкой годы искусства, пора наступить времени Науки в высшем смысле и действия практического» (9, XXII, стр. 53—54) — к таким выводам приводит Герцена его анализ собственной духовной феноменологии.

В начале 40-х годов Герцен предпринимает попытку развить своеобразную социально-политическую концепцию, в которой не просто проповедуется «Наука в высшем смысле и действие практическое», но социалистический идеал прямо обосновывается элементами философии Гегеля. Наиболее яркое выражение эта попытка получила в цикле из четырех статей, объединенных общим названием «Дилетантизм в науке» (1842—1843).

Периоду непосредственного создания «Дилетантизма» предшествовало первоначальное знакомство Герцена с сочинениями Гегеля в 1839—1840 гг. До этого времени Герцен строил свои представления о немецком философе, исходя лишь из тех сведений, которые ему удавалось почерпнуть в различных историко-философских статьях и курсах. В феврале 1839 г. Герцен писал Н. Кетчеру: «Гегеля я сам не читал...» — и просил его: «...Мне достань что[-нибудь] из гегелистов» (9, XXII, стр. 10, 11). Тогда же он сообщал

Н. Астракову, что в последнее время читал «очерки из Гегеля», и, сравнивая его с Шеллингом, добавлял: «Впрочем, Шеллинга я читал самого, а Гегеля в отрывках. Это большая разница» (9, XXII, стр. 12). В конце февраля Герцен вновь обращается с просьбой к Кетчеру прислать ему книги: «...Больше исторических и гегелевских. Меня Баршу* завлек, да не удовлетворил. Дайте нам Жегеля» (9, XXII, стр. 13). В середине марта 1839 г. Герцен, сообщая Кетчеру о своей беседе с пастором Зедергольмом («Он толкует о вреде Гегеля, но, кажется, плохо его знает...»), вновь просит прислать ему книг: «Гегель с С^{nie}». Одновременно он пишет, что ждет от московского книгопродавца Греффа, среди прочих книг, новое издание сочинений Гегеля — «Hegels Werke». «Вероятно, скоро получу» (9, XXII, стр. 14, 15). Очевидно, в ответ на аналогичную просьбу, обращенную на сей раз к Огареву, тот отвечал Герцену: «Гегель приедет через месяц, не прежде», и далее: «О Гегеле писал — через месяц получится»** (32, II, стр. 302, 304).

В письмах Огарева мы находим также косвенное свидетельство о том, что в конце 1839 г. Герцен, вероятно, уже познакомился с сочинениями Гегеля непосредственно, «из первых рук». В одном из писем этого времени

* Речь идет о присланной Герцену Кетчером книге французского историка Баршу «Histoire de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à Hégel». Paris, 1836.

** Вероятно, из Берлина.

Огарев укоряет Герцена: «...Ты нехорошо приступаешь к нему... и трактуешь о Гегеле свысока» (33, стр. 2—3).

Какие именно из работ Гегеля известны в это время Герцену, мы точно не знаем. Известен по крайней мере следующий факт: в письме из Берлина от 11 октября 1840 г. М. Бакунин сообщает Герцену, что посылает ему первую часть вновь изданной гегелевской «Энциклопедии философских наук» (20, стр. 97). «Продолжать изучать Гегеля и немцев» (9, XXII, стр. 99) — такие планы строит Герцен в феврале 1841 г.

Непосредственно перед написанием «Дилетантизма» (апрель 1842 — конец 1843 г.) Герцен внимательно штудировал гегелевскую «Феноменологию духа». Вероятно, именно после изучения этого произведения, в наибольшей степени выразившего радикальные тенденции философии Гегеля, Герцен наилучшим образом осознал внутреннюю революционность гегелевской диалектики. В феврале 1842 г. Герцен, сообщая А. А. Краевскому о своем восхищении «отрывком о Гегеле», помещенном (анонимно) в январском номере «Отечественных записок», просит его: «Кстати, скажите Бел[инскому], что я наконец дочитал, и хорошо, «Феноменологию», чтоб он ругал одних последователей... а великую тень не трогал бы... Г[егель] — Шекспир и Гомер вместе» (9, XXII, стр. 128).

Подводя итоги своим научным занятиям 1842 г., Герцен писал: «Сначала усердное чтение Гегеля, пониманье и воспроизвож-

денье живое его ученья, тогда же и первая статья о дилетантизме...» (9, II, стр. 254).

Статьи «Дилетантизма», безусловно несущие на себе отпечаток того вдохновения, которое породило у Герцена изучение «Феноменологии», свидетельствуют также о его знакомстве с другими гегелевскими сочинениями — «Историей философии», «Философией истории» и особенно «Философией права».

3. «В НАУКЕ ВЕСЬ НАШ МИР ИДЕЙ...»

Статьи цикла «Дилетантизм в науке» отличает «живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными» (9, IX, стр. 28), — качество, которое Герцен считал характерным для работ В. Г. Белинского, но которое, несомненно, было присуще и его собственным произведениям 40-х годов.

Пытаясь охарактеризовать основной смысл того движения Герцена к Гегелю, того своеобразного истолкования философии великого немецкого мыслителя, которое запечатлел «Дилетантизм», мы не можем пройти мимо факта «критической переработки» гегельянства, которую совершали многие радикальные социально-политические мыслители 30—40-х годов XIX в., не исключая молодых Маркса и Энгельса: хотя и в разных формах и своеобразными путями, они приходили к мысли о необходимости творческого осмысления и развития ряда идей, разработанных

в философии Гегеля, главным образом тех, которые раскрывают перспективу социального движения: идей закономерности, прогресса, веры в разум человечества и т. д. Это могло произойти потому, что сама философия Гегеля, венчавшая развитие немецкой классической философии, представляла собой концепцию, рационально объяснявшую смысл и значение Великой французской революции XVIII в. Гегельянство было философски-теоретической формой ее отражения и усвоения ее уроков. В этом заключалась одна из причин того, почему так естественно, так органично, так легко принципы гегелевской философии могли быть слиты, объединены с идеалами, выдвинутыми юной социалистической мыслью.

Что касается Герцена, то, полный энтузиазма в отношении ведущих принципов гегелевской философии, он, однако, очень скоро обнаружил ее политически консервативный характер и подверг критике стремление Гегеля быть «в ладу с существующим»: немецкий мыслитель «боялся идти до последнего следствия своих начал; у него не достало геройства последовательности...» (9, III, стр. 63, 62).

Вскоре Герцен начинает фиксировать уже не только политическую, но и методологическую ограниченность философии Гегеля.

Правда, понимание Герценом ее идеалистического характера пришло не сразу. Но, даже будучи не в состоянии понять примирение Гегеля с существующим как законо-

мерный итог всей его системы, как естественное следствие его панлогизма, Герцен своим положительным утверждением о своеобразии «примирения», осуществляемого наукой, начинает нащупывать ведущее противоречие гегелевской философии: «Наука... достигла примирения в своей сфере,— говорится в «Дилетантизме».— Она явилась тем вечным посредством, которое сознанием, мыслию снимает противоположности, примиряет их обличением их единства, примиряет их в себе и собою, сознанием себя правдой борющихся начал. Требование было бы безумно, если б вменили ей в обязанность совершить что-нибудь вне своей сферы. Сфера науки — всеобщее, мысль, разум как самопознающий дух» (9, III, стр. 65).

Постепенно Герцен начинает все лучше понимать, что гегелевский «разум» вещей, «дух» — не просто адекватное выражение закономерности развития действительности. Все яснее становится Герцену стремление Гегеля вывести многообразие бытия из логики. Герцен приходит к пониманию того, что действительные вопросы, «не так-то легко разрешимые», Гегель подчас разрешал «логическими штуками»; что метод, как он существует в гегелевской форме и применяется некоторыми русскими поклонниками Гегеля, в частности историком Т. Грановским, что этот гегелевский метод связан со «своего рода идеализмом», не может разрешить определенные противоречия предмета, «необходимо наталкивается на антиномии, которые

приходится разрешать поэзией, антропоморфизмом всеобщего etc.» (9, II, стр. 317—318).

Характерно, что идеализм, а точнее говоря, панлогизм Гегеля, его стремление подчинить сложное развитие всего сущего логике, ее законам, фиксируется Герценом прежде всего в области философии истории; это и понятно: ее проблемы волновали Герцена в наибольшей степени. К тому же в 40-х годах в русской исторической литературе и в самом деле обнаружилась манера формального использования метода Гегеля. Если у Грановского, как и у другого талантливого историка — Д. Крюкова, фактический материал «ломался по формуле» лишь иногда, в целом же использование ими гегелевских идей всеобщности развития и противоречия позволяло (первому — на материале истории средних веков, второму — в области античной истории) подходить к выявлению антагонизма классовых интересов в обществе, что объективно являлось движением к материалистическому пониманию истории, то в лекциях двух других историков — П. Редкина* и К. Кавелина — гегелевская диалектика превращалась лишь в средство внешнего упорядочения материала по принципу «триады». Втискивая материал живой жизни в формы гегелевской философии, эти ученые придавали

* П. Г. Редкин — профессор Московского университета, в 40-х годах — гегельянец правого толка. В 1841 г. выступил с большой статьей «Обозрение гегелевой логики» (см. 37).

своим трудам наукообразный вид, но зато и Гегеля они превращали в «костяного диалектика вроде Вольфа» (9, II, стр. 381). «Гегель никогда не называл диалектикой подведение «массы» случаев под один общий принцип» (2, стр. 168), хотя часто и подчинял исторический материал вымышленным схемам, принципу триадичности. Некоторые же русские поклонники Гегеля как раз только триады и разглядели у Гегеля. Б. Чичерин, посещавший в 40-х годах лекции Редкина, вспоминал впоследствии, что «построение всякого начала по трем ступеням развития составляло для него [П. Редкина] непрременную догму...» (45, стр. 37). Имея в виду себя и Кавелина, В. Спасович писал: «Оба мы проходили через школу Гегеля, оба мы приучились орудовать по трехчленному ритму гегелевской диалектики...» (40, стр. XII). Использование триад, увлечение «Гегелевым формализмом» (9, II, стр. 61) было характерно и для некоторых славянофилов — К. Аксакова и Ю. Самарина (см. 9, II, стр. 258, 311).

Герцену же этот «формализм» претил; в нем он видел проявление стремления Гегеля и некоторых его последователей насилловать действительность в угоду схеме. Еще в одном из писем 1839 г., восхищаясь «пантеизмом» Гегеля, тем, как блестяще раскрыл он формулы «проявления и бытия» «идеального мира», Герцен заметил: «...Но он мне не нравится в приложениях» (9, XXII, стр. 12). Через несколько лет, в период работы над «Дилетантизмом», 2 декабря 1843 г. в одном

из писем Герцен замечает: «...А я так с Гегелем начинаю ссориться за то, что он все натягивает идеализм... Меня бесит, когда он говорит «дух снисходит до многообразия бытия», «дух покидает чуждую среду мира природы» — это так же глупо, как сказать: «дети в коклюше любят сильно кашлять» (9, XXII, стр. 162). Четыре дня спустя, 6 декабря 1843 г., перечитав «введение в Гегелеву философию истории», Герцен записывает в дневнике: «Чем более мы зреем, тем заметнее решительный идеализм великого замыкателя христианства и Колумба для философии и человечественности...» (9, II, стр. 318—319). Этот «решительный идеализм» Герцен связывает с наличием в гегелевской философии истории абстрактных конструкций, посторонних самому историческому процессу. Фиксируя нарастание критического отношения к Гегелю («Чем более мы зреем, тем заметнее решительный идеализм»), Герцен определенно отмечает свое несогласие с выведением действительности из логического движения понятия.

Таким образом, солидаризируясь с тем мнением, что из гегелевских начал к идее о личном боге нет ходу (см. 9, II, стр. 250), смеясь над старанием Редкина «вывести личного бога и христианство путем чистого мышления» (9, II, стр. 352), Герцен замечает вместе с тем, что схематика, навязываемая Гегелем процессу развития действительности, подменяет исследование законов жизни «логической поэзией».

И все же критическое отношение к Гегелю не закрывало для Герцена сердцевину его философии, диалектики, выступавшей главной теоретической основой революционных и социалистических взглядов Герцена того времени.

Центральной идеей «Дилетантизма», методологически соединявшей социализм и философию в одну цельную концепцию, была идея противоречия, идея борьбы и единства противоположностей. Выступает она здесь не как абстрактный постулат, а в форме определенной философско-исторической теории, построенной с целью «уяснения современного» и «раскрытия смысла грядущего» (9, III, стр. 24). Вкратце она сводится к следующему.

Ступени восходящего общественного развития различаются формами отношения человека к миру, уровнем и характером развития духа. Первая стадия — древний греко-римский мир. Его «нравственная» основа — реалистическое отношение человека к природе. Однако, живя «заодно» с природой, человечество еще не уразумело могущества собственного духа, не поднялось до понимания великих неотъемлемых прав отдельной личности. Эта односторонность обусловила гибель античной цивилизации. На ее развалинах родилось учение, представлявшее разрешение прежних противоречий, — христианство. Но, неправильно понятое, оно было в дальнейшем извращено, стало нравственной основой феодальных порядков. Сущность

всех противоречий средневековья — понимание мышления и тела, духа и материи, человека и общества как находящихся в непреодолимом разрыве, дуализм, доходящий до отрицания всего естественного, до признания природы за ложь.

Основной смысл ведущего принципа нового мира, на пороге которого стоит человечество, — единство природы и духа, бытия и мышления. Посылки этому принципу воздвигали многие мыслители, но более всего его разработал Гегель. Он постиг, что в борьбе противоречивых начал и состоит подлинное примирение, разрешение противоречий, процесс жизни и развития. Его философия есть обоснование неизбежности торжества разума (см. 9, III, стр. 39).

Но ведь и главным тезисом социализма, согласно Герцену, также является общественная гармония, ликвидация противоположностей, господство разума. Гегель провозгласил «примирение» в сфере мышления (9, III, стр. 7), социалисты — в сфере жизни. «Франция своим путем дошла до заключений, очень близких к заключениям науки германской, но не умеет перенести их на всеобщий язык науки, так, как Германия не умеет языком жизни повторить логику» (9, III, стр. 73). Согласно и Гегелю и социалистам, задача состоит, в трактовке Герцена, в развитии всего рационального, имевшего место в прошлом, в критике и низвержении всего неразумного, косного. Отсюда прямо следовал революционный в сущности вывод о необходи-

мости борьбы нового со старым, под категорию которого подпадали прежде всего феодальные, российские общественные порядки и освящавшие их атрибуты (религия, церковь, мораль и проч.).

Еще одним аспектом единства противоположностей, как оно раскрывается в «Дилетантизме», является соединение науки, философии с массами. Поскольку мысль по своей природе всеобща, истинное ее осуществление не в какой-либо «касте», а во всем человечестве. Народные массы, не принимавшие до сих пор активного участия в истории, овладев наукой, ликвидируют извечный дуализм — разрыв между своим исключительно материальным существованием и развитием человеческого духа. Когда наука будет принадлежать всем, борьба в обществе прекратится; раньше же борьба несознательных масс с «кастами», владеющими образованием, составляла необходимый элемент социального процесса. Овладение массами наукой рассматривается, таким образом, Герценом как важнейшая цель исторического движения, совпадающая в конечном счете с социализмом. Напоследок «цех человечества обнимет все прочие. Это еще не скоро. Пока — человек готов принять всякое звание, но к званию человека не привык» (9, III, стр. 44).

В заключительных строках «Дилетантизма» Герцен писал, что, когда человечество поймет науку, тогда начнется «дело сознательного деяния». «Из врат храма науки человечество выйдет... на творческое создание

веси божией», т. е. социализма. «Примирение науки ведением сняло противоречия. Примирение в жизни снимет их блаженством». Как будет создано это истинно человеческое общество? Что оно будет представлять из себя? «Как именно — принадлежит будущему. Мы можем предузнавать будущее... но только общим, отвлеченным образом. Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении» (9, III, стр. 88).

Итак, «новый век требует совершить понятое в действительном мире событий» (9, III, стр. 82); стоит массам понять науку, и успех дела социального преобразования обеспечен — так думал Герцен. Его друг Н. П. Огарев выразил эту общую для них логику философско-исторического мышления начала 40-х годов следующим образом:

«В науке весь наш мир идей;
Но Гегель, Штраус не успели
Внедриться в жизнь толпы людей,
И лишь на тех успех имели,
Которые для жизни всей
Науку целью взять умели.
А если б понял их народ,
Наверно б был переворот»

(31, II, стр. 31—32).

С точки зрения этой концепции «перевода в жизнь» философии, ее «одействотворения», распространения науки в массах Герцен подверг весьма резкой и язвительной критике разного рода противников: форма-

листов (имея в виду под ними в первую очередь правогегельянцев в Германии и в России), романтиков, цепляющихся за уходящее старое, и т. п.

С другой стороны, из всего контекста «Дилетантизма» (а еще более — из дневника Герцена тех лет) видно, что Герцен сознавал не только громадную неразвитость и пассивность народных масс («Массаами философия теперь принята быть не может» — 9, III, стр. 8), но и то, что нет еще и той фаланги деятелей, которые понесли бы науку в народ. Поэтому так резко выдвигалась им задача развития подлинного ученого-деятели, просветителя, человека, свободного от всяческих предрассудков.

В целом то истолкование гегелевской философии, которое Герцен дал в «Дилетантизме», он впоследствии в «Былом и думах» определит как «алгебру революции» (см. 9, IX, стр. 23). Еще позже он скажет: «Диалектика Гегеля — страшный таран, она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улетучивала все существующее и распускала все мешавшее разуму» (9, XX, стр. 348).

Но в том-то и дело, что гегелевская философия действительно была только алгеброй революции, именно алгеброй, т. е. общей и абстрактной теорией. Вот одно из выражений этой «алгебры революции» в конкретном виде: «Все течет и текуче, но бояться нечего, человек идет к фундаментальному, идет к объективной идее, к абсолютному, к полно-

му самопознанию, знанию истины и действию, сообразному знанию, т. е. к божественному разуму и божественной воле» (9, II, стр. 243)*. Как видим, герценовская концепция философии — «алгебры революции» — обременена некоторым телеологизмом. Из того, что новое неизбежно в конце концов побеждает старое, не следует непосредственно ни неизбежность социальной революции, ни тем более ее победа и осуществление «золотого века». Герцен же делал подобные умозаключения. Не зная подлинных законов истории, он пытался раскрыть их как общие законы бытия вообще, как законы диалектики, которые выступали под его пером в конечном счете как законы разума, законы логики, раскрытые гегелевской философией. Связь между философией и теорией исторического процесса понималась при этом чересчур непосредственно и упрощенно: философия и есть, по мнению Герцена, общая теория истории; формула «спекулятивной науки» (т. е. гегелевской диалектики) «исчерпывает и самое содержание» (9, III, стр. 67). Этим способом рассуждения по существу снимался вопрос о своеобразии, специфическом характере законов общественного развития.

Характеризуя в «Былом и думах» тот период в развитии науки XIX в., когда «остов диалектики стал обрастать мясом», Герцен

* Под «божественным» Герцен понимает здесь «полное», «абсолютное», «совершенное».

писал: «Диалектическим настроением пробо-вали тогда решить исторические вопросы в современности; это было невозможно, но привело факты к более светлому сознанию» (9, IX, стр. 132). Эти слова, сказанные Герценом по поводу А. Руге, справедливы и в отношении его собственного революционного истолкования диалектики Гегеля в 40-х годах.

Однако Герцен не ограничился лишь такой, *революционно-социалистической*, интерпретацией гегелевской философии. Он пошел дальше: в середине 40-х годов он предпринимает попытку *материалистического* истолкования гегелевской логики. Определенные шаги Герцена к материализму запечатлены уже в его статье «По поводу одной драмы» (1842) и в последней, четвертой, статье «Дилетантизма» — «Буддизм в науке». Но в наиболее полном виде материализм Герцена, его попытка с материалистических позиций осмыслить законы диалектики представлена в его «Письмах об изучении природы».

ВПЛОТНУЮ К ДИАЛЕКТИЧЕСКОМУ МАТЕРИАЛИЗМУ

1. «ЗАНИМАЮСЬ СТАТЬЕЙ... ИДЕТ НЕДУРНО»

«Письма об изучении природы» * — цикл из восьми статей. Первые два письма («Эмпирия и идеализм», «Наука и природа, — феноменология мышления») представляют собой как бы теоретическое введение к шести историко-философским очеркам, посвященным античной (письма 3 и 4: «Греческая философия», «Последняя эпоха древней науки») и средневековой философии (письмо 5: «Схоластика»), философским теориям Бэкона, Декарта и французских материалистов (письма 6—8: «Декарт и Бэкон», «Бэкон и его школа в Англии», «Реализм»).

Однако по существу «Письма» представляют собой все же не столько историческое, сколько теоретическое сочинение; центр их тяжести сосредоточен в самом начале — в статье «Эмпирия и идеализм». И любопытно, что работа над первым письмом потребовала

* Далее мы называем их сокращенно: «Письма».

от Герцена и наибольшего творческого напряжения.

Хотя первые упоминания о подготовке статьи, названной впоследствии «Эмпирия и идеализм», встречаются лишь в дневниковой записи Герцена от 4 июля 1844 г. и в письмах, отправленных им 6 июля своим друзьям — Т. Н. Грановскому и Н. Х. Кетчеру из подмосковного имения Покровского, можно, однако, думать, что уже за несколько месяцев перед тем Герцен начал работу над статьей. В дневниковых записях 14 и 19 апреля 1844 г., вызванных изучением гегелевской «Философии природы», отчетливо намечается тема будущих «Писем»: «Конечно, Гегель в отношении естествоведения дал более огромную раму, нежели выполнил, но *сoup de grâse* * естественным наукам в их настоящем положении окончательно нанесен. Признают ли ученые это или нет — все равно, тупое *Vornehmtueerei des Ignorierens* ** ничего не значит. Гегель ясно развил требование естественной науки и ясно показал всю жалкую путаницу физики и химии, — не отрицая, разумеется, частных заслуг. Им сделан первый опыт понять жизнь природы в ее диалектическом развитии...» (9, II, стр. 350).

Очевидно, уже в это время у Герцена возникает замысел написать работу на тему об отношении философии Гегеля к естествознанию. Во всяком случае 27 апреля он пишет

* Смертельный удар (франц.).

** Высокомерное игнорирование (нем.).

Кетчеру: «Теперь я занимаюсь Naturphilosophie* Гегеля, хочу писать в деревне» (9, XXII, стр. 184). 2 июня 1844 г., дочитав «Философию природы» и подытожив впечатления от нее («я не знаю никого, кто бы так вполне понял жизнь и так умел сказать понятное, разве Гете»), Герцен записывает в дневнике: «В деревне перечитаю еще и составлю записки» (9, II, стр. 355—356).

В конце июня, уже трудясь, по-видимому, над «записками» («Собираюсь работать для журнала. Пока еще только читаю»—9, XXII, стр. 187), Герцен знакомится со статьей В. Иордана «Философия и всеобщая наука, вступление в критику философии вообще», помещенной в первой книжке «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1844 г. «Весьма замечательна» — так отзывается Герцен об этой статье, давая изложение основного ее содержания, с которым солидаризируется (во всяком случае, идеи этой записки получают в «Письмах» свое отражение и развертывание). Особенно бросается в глаза антигегелевская, материалистическая направленность данной записки Герцена: «Критика, снявшая религию, стоя на философской почве, должна идти далее и обратиться против самой философии. Философское воззрение есть последнее теологическое воззрение, подчиняющее во всем природу духу, полагающее мышление за *primum*** не уничтожающее в

* «Философией природы» (нем.).

** Первоначальное (лат.).

сущности противоположность мышления и бытия своим тождеством. Дух, мысль — результаты материи и истории. Полагая началом чистое мышление, философия впадает в абстракции, восполняемые невозможностью держаться в них; конкретное представление непрерывно присуще; нам мучительно и тоскливо в сфере абстракции,— и срываемся непрерывно в другую. Фил[ософия] хочет быть отдельной наукой, наукой мышления * и тем самым наукой о мире, ибо законы мышления якобы те же, что и законы мироздания; это надо прежде всего перевернуть: мышление — не что иное, как сам мир, каким он сознает себя, мышление — это мир, познающий себя в человеке **. А потому нельзя наукою мышления начинать и из нее выводить природу. Фил[ософия] — не отдельная наука, на место ее должно быть соединение всех ныне разрозненных наук» (9, II, стр. 361).

Солидарность Герцена с этими мыслями подтверждается еще и тем, что всего лишь через день, переписывая в дневник отрывок из обращения Гегеля к слушателям (1818), в котором содержался призыв проникнуться «верой в мощь духа», Герцен приписывает от себя: «К этому надобно только присовокупить, что такую же веру, твердую и непоколебимую, должно иметь и к природе, к этой Вселенной, которая не имеет силы скрыть

* Отсюда начинается текст на немецком языке.

** Конец записи по-немецки.

свою сущность перед духом, потому что она стремится раскрыться ему. Потому еще, что, открываясь ему, она открывается себе» (9, II, стр. 362).

Таким образом, к началу июля 1844 г. основные моменты проблемы единства и взаимоотношения природы и духа, естествознания и философии уже осознаны и намечены Герценом. 4 июля он помечает: «Писал статью для нового журнала... об натурфилософии» (9, II, стр. 362).

Первоначально «статья об натурфилософии» предназначалась для журнала, который предполагал издавать Грановский при содействии Герцена и других «московских друзей». Просьба о разрешении этого журнала была направлена министру С. С. Уварову, и имелись некоторые основания для надежды, что она будет удовлетворена. И Герцен явно торопился с написанием своей статьи. Уже 6 июля он сообщал Грановскому: «Я читаю и пишу; одно письмо, составляющее целую статью, готово, может, и выйдет что-нибудь путное» (9, XXII, стр. 188). «Я пишу статью для нового журнала», — писал Герцен в тот же день Кетчеру.

Однако «готовая» статья оказывается еще далекой от завершения. Вслед за просмотром «Истории новой философии от Бэкона до Спинозы» Фейербаха, «Истории натурфилософии от Бэкона до Лейбница» гегельянца Ю. Шаллера и фихтевской брошюры «Назначение человека» Герцен вновь обращается к Гегелю: в середине июля он перечитывает

первую часть его «Энциклопедии» — «Логикку». Это перечитывание приводит к мысли о том, что собственная концепция еще недостаточно совершенна: «Всякий раз подобное перечитывание открывает целую бесконечность нового, поправляет, дополняет, уясняет и самым убедительным образом показывает неведение или неполноту знания» (9, II, стр. 365). Правда, всего лишь через несколько дней, 20 июля, Герцен вновь отмечает: «Кончил первое письмо об естествоведении». Но и добавляет сейчас же: «Надобно перечитать через месяц или два» (9, II, стр. 365).

27 июля в письме Е. Ф. Коршу Герцен подробно характеризует направление и содержание своих научных занятий. Философствуя по поводу того, что «дождь льет как из ведра», и шутливо связывая этот факт с сообщением «Allgemeine Zeitung» об открытии какого-то «пятна на солнце», Герцен сообщает, что, «имея досуг от пятна», вновь «почти до конца» перечитал первую часть гегелевской «Энциклопедии»: «Черт знает, что за мощный гений. Перечитывая, всякий раз убеждаешься, что прежде узко и бедно понимал. Все новое филос[офское] движение внутри его. Человечество в 20 лет только успело раскусить его и понять как надобно, прежде оно его понимало, как Редкин — т. е. как не надобно.

1-е письмо для журнала готово, — оно, кажется, недурно, но следовало бы побольше развить — время на это много в Москве будет, здесь нет книг. Может, и 2-е напишу

скоро — да что-то страшно цензуры, которая, как костоеда, выест кости и оставит мякоть» (9, XXII, стр. 193). «Принимаюсь за 2-е письмо, а 1-е готово, только надобно будет дать *dernier coup de serviette*» * (9, XXII, стр. 198), — сообщается в другом письме Герцена этого времени. 2 августа все из того же Покровского Герцен пишет Грановскому: «Я занимаюсь. Окончил статью для журнала и начал другую» (9, XXII, стр. 198—199).

Можно, очевидно, считать, что к этому времени действительно закончился важный этап работы Герцена над статьей. Но, несмотря на многократные заверения об окончании статьи, в целом она еще не готова. Работа над ней вступает в новый и довольно продолжительный этап, связанный с тем, что Герцен всерьез принимается за изучение естественных наук.

В связи с этим несколько меняется, по-видимому, и сам характер статьи. Уже переехав в Москву, в октябре Герцен в письме Н. Х. Кетчеру сообщает: «Моя статья для 1 № готова, в ней только рассматривается отношение греческой философии к естествоведению, и преимущественно Аристотель. Да и две или три следующие заготовлены, вероятно, их хватит №-ов на пять, а потом напишу о Розенкранцевой биографии Гегеля. — Занимаюсь теперь вообще довольно» (9, XXII, стр. 202). Однако в окончательном тексте первого письма «преимущественно

* Последний штрих (франц.).

Аристотеля» нет; он «оттеснен» в третье письмо. Это, вероятно, объясняется тем, что гораздо большее место в первой статье заняло рассмотрение проблем самого современного Герцену естествознания.

Как раз осенью 1844 г. Герцен вновь начинает интересоваться им. В начале октября он записывает в дневнике: «Постоянно занимаюсь чтением Гегелевой истории философии и статей. Начал ходить к Глебову на лекции, читает прекрасно сравнительную анатомию и анатомию человеческого тела» (9, II, стр. 385). Не ограничиваясь этими лекциями, Герцен знакомится с основными курсами зоологии, морфологии, химии, физики и т. д. «Я занимаюсь естественными науками, слушаю анатомию у Глебова * и читаю Каруса ** et Сnie...», — сообщает Герцен 10 октября Кетчеру (9, XXII, стр. 201). 9 ноября он благодарит С. И. Астракова за присланные книги по естественным наукам: «...Нужно пересмотреть общие теории и изложения» (9, XXII, стр. 203—204).

Занятия естествознанием заставляют Герцена кое-что корректировать в статье, дополнять ее: «Анатомия со всяким днем открывает мне бездну новых фактов, а с ними мыслей, взглядов etc. на природу. Много знают натуралисты, а во всем есть нечто, чего они

* И. Т. Глебов — русский физиолог и анатом, профессор Московского университета.

** К. Г. Карус — немецкий естествоиспытатель и философ-шеллингианец.

не знают, и это нечто важнее всего, что они знают. Об этом именно я много писал в своей статье» (9, II, стр. 386—387).

Особенно большое впечатление оказали на Герцена естественнонаучные сочинения Гёте, в частности его «Метаморфозы растений», которые изучаются им в ноябре (см. 9, II, стр. 388). В это время первая статья все еще никак не оканчивается. «Занимаюсь статьей, которую начал в Покровском, об отношении естествоведения к современной философии, идет недурно» (9, XXII, стр. 206)— так Герцен пишет еще и в середине ноября. И продолжает: «Хожу постоянно к Глебову на лекции... почитываю разные разности, между прочим, физиологию Иог[анна] Мюллера».

К концу 1844 г. стало окончательно ясно, что издавать журнал Грановскому не разрешат. И тогда Герцен решает печатать свою статью у А. А. Краевского, в «Отечественных записках». Обращаясь к нему с предложением о сотрудничестве, Герцен сообщает 24 декабря: «1-я статья от меня будет, пожалуй, к мартовской книжке — «Наука и природа». Этой статьи 2-я часть — к апрелю, третья — к маю. Потом «Гегелева биография Розенкранца — разбор etc...»» (9, XXII, стр. 213). Из этого отрывка видно, что «первая статья» и теперь еще не завершена Герценом.

И лишь в начале следующего, 1845 г., Герцен говорит о ней как о вполне готовой: ««Логика хвастается тем, что она а ргіогі вы-

водит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику а posteriori» — сказал я в новой статье» (9, XXII, стр. 219), — пишет он Огареву. Правда, еще и 17 января Герцен делает в дневнике наброски по поводу «Истории химии Дюма», которые найдут свое развитие в первом из «Писем» (см. 9, II, стр. 404). Но уже 19 января 1845 г. Герцен сообщает Краевскому: «Мою первую статью вы получите на днях, — она, если пойдет в мартов[ский], то к апрелю будет 2, а к маю 3 — о естествоведении. Если у вас о Розенкранце начал писать кто-нибудь дельный, то лучше бы он продолжал, потому что мне бы не хотелось отрываться от моих «писем», которые, как вы увидите по первому, не вовсе лишены всеобщей занимательности» (9, XXII, стр. 223). В начале февраля первое «Письмо» вместе со вторым было отослано в Петербург (см. 9, II, стр. 404).

Таким образом, работа над статьей «Эмпирия и идеализм» продолжалась около девяти месяцев. Вместе со вторым «Письмом», начатым примерно в августе 1844 г., она была напечатана в апрельском номере «Отечественных записок» за 1845 г.

Работа над историко-философскими «Письмами» протекала, насколько можно судить по имеющимся данным, менее напряженно: в течение февраля—декабря 1845 г. были написаны шесть статей.

Правда, штудировать историко-философ-

ские сочинения Герцен начал еще летом 1844 г. (см. 9, II, стр. 362). В августе он читает книгу Л. Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (см. 9, II, стр. 372—374), в сентябре принимается за гегелевскую «Историю философии» (см. 9, II, стр. 382, 384, 385). Но все это были лишь подготовительные занятия.

Написание статьи, посвященной греческой философии, было начато, очевидно, в феврале 1845 г. Отсюда нам представляется возможным датировать, условно говоря, третий этап работы над «Письмами». Отослав первые два из них Краевскому, Герцен пишет 8 февраля в дневнике: «Занимался третьим; кажется, изложение греческих философов удачно, особенно софистов и Сократа» (9, II, стр. 404—405). Когда «Греческая философия» была завершена, об этом мы данных не имеем. Но известно, что в конце мая Герцен сообщает Краевскому о посылке ему четвертого «Письма». «V скоро будет готово... Пожалуйста, — просит Герцен, — охраните хорошенько от кастрирования мое «письмо» о Риме, за это я напишу вам такого Бакона, расправуламского. Да вот только не знаю, как быть со Спинозой...» (9, XXII, стр. 237).

К этому времени состав «Писем» в основных чертах уже выяснился. 12 июня Герцен пишет Краевскому из Соколова: ««Письмо» о средневековой философии готово, стараюсь теперь всеми силами, чтоб изложение новой философии сделать как можно популярнее: все обвиняют в темноте мои статьи. Тем

более постараюсь, что у меня образовался совершенно особый взгляд...» (9, XXII, стр. 240). 23 июня: «Готово «письмо» о Бэконе и Декарте — мне кажется оно удачнее всех других, и знаю одно, что тот взгляд, который тут развит, не был таким образом развит ни в одной из современных историй философии. Досадно, что, при всем старании, невозможно еще более опростить язык» (9, XXII, стр. 240). В августе (после 11-го) Герцен (опять из Соколова) сообщает, что на днях отправляет 5-е письмо. «Шестое «письмо» также близко к концу (в нем речь о Локке, Юме и XVIII столетии)» (9, XXII, стр. 242). В начале сентября: «Следующее «письмо» будет об реализме в Англии, потом еще об реализме во Франции в XVIII. Сим на 1845 год я и заключаю. Если вы желаете, то с будущего начну продолжение этих писем, но уж там пойдет речь о Германии» (9, XXII, стр. 243).

В середине октября (к этому времени были уже опубликованы 3-е и 4-е письма и готовилось к печати 5-е) Герцен посылает из Москвы окончание «Письма» о Бэконе (см. 9, XXII, стр. 243), а в конце ноября пишет: ««Письмо» о Локке, Юме и энциклопедистах готово. Теперь вопрос — и прошу отвечать откровенно. Самое живое изложение истории философии не может победить некоторую абстрактность языка, говоря о Спинозе, о Лейбнице, и потому я полагаю, что забастую на энциклопедистах... или продолжать?» (9, XXII, стр. 247).

Мы не знаем, что ответил Краевский. Но факт налицо — Герцен «забастовал»-таки на энциклопедистах. 23 декабря он писал Краевскому, что задерживал статью о Локке и энциклопедистах «для поправок» — теперь она готова. «О Спинозе и Лейбнице не буду писать по крайней мере до лета, когда уеду на дачу» (9, XXII, стр. 249). Однако ни о Спинозе, ни о Лейбнице, ни о развитии философии в Германии XVIII—XIX вв. Герцен статей так и не написал: восьмым письмом, характеризующим французский материализм XVIII в. (оно опубликовано в апрельском номере «Отечественных записок» за 1846 г.) и закончились герценовские «Письма».

2. «ГЕГЕЛЕВО ВОЗЗРЕНИЕ... НЕИЗВЕСТНО В ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ НАУКАХ»

Главная тема «Писем» — взаимоотношение философии и естественных наук. Основную задачу их Герцен видел в том, чтобы «по мере возможности показать, что антагонизм между философией и естествоведением становится со всяким днем нелепее и невозможнее; что он держится на взаимном непонимании, что эмпирия так же истинна и действительна, как идеализм, что спекуляция есть их единство, их соединение» (9, III, стр. 211). И действительно, пафос «Писем» — призыв к единству, к «примирению» — эмпи-

рии и идеализма, естествознания и философии.

Сближение понятий, обозначающих, с одной стороны, области научного знания (философия и естественные науки), а с другой — методологически-мировоззренческие направления (эмпиризм и идеализм), не является лишь небрежным употреблением терминологии. «Эмпиризм» для Герцена — характеристика методологии современных ему наук о природе. Под «философией» же он понимает прежде всего и главным образом идеалистическую философию (см. 9, III, стр. 98, 100, 101, 146). Своей вершины последняя, по Герцену, достигла в гегелевской системе.

«Примирение», которого жаждет и к которому призывает Герцен, — отнюдь не попытка стать над основными философскими направлениями. В основе этого призыва лежит осознание того, что идеализм — не просто «вывих ума», что, даже зараженная схоластикой, философия дошла «до истинных и действительных оснований логики» (9, III, стр. 99), что идеализм (прежде всего гегелевский) разработал, «приготовил бесконечную форму для бесконечного содержания фактической науки» (9, III, стр. 97). Называя «подвигом Гегеля» (9, III, стр. 189) разработку им диалектики познания, воплощение науки «в методу» (если пользоваться словами самого Герцена), автор «Писем» усматривает в философии великого немецкого идеалиста «последнее, самое мощное усилие чистого мышления, до того верное истине и пол-

ное реализма, что, вопреки себе, оно беспрестанно и везде перегибалось в действительное мышление» (9, III, стр. 118—119). Однако естествознание, по Герцену, до сих пор не воспользовалось той «формой» познания, которую разработал Гегель: «Мудрено, кажется, поверить,— а материализм и идеализм до нашего времени остаются при взаимном непонимании» (9, III, стр. 266).

Однако почему вдруг Герцен обратился к этой проблематике? И что дало ему возможность разглядеть в гегелевской схоластической системе зародыш подлинно научного метода?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего обратить внимание на следующее. К середине 40-х годов, встав окончательно на позиции атеизма, Герцен настойчиво подчеркивает мысль о том, что только естествознание является прочной опорой для реалистического, чуждого какой-либо мистики понимания мира.

Разрыв самого Герцена с религией не был актом моментальным и безболезненным. Переход его к последовательному атеизму совершался на протяжении нескольких лет. Важнейшую роль здесь сыграло, как известно, знакомство с «Сущностью христианства» Фейербаха (лето 1842 г.). Рассматривая ретроспективно свое идейное развитие с 1838 г., Герцен пишет в дневнике в октябре 1842 г.: «Я отделался от тысячи предрассудков с тех пор» (9, II, стр. 234). Через несколько дней, под впечатлением смерти своего давнего

друга В. Пассека, Герцен записывает: «Тайна, и грозная, страшная тайна. А как наглазно видно тут, что *Jenseits* * — мечта, что дух без тела невозможен, что он только в нем и с ним что-нибудь! — «Мы увидимся, скоро увидимся!» — говорила жена, — теплое, облегчающее верование, мое последнее верование, за которое я держался всеми силами. Нет, и тебя я принес на жертву истине. А горько расставаться с тобою было, романтическое упование новой жизни» (9, II, стр. 236). Найдя в себе достаточно разума и мужества, чтобы навсегда покончить с религиозной верой, Герцен, однако, столкнулся с фактом упорного цепляния за нее некоторых своих ближайших друзей. Особенно волновал его «романтизм» Грановского. В переписке и в разговорах с ним Герцен не раз призывал его к трезвости в восприятии действительности, к отбрасыванию веры в личное бессмертие, убеждал, что, как ни тяжела и порою бессмысленна, горька жизнь, она — единственное достояние человека. Земные горести — еще не основание для веры в загробное счастье. Считая, что «притязание на счастье несколько нелепо», и признаваясь, что у него уже нет «того вдохновенного настроения, с которым некогда входил в жизнь», Герцен определял в качестве своей мировоззренческой позиции «*знание трезвое* — истинно тяжелый крест» (9, II, стр. 190—191).

Вот этому-то «трезвому знанию», проти-

* Потустороннее (нем.).

востоящему религиозному сознанию даже самых близких из друзей, Герцен и стремится найти прочную опору в естественных науках. Убежденный в том, что только изучение наук о природе приучает «к смирению перед истинной», очищает ум от предрассудков (9, II, стр. 140), он пишет Н. Х. Кетчеру, упрекавшему его за никчемные, по его мнению, занятия естествознанием: «Обвинение в занятиях естественными науками нелепо, Signore! Занимаюсь я физиологией — от *допс* * в наше время нет философии без физиологии, с тех пор как пропало *Jenseits* **, надобно базу *Diesseits* ***. Нас к естественным наукам привела логика» (9, XXII, стр. 233). Обобщение истинных сведений о природе Герцен называет «одной из главных потребностей нашего времени» (9, II, стр. 140). «Надобно обратить побольше внимания на естественные науки, ими многое уясняется в вечных вопросах», — пишет он в дневнике в октябре 1844 г. (9, II, стр. 385).

Погружению в мир природы весьма «благоприятствовало», кстати говоря, и отсутствие какой-либо возможности открытой деятельности в политическом мире. Как бы отвечая Кетчеру, упрекавшему его в уходе (вследствие занятий философией и естествознанием) с арены общественной жизни, в «эгоизме, бегстве», Герцен писал на первой же странице «Писем»: «...что касается до по-

* Потому что (франц.).

** Потустороннее (нем.).

*** Посюстороннему (нем.).

бега,— позорно бежать воину во время войны; а когда благоденственно царит прочный мир, отчего не пожить в отпуску?» (9, III, стр. 92).

В период создания «Писем» Герцен, помимо лекций Глебова, посещает также публичные лекции К. Рулье «Об образе жизни животных», читает, как мы говорили, естественнонаучные сочинения Гёте, книги Ю. Либиха, Ж. Дюма, И. Мюллера, К. Бурдаха, А. Гумбольдта, К. Каруса, К. Бока, знакомится с рядом курсов физики (Ж. Био, Г. Ламе, Ж. Гей-Люссака, Ш. Дебре, К. Пулье). В произведениях, дневнике, письмах Герцена этого времени мы находим также ссылки на труды К. Бэра, Ф. Распайля, Жоффруа Сент-Илера и других ученых. С воодушевлением принимает он напечатанную в июле 1844 г. в «Allgemeine Zeitung» статью «о новых открытиях по части палеонтологии». Охарактеризованные в ней работы Л. Агассиса («Исследования об ископаемых рыбах») и А. д'Орбиньи он оценивает как «важное расширение к пониманию развития органической жизни» (9, II, стр. 365, см. также 9, III, стр. 94). В письме Огареву Герцен пишет 2 января 1845 г.: «Займись эмбриологией: без нее ни анатомия, ни органическая химия не приведет к делу. Советую тебе приобрести Sömmering. «Vom Bau des Menschlichen Körpers» * — это не Земмеринга со-

* Земмеринг. О строении человеческого тела (нем.).

чинение, а в одну кадру вставленные превосходные монографии. Да нет ли у вас чего-нибудь дельного по натурфилософии?» (9, XXII, стр. 221).

Герцен не прошел — как то случилось со многими современными ему философами-материалистами — мимо тех открытий в естествознании, которые свидетельствовали об укреплении в нем идеи эволюции, заметил все более пробивавшуюся в науках тенденцию понять природу как живой процесс. Веяние «нового воззрения на жизнь, на природу» (9, II, стр. 144) Герцен видит и в произведениях Гёте, и в лекциях Рудольфа.

Вместе с тем Герцен обнаружил, что идея развития проводится (если вообще проводится) учеными-натуралистами неосознанно, что тот самый принцип историзма, принцип всеобщности и противоречивости развития, который сам он усвоил еще в начале 30-х годов и блестящую разработку которого он нашел в философии Гегеля, оказывается почти незнаком в естественных науках. В массе своей естествоиспытатели не рассматривают свой предмет в развитии. «Обыкновенно, приступая к природе, ее свинчивают в ее материальности» (9, III, стр. 128), рассматривают метафизически. А ведь только последовательное отстаивание идеи развития природы может вести к отрицанию бога как создателя и двигателя Вселенной.

С другой стороны, естествознание в данном его виде не в состоянии победно противостоять религии еще и потому, что оно

иногда сдает свои позиции и по собственно методологическим вопросам. С сожалением отмечает Герцен «замашку натуралистов... ссылаться на ограниченность ума человеческого» (9, III, стр. 269). «Каждая отрасль естественных наук приводит постоянно к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в природе; что они, несмотря на многостороннее изучение своего предмета, узнали его почти, но не совсем...» (9, III, стр. 95). Невольный агностицизм естественных наук Герцен справедливо связывает с тем, что естествоиспытатели в своем большинстве упрямо стремятся держаться строгого эмпиризма.

Эти методологические ограниченности естествознания, гносеологические трудности, с которыми оно сталкивалось, не оставались незамеченными противниками материализма. В России сторонники религии, пропагандисты иррационального метода познания (начиная от православных теистов, вроде Ф. А. Голубинского, и кончая левыми славянофилами, наподобие И. В. Киреевского), спекулируя на жалобах естествоиспытателей на слабость человеческого разума, активно пропагандировали мысль о бессилии разума человека, «оставленного самому себе», т. е. без руководства религиозной верой, проникнуть в тайны мира. В литературе 30—40-х годов часто со ссылкой на позднего Шеллинга, а то и на Ф. Баадера широко популяризовалось мнение о предпочтительности перед рассудком мистического откровения, которое якобы

только и может свидетельствовать о премудрости действительного творца всего сущего — бога. И. В. Киреевский, например, призывал к поискам «той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ» (26, II, стр. 59). Ему вторил другой философ славянофильства — А. С. Хомяков: «Общество, так же как и человек, сознает себя не по логическим путям» (43, I, стр. 20). Итак, идеологическая полемика со славянофильством, которую Герцен, Белинский и другие «западники» вели вот уже несколько лет и которая как раз резко обострилась в середине 1844 г., оказывалась прямо связанной с потребностью разобраться в методологических вопросах естественных наук.

Естественно, что в «Письмах» Герцен подверг едкой критике проповедь иррационального, мистически-интуитивного познания. Здесь содержатся слова, прямо целящие в гносеологию славянофилов: «В наше время вы встретите множество людей, придающих себе вид глубокомыслия и притом убежденных, что ясновидение выше, чище, духовнее простого и обыкновенного обладания своими умственными способностями, так, как найдете мудрецов, считающих высшей истиной то, чего словами выразить нельзя, что... до того лично, случайно, что утрачивается при обобщении словом» (9, III, стр. 177).

Аргументируя идею о безграничности сил

человеческого разума, Герцен именно на этом пути мыслил себе преодоление имевшихся у многих естествоиспытателей тенденций к агностицизму. Выход из методологических трудностей науки он видел в том, чтобы ученые овладели разработанными в философии законами познания, логикой науки, диалектикой. Естествоиспытатели «употребляют логические действия, не давая себе отчета в их смысле» (9, III, стр. 103), «им мешает всего более робкое и бессознательное употребление логических форм», они «теряются в худо понятых категориях» (9, III, стр. 96, 102). Они хотели бы вообще обойтись без того, чтобы «замешивать» логические рассуждения в дело опыта, но сама практика их исследований показывает, что без категорий познание невозможно. Поскольку же «у человека для понимания нет иных категорий, кроме категорий разума» (9, III, стр. 110), а разработка этих категорий — главная заслуга Гегеля, то необходимо напрашивался вывод о том, что ученые должны обратиться к его философии. Овладев методом, «формой» науки, естествознание возведет преграду агностицизму — к такому выводу пришел Герцен.

Осознав, что «Гегелево воззрение не принято и неизвестно в положительных науках» и о его методе ученые «едва знают» * (9,

* Правда, Герцен указывал на Либиха, Бурдаха и Распайля как на ученых, в работах которых заметно влияние «гегелизма» (см. 9, III, стр. 122), имея, очевидно, в виду отнюдь не непосредственное воздействие на них сочинений Гегеля.

III, стр. 122), Герцен и провозгласил необходимость внедрить принципы его диалектики в науки о природе.

Однако почему именно в философии Гегеля нашел Герцен средство помочь естествознанию выйти из методологического кризиса? Насколько прав он был в этом указании? Не сказалось ли здесь всего-навсего увлечение немецким философом?

«*Деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно», — писал Маркс (1, стр. 1), имея в виду, в частности, тот факт, что проблема активного характера человеческого познания разрабатывалась прежде — в силу ряда условий — главным образом в системах идеализма.

Веками билась мысль человека над разрешением казавшегося загадочным факта: если в рассудке нет ничего, чего не было бы в чувствах (а именно эту истину из века в век доказывали материалисты), то откуда берутся у человека такие понятия, как сущность, субстанция и другие? Ведь из непосредственного обобщения чувственных данных их получить нельзя.

Подметив это противоречие, некоторые философы заявили, что такие понятия (категории) ничего в действительности не означают. Таков, в частности, был подход к этому вопросу скептика Юма. Кант, отталкиваясь от некоторых утверждений Юма и признавая громадное значение для научного познания категориальных понятий, не выво-

димых непосредственно из чувственного опыта, выдвинул идею об их изначальном существовании в разуме человека в качестве априорных. Признавая связь сознания и бытия в одном отношении (соответствие содержания знания опыту, явлениям действительности), Кант разорвал бытие и сознание в другом отношении («аппарат» человеческого познания составил у него как бы особый мир, не имеющий ничего общего с миром природы, с содержанием опыта).

Гегель предпринял попытку радикального преодоления этого дуализма Канта*. Он представил логические формы присущими не только разуму, но и природе; тем самым был признан их всеобщий характер; законы и категории логики переставали быть изобретениями ума, искусственными пособиями, служащими человеку для конструирования природы, ее законов. Впервые в истории мысли Гегель, по выражению В. И. Ленина, «гениально угадал» (8, стр. 162, см. также стр. 179), что общие логические категории, которыми человек обрабатывает чувственные данные, не есть «чистые формы» сознания, человеческое «изобретение», которому в материальном мире ничего, собственно, не соответствует, а есть выражение наиболее общих законов самой материальной действительности — природы и человека (см. 8, стр. 83). Тем самым

* Еще раньше Гегеля такого рода попытки предприняли Фихте и Шеллинг; рациональные положения их философских систем были усвоены Гегелем.

философский принцип единства всего существующего — пока еще в идеалистической интерпретации — стал еще более содержательным: тождество бытия и мышления было признано не только с точки зрения содержания, но и со стороны формы. Показав, что логический аппарат не есть нечто чуждое миру эмпирических фактов, Гегель по существу тем самым обосновал — хотя и с позиций идеализма — положение об активном характере научного познания.

Выступив вслед за Гегелем против характерной для естествознания того времени смеси грубого эмпиризма и непонятых форм мысли, Герцен и показал в своих «Письмах», что, хотя ученые и пытаются относиться к человеческому мозгу как к «страдательному приемнику», нет, однако, другого способа уяснения материала, кроме «вовлечения» его в логический процесс. Да и опыт самих наук показывал, что, рассматривая мышление как действие внешнее, постороннее познаваемому предмету, желая брать этот предмет во всей его непосредственности*, эмпирики тем не менее прибегают к использованию в процессе познания категорий, которые из данного эмпирического опыта никак не выводятся.

Герцен апеллирует к факту этого противоречия, своеобразно отраженному еще в

* «Хотят ум сделать страдательным приемником, особого рода зеркалом, которое отражало бы данное, не изменяя его, т. е. во всей его случайности, не усвоивая, тупо, бессмысленно» (9, III, стр. 105).

философии Д. Локка, формулировавшего как раз основные принципы теории эмпирического познания. Понимая разум как «какую-то распорядительную, формальную деятельность», утверждая, что, чем он «страдательнее, тем ближе к истине; чем деятельнее, тем подозрительнее его правдивость» (9, III, стр. 295), «Локк, — пишет Герцен, — раскрывает, между прочим, что, при правильном употреблении умственной деятельности, сложные понятия * необходимо приводят к идеям силы, носителя свойств (субстрата), наконец, к идее сущности (субстанции) нами познаваемых проявлений (атрибутов). Эти идеи существуют не только в нашем уме, но и на самом деле, хотя мы познаем чувствами одно видимое проявление их... Очевидно, что Локк из своих начал не имел никакого права делать заключения в пользу объективности понятий силы, сущности и проч. Он стремился всеми средствами доказать, что сознание — *tabula rasa*, наполняемая образами впечатлений и имеющая свойство образы эти сочетать так, что подобное различных составляло родовое понятие; но идея сущности и субстрата не выходит ни из сочетания, ни из переложения эмпирического материала; стало быть, открывается новое свойство разума, да еще такое, которое имеет, по признанию самого Локка, объективное значение» (9, III, стр. 295—296).

* Перед этим Герцен излагал теорию Локка об образовании сложных понятий из простых.

Вот этого-то «нового свойства разуме-ния» и не хотят признать естествоиспытатели. Боязнь «метафизики», философии ведет их к тому, что они отвергают обработку эмпирического материала при помощи логических понятий, сознательную переработку его в понятия, т. е. как раз тот способ познания, который является наиболее плодотворным.

Герцену же, прошедшему школу гегелевской философии, факт активности мышления, его относительной суверенности по отношению к познаваемому данному предмету, к эмпирическому материалу абсолютно ясен: «Как же понять смысл явления, не вовлекая его в логический процесс (не прибавляя ничего от себя, как обыкновенно выражаются)? Логический процесс есть единственное всеобщее средство человеческого понимания...» (9, III, стр. 105).

То, что естествознание чурается «идеализма», не желая и не умея воспользоваться тем методом научного познания, который он разработал, является, по Герцену, не достоинством его, а недостатком. «Что сделала наука с обнародованием Гегелем его философии?..» — ставит вопрос Герцен. И отвечает: «Только научились его понимать и кое в чем поправили язык его... более ни шагу» (9, II, стр. 365).

Так, предпринимая попытку раскрыть философию Гегеля как радикальное средство преодоления методологических трудностей естествознания, принимая гегелевскую мысль об активном характере научного познания, о

единстве эмпирии и спекуляции, Герцен приходит к пониманию диалектики, диалектической логики как методологии всякого научного исследования.

3. «БЫТИЕ ЖИВО ДВИЖЕНИЕМ»

Здесь необходимо, однако, поставить такой вопрос: признавая вслед за Гегелем активный характер познания, не становился ли Герцен тем самым на позиции философского идеализма? Ведь у Гегеля в основе положения о неистинности, недостаточности эмпирического познания лежит мысль о том, что только развитие логической идеи и есть действительное развитие, и есть подлинная истина.

Признание тождества законов бытия и мышления само по себе не есть еще свидетельство ни идеализма, ни материализма. Все дело в том, как философы отвечают на вопрос: а откуда это тождество? И принципиально возможны лишь два ответа на него: а) *материалистический*, данный, например, Марксом, раскрывшим, что развитие действительности подчиняется единым объективным законам, сущность которых раскрывается человеку в его практике и фиксируется, отражается в логических формах, и б) *идеалистический*.

Такой ответ — наряду с другими философами — сторонниками идеалистического монизма — дал Гегель. В его системе не материя — объективная реальность, не зависящая ни от бога, ни от человека, — являлась осно-

вою логики, а, наоборот, природа признавалась развивающейся лишь постольку, поскольку в ней осуществляют свое движение логические категории, составляющие в совокупности безличный мировой разум, абсолютную творческую мощь, которая порождает все наличное. Указав на принципиальное тождество логических категорий с закономерностями материального мира, Гегель извратил действительное отношение, представил законы мира как отражение законов логики. Природа у него ведет свое происхождение из «вечной идеи», она лишь постольку «рассматривается как свободная в ее своеобразной живой деятельности», поскольку она есть проявление разума, идеи в форме инобытия, один из способов самодвижения понятия. Сама по себе природа не развивается, изменению, метаморфозе подвергается лишь только понятие, как таковое. Разум потому и суверенен по отношению к чувствам, что последние дают представление только о том, какова есть материя сама по себе. Но материальное противоборствует единству понятия, поэтому разум должен, не доверяя чувствам, питать доверие лишь к самому себе, должен верить, что в природе понятие говорит понятию (см. 17, I, стр. 264—265; II, стр. 5, 9, 19, 20, 21, 550, 37, 28, 549). Такова была идеалистическая основа гегелевского представления об активности познания.

С признанием активности мышления, факта несводимости научного познания непосредственно к эмпирическому опыту перед

Герценом, естественно, встал вопрос: как же объяснить возникновение этой мыслительной способности? Оставить этот вопрос без ответа — значило остаться в рамках гегелевской, то есть идеалистической, его трактовки.

Здесь-то и сыграли свою роль те материалистические убеждения, которые дало Герцену изучение естественных наук. «Школа естествознания» обеспечила ему самостоятельность по отношению к Гегелю, духовную независимость от него.

Ни на миг не сомневаясь в самобытности природы, Герцен считает, что внешний мир есть «обличенное доказательство своей действительности» (9, III, стр. 265). Из-за неловкого выражения здесь проглядывает твердое убеждение в материальном характере объективного мира. Несокрушимость, вечность вещества является для Герцена аксиомой, и потому он с таким восторгом приветствует Гассенди, отстаивавшего этот тезис (см. 9, III, стр. 269). «...Как хочешь абстрагируй,— пишет Герцен,— но субстрата, но вещества не уничтожишь... его на самом деле уничтожить нельзя, *некуда деть...* В XVIII столетии на эту мысль неизменяемости вещественного бытия попал знаменитый Лавуазье» (9, III, стр. 154).

С этих позиций Герцен и указывает на враждебный характер отношения идеалистической философии к природной действительности. «...Идеализм стремился уничтожить вещественное бытие, принять его за мертвое, за призрак, за ложь, за ничто, пожалуй, по-

тому что быть одной случайностью сущности *весьма немногo*» (9, III, стр. 264). Вместе с тем Герцен подмечает: идеалистические системы, чтобы создать видимость реализма, не могут не оступаться в материализм; «идеализм хочет всю действительность, весь разум предоставить духу и признает в то же время материю за имеющую в себе независимое и самобытное начало существования...» (9, III, стр. 264).

Не ограничиваясь критикой идеализма вообще, Герцен прямо указывает на идеалистический панлогизм Гегеля: «Он старается подавить духом, логикою — природу... Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику...*» (9, III, стр. 119—120). Подобно Фейербаху и вслед за ним Герцен утверждает, что Гегель, с своей точки зрения, не имел никакого права допускать и выводить из понятия, из идеи, из духа природу. Материалистическая убежденность была исходным моментом для взгляда Герцена на гегелевскую философию как на далеко не совершенное, хотя и великое, завоевание мировой теоретической мысли. «Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять *диалектического* перехода от материи к движению, от материи к сознанию — второе особенно, — писал В. И. Ленин.— Маркс поправил ошибку (или слабость?) мистика» (8, стр. 256). Подобную попытку «поправить» Гегеля, переосмыслить его философию, освободив ее от мистицизма, предпринял и Герцен. «Не знать Гегеля и отвергать его не мудроно, — писал Герцен, —

но идти далее можно после добросовестного изучения» (9, XXX, стр. 468). Его «Письма» как раз и выражали поиски дальнейших путей философии после Гегеля. Идя дальше «естественно-научной полемики против Гегеля», направленной против его идеалистического исходного пункта и произвольного построения системы, но оставлявшей без внимания его диалектику (см. 3, стр. 371), Герцен пытается найти основу и источник мыслительной активности, движущее начало, порождающее диалектику познания, в самой природе. В этом, между прочим, заключалось *своеобразие его материализма*.

Природу Герцен стремится понять и представить живым, развивающимся процессом. Сущее — прежде всего вещественно, материально — это так, и в утверждении этого Герцен разделяет принцип, общий всем домарксовым материалистам. Кстати говоря, понятия «вещество» и «материя» употребляются в «Письмах» как тождественные (см. 9, III, стр. 150, 176 и др.). Но это материальное сущее обладает, согласно Герцену, неизменным атрибутом: оно деятельно. «Бытие действительное не есть мертвая косность... Бытие живо движением...» (9, III, стр. 155, 156). «...Страдательное вещество — призрак, отвлечение, имеющее только маску действительного, материального» (9, III, стр. 181). «Движение невозможно, если вещественность — только немое, недеятельное, страдательное наполнение пространства; но это совершенно ложно: вещество носит само в себе отвраще-

ние от тупого, бессмысленного, страдательного покоя; оно разведает себя, так сказать, *бродит*, и это брожение, развиваясь из формы в форму, само отрицает свое протяжение, стремится освободиться от него,— освобождается, наконец, в сознании, сохраняя бытие» (9, III, стр. 249—250).

Намереваясь понять природу как единство вещества и движения, Герцен стремится сформулировать некую теорию динамического атомизма. Положительно оценив атомизм древних философов как «один из самых верных существенных моментов понимания природы», фиксирующий «повсюдную средоточенность вещества», автор «Писем» отмечает вместе с тем, что «атомизм не исчерпывает понятия природы (и в этом он похож на динамизм), в нем пропадает всеобщее единство; в динамизме части стираются и гибнут; задача в том, чтоб все эти для себя сущие искры слить в одно пламя, не лишая их относительной самобытности» (9, III, стр. 107). Читая работу Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница», Герцен замечает в дневнике: «Деятельность должна иметь ограничение, чтоб не рассеяться,— вот призвание материи у Лейбница...» (9, II, стр. 373).

Диалектика, которую Гегель считал присущей лишь идее, мышлению, рассматривается Герценом как неотъемлемая черта, закон существования и развития самой природы, объективного материального мира: «Динамизм и атомизм принадлежат к тем безвыходным антиномиям не вполне развитой науки,

которые нам встречаются на каждом шагу. Очевидно, что истина с той и с другой стороны; очевидно даже, что противоположные воззрения почти одно и то же говорят,— у одних только истина поставлена на голове, а у других на ногах; противоречие выходит видимо непримиримое, а между тем так и тянет из одного момента в другой... Принимать ту или другую сторону в антиномиях... ни на чем не основано; природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетании; разве у ней бесконечное отделено от конечного, вечное от временного, единство от разнообразия? Строгое требование «того или другого» очень похоже на требование «кошелек или жизнь!»» (9, III, стр. 160).

В непосредственной связи с этой попыткой вскрыть и определить диалектику природы большое философское звучание получает у Герцена понятие жизни.

Само по себе выдвижение этого понятия в центр философских размышлений Герцена, безусловно, связано с материалистической направленностью его мышления, а, возможно, также и с прямым воздействием Фейербаха. Во всяком случае в произведениях Герцена 40-х годов, начиная со статьи «По поводу одной драмы» (октябрь 1842 г.), мы встречаемся с подлинным апофеозом настоящего, живой действительности: «Существовать — величайшее благо...» (9, II, стр. 67). «Если глубоко всмотреться в жизнь, конечно, высшее благо есть само существование... Настоящее есть реальная сфера бытия... Цель жиз-

ни — жизнь» (9, II, стр. 217). Наряду с этим Герцен вкладывает в понятие «жизнь» еще и иной смысл,— и в этом отношении его понимание жизни необходимо сравнить с трактовкой, которую давал этому понятию Гегель. Согласно его концепции, жизнь — это та конечная ступень, до которой природа поднимается в своем существовании. Жизнь есть понятие, ставшее ясным (см. 17, II, стр. 34). Она противоречива, спекулятивна, ибо спекулятивно, диалектично понятие. «Непрекращающаяся деятельность жизни,— писал Гегель,— есть поэтому абсолютный идеализм; жизнь становится другим, которое однако все время снимается» (17, II, стр. 344). С точки зрения, отрицающей внутреннюю противоречивость, диалектику самой природы, такое рассуждение было вполне естественным. «Как единство понятия и обращенного наружу существования, в котором понятие сохраняется, жизнь есть идея...» (17, II, стр. 344) — так полагал Гегель. Не то у Герцена. Правда, и для него так же, как и для Гегеля, жизнь есть единство противоположностей, внутри себя противоречивое единое целое, единство вещества и движения, единичного и общего, единство многообразия, единство целого и частей (см. 9, III, стр. 93, 100, 127, 151; см. также 9, II, стр. 41, 125, 212, 355—356). Но в том-то все и дело, что это — не жизнь понятия, а живая природа.

Понятие жизни, живой материи, разрабатывавшееся Герценом и до «Писем» (в «Дилетантизме», в частности), часто упоминается

им и в произведениях более позднего времени. Понимание материи как живой проводилось писателем даже в повести «Кто виноват?». Один из ее персонажей — доктор Крупов — на обвинение в том, что он якобы забывает духовную сторону человека, которая «одна и дает смысл грубой материи», заявляет: «Я не знаю ни грубой материи, ни учтивой, а знаю живую» (9, IV, стр. 132). В книге «С того берега» в уста другому «доктору» Герцен вкладывает такие слова: «Жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие. Это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтобы снова потерять его...» (9, VI, стр. 93).

Однако спросим себя: не означала ли эта известная неудовлетворенность Герцена понятием «материя», попытка заменить его понятием «жизнь», явное стремление слить воедино вещество и мысль (Герцен много пишет об этом), понять их как нечто единое — не выражало ли все это просто-напросто попыткого движения в философии — от гегелевского идеализма к шеллингианской философии тождества, как это доказывалось в некоторых работах не только буржуазных (см. 21, I, стр. 263—264), но даже и марксистских авторов (см. 34, стр. 185)?

В самом деле, многие формулировки Герцена и Шеллинга по поводу нерасторжимого единства вещества и духа звучат почти одинаково. Например, Шеллинг (как и Герцен) писал, что «в произведениях природы» мы

«видим совершенное слияние духовного и вещественного», «в природе мысль и действие современны, составляют одно и то же: мысль переходит непосредственно в произведение и неразлучна от оно́го» (46, стр. 3, 18). Такого рода положения буквально пронизывали натурфилософию Шеллинга, значение которой в истории науки состояло в том, что она от имени всего идеализма «реабилитировала» природу. Благодаря Шеллингу, писал Энгельс, «в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы» (5, стр. 442), «...природа перестала быть чем-то выведенным, положенным, но предстала как нечто первичное, самостоятельное,— пусть не сама по себе, но, во всяком случае, для натурфилософии» — так оценивал роль шеллинговой натурфилософии Л. Фейербах (42, I, стр. 82—83).

Понимая природу как некую целостность, единый организм, Шеллинг писал о ее жизни, объясняя последнюю противоречивостью природы, ее «двойством», наличием в ней «двух противоположных стремлений». Говоря о необходимости «всеобщего двойства начал, которые поддерживают природу и препятствуют ей истощиться в произведении», и протестуя против механистического рассмотрения природы, Шеллинг формулировал философию природы как динамическую атомистику (46, стр. 23, 10, 27).

Эти идеи не могли не импонировать Герцену, видевшему заслугу Шеллинга в том, что он первый в философии, еще до Гегеля,

предпринял попытку «понять жизнь природы в ее диалектическом развитии» (9, II, стр. 350). Большое внимание Герцен уделял и основному принципу философии Шеллинга — провозглашению идентичности законов бытия и мышления. Герцен писал, что, поняв истину как «единство бытия и мышления», Шеллинг «обращал философию к природе как к необходимому дополнению, как к своему зеркалу» (9, III, стр. 115).

Правда, эта фраза выражает не только похвалу, но одновременно и упрек Шеллингу. Герцен одобрял идею единства законов природы и мышления, разработанную Шеллингом. Еще в работе «О месте человека в природе» он, очевидно, не без влияния со стороны последнего писал, что человек умозрением узнал законы природы, «сбегающиеся с законами его мышления» (9, I, стр. 18). Мы, наверное, не ошибемся, если выскажем предположение, что в процессе критического «переваривания» Гегеля в 40-х годах натурфилософия Шеллинга сыграла для Герцена примерно ту же роль, которую она имела в ходе духовной эволюции Фейербаха к материализму. Ведь известно, что осознание Фейербахом «реализма», «положительного значения» натурфилософии Шеллинга относится к концу 30-х годов, т. е. как раз к тому периоду, когда сам он переходил на позиции материализма. По-видимому, и для Герцена шеллингианские идеи могли выступить в качестве своего рода катализатора в процессе его критики гегелевского панлогизма, в его

движении к материализму. Однако если для Шеллинга природа была всего лишь «зеркалом» философии, только лишь «дополнением» (хотя и необходимым) духа, то Герцен, как мы знаем, считал рассмотрение природы лишь в качестве зеркала, отражения духа большим пороком. Так же, как это было и в отношении Гегеля, Герцен сумел не только увидеть рациональные стороны философии Шеллинга, но и понять, что «он победил в себе идеализм не на деле, а только на словах» (9, III, стр. 115), «он обещал примирение мышления и бытия, но, провозгласив примирение противоположных направлений в высшем единстве, остался идеалистом...» (9, III, стр. 117). Одновременно Герцен критиковал и самые основы натурфилософских построений Шеллинга — его абстрактные силы расширения и сжимания, сравнивая их с «чистым бытием» Гегеля. Как «безусловное расширение» Шеллинга, так и «чистое бытие» Гегеля, «вовсе не действительны,—писал Герцен,—это координаты, употребляемые геометром для определения точки,—координаты, нужные ему, а не точке» (9, III, стр. 155). Если натурфилософия Шеллинга только «предполагала» природу самостоятельной, если в ней, в конечном счете, усматривался «лишь отблеск» «сознательно производящего» (46, стр. 4—5), то для Герцена движение живой природы — «сильнее разума», и именно потому, что оно — «его феноменология» (9, II, стр. 208). «Бродящее вещество» лишь в итоге своего развития порождает разум.

Природа, по Герцену, — это «родословная» мышления; мышление — природно, естественно, ибо оно есть лишь высшая форма, конечная ступень в развитии постоянно усложняющейся природы. *«Природа, помимо мышления — часть, а не целое, — мышление так же естественно, как протяжение, так же ступень развития, как механизм, химизм, органика, — только высшая»* (9, III, стр. 301); «мышление делает не чуждую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого Вселенная не полна, — то самое развитие, которое начинается со стихийной борьбы, с химического сродства и оканчивается самопознающим мозгом человеческой головы» (9, III, стр. 105).

Тема происхождения духа из природы и раньше занимала Герцена. В его драматическом опыте «Из римских сцен» («Лициний») (конец 30-х годов) Мевий — «классик со всем реализмом древнего мира» (9, I, стр. 184) — вот о чем спрашивает Лициния: «Зачем ты так делишь дух от тела, и точно ли они непримиримые враги, и мешает ли тело духу, не оно ли чрево, из которого дух развился?» (9, I, стр. 186). В «Письмах» уже сам Герцен пытается понять и определить природу как чрево духа...

Охарактеризованная выше теоретическая позиция Герцена предопределила во многом и подход его к истории философии. В предшествующей ему истории мысли он не просто прослеживает материалистическую традицию (хотя за принижение некоторых материалис-

тов Герцен и укоряет Гегеля), а обращает внимание главным образом на тех философов, которые близко подходили к концепции «живой природы», «диалектики физического мира». Иначе говоря, та самая проблема единства бытия и мышления, которую Герцен попытался раскрыть теоретически, разворачивается им и в историческом плане.

Идея активности природы пронизывает многие историко-философские рассуждения и оценки Герцена.

Из древних он особенно хвалит Гераклита: он понял природу «самодеятельным процессом» (9, III, стр. 159).

Импонирует ему и Аристотель: ведь и «он природу схватывает как жизнь» (9, III, стр. 181).

Много и сочувственно цитирует Герцен Бруно, «главную цель» которого определяет так: «...развить и понять жизнь как единое, всемирное, бесконечное начало и исполнение всего сущего, понять Вселенную как эту единую жизнь, понять самое единство это бесконечным единством разума и бытия,— единством, победоносно проторгающимся через ряды многообразия» (9, III, стр. 229—230).

Герцен критикует Декарта за то, что он никогда не мог возвыситься до понятия жизни, «исключительно механически рассматривал природу», лишая таким образом материю «внутренней силы» (см. 9, III, стр. 247—250).

Порицается в «Письмах» и Ньютон: «...его воззрение на природу было чисто механическое» (9, III, стр. 269).

Разбирая в дневнике представление о материи, развитое французскими энциклопедистами, Герцен упрекает их в том, что они просмотрели такие ее «атрибуты», которые «не идут» страдательной материи (9, II, стр. 207—208).

В восторге Герцен от Спинозы, проводившего в философии идею «всецелости разнообразия» (см. 9, II, стр. 307). Говоря о декартовском «*Cogito, ergo sum*»*, Герцен пишет, что отсюда неминуемо следовал вывод о невозможности сознания без бытия: «Вот программа всей будущей науки; вот первое слово воззрения, которого последнее слово скажет Спиноза...» (9, III, стр. 245). «Спиноза положил предел идеализму; чтоб идти далее, надобно выйти из идеализма...» (9, III, стр. 272).

Особенно сильно импонирует Герцену глубокий естественнонаучный реализм Гёте, его идея: природа есть жизнь, «мысль и природа — aus einem Guss. «Oben die Geister und unten der Stein»** (9, III, стр. 114—115). Гетевский «пантеизм» как учение о «божественности всего сущего» и в самом деле скрывал глубокое понимание Вселенной как единого живого «существа». Называя свои воззрения «упрямым реализмом», Гёте рассматривал природу как «нечто самостоятельное», закономерно производящее все свои формы — от простейших до высших. Природа, по Гёте,

* «Мыслю, следовательно, существую» (лат.).

** Из одного куска, нечто единое: «Наверху — дух, внизу — камень» (нем.).

внутри себя противоречива, находится «в непрестанном притяжении и отталкивании», а также и «в вечно стремящемся подъеме», в поступательном, прогрессивном движении. «Полярность и повышение» Гёте называл двумя «маховыми колесами» всей природы (18, стр. 98, 92, 364). Его труды отличало стремление познать природу в ее собственной реальной сущности, без «антропоморфических» искажений. Восхищаясь естественнонаучными произведениями Гёте, Герцен писал, что «в нем первом восстановилось действительно истинное отношение человека к миру, его окружающему; он собою дал естествоиспытателям великий пример» (9, III, стр. 114).

Однако даже и гетевская трактовка мира все же не вполне удовлетворяет Герцена, потому что Гёте не занимался веществом. Рассуждая о важности химии, изучающей вещество — субстрат природы, Герцен пишет в дневнике (январь 1845 г.): «Сам гигантский гений Гете не постигнул этой важности химизма, и его метаморфоза растений — одна морфология». А этого, по Герцену, мало, надо еще изучать, «что изменяется в ней...» (9, II, стр. 404). В статье «Публичные чтения г-на профессора Рулье» (1845), вновь возвращаясь к теме «природа — жизнь» и указывая на громадное значение Гёте, первым внесшего «элемент движения в сравнительную анатомию», Герцен тут же бросает ему упрек: «Но и гетевское воззрение оставалось морфологией; рассуждая, так сказать, о геометрическом развитии форм, Гете не думал

о содержании, о материале, развивающемся и непрерывно изменяющемся с переменю формы» (9, II, стр. 148).

Герцен не совсем прав в этих упреках Гёте. Последний и сам неоднократно говорил о необходимости движения от морфологии вглубь — к веществу, к материи, высказывал надежду о возможности скорого появления всесторонней науки, которую называл «физико-химической физиологией». Однако само содержание этой герценовской ошибки показательно — как свидетельство его материалистической убежденности.

4. «МЕТОДА В НАУКЕ — ЭМБРИОЛОГИЯ ИСТИНЫ»

Развитый Герценом принцип активности природы и естественности, природности мышления был обращен им не только против идеализма, но и против метафизического материализма, составлявшего теоретическую основу опытного естествознания. Беда ученых-эмпириков, по Герцену, в следующем: они потому и лишают природу жизненности, рассматривают ее мертво и плоско, что не умеют понять: «...разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе» (9, III, стр. 111). Выступая против такого, субъективистского, истолкования мышления, при котором оно выступает как явление, «внешнее природе», Герцен отстаивал идею *объективности познания* — в смысле подчиненности

его общим законам природы: «Вообще материалисты никак не могли понять объективность разума, и оттого, само собою разумеется, они ложно определяли не только историческое развитие мышления, но и вообще отношения разума к предмету, а с тем вместе и отношение человека к природе. У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» (9, III, стр. 301). Мышление же, по Герцену,— не упорядочивающая способность отдельного человека; его законы определяются природой в целом: «законы мышления — сознанные законы бытия» (9, III, стр. 111).

Эта последняя формула выражает уже не только генетический, но и гносеологический аспект проблемы единства бытия и мышления: законы разума и бытия совпадают, закономерности научного познания, теоретического мышления есть по своему содержанию то же самое, что и закономерности развития природы.

На первый взгляд в этой формуле не содержится ничего, что характеризовало бы Герцена как наследника гегелевской диалектики и отличало бы его от материалистов XVIII в. или Фейербаха, писавшего: «Законы действительности представляют собою также законы мышления» (42, I, стр. 194). И она, эта герценовская формула, действительно включает в себя то материалистическое содержание, которое заключено в приведенном высказывании Фейербаха.

Однако вот что обращает на себя внима-

ние: само понимание разума, мышления у Герцена иное, чем у Фейербаха и предшествовавших ему материалистов. Утверждая, как и Фейербах, что мышление имеет «родовой» характер, определяя науку как «родовое мышление человечества» (9, III, стр. 113, 189), Герцен — и здесь выступает его отличие от прежнего материализма — проводит строгую разграничительную линию между описанием предмета и знанием его, между эмпирическим и разумным его усвоением. Полемизируя с метафизическим материализмом, который, по Герцену, «отрицал всеобщее» (9, III, стр. 264), он определяет разум, мышление, науку (мышление в трактовке Герцена совпадает с научным познанием) как сферу всеобщего, как область функционирования всеобщих законов, как форму познания, раскрывающую необходимость познаваемых предметов.

Соответственно такому пониманию мышления как сферы диалектики, деятельности всеобщих законов, Герцен и рассматривает теорию познания, учение о методе. Он понимает, что с позиций материализма XVIII в. нельзя дать глубокого учения о научном методе. «Материализм со стороны сознания, методы стоит несравненно ниже идеализма» (9, III, стр. 266), — справедливо пишет Герцен, переключаясь с аналогичной мыслью Маркса, содержащейся в первом из «Тезисов о Фейербахе». С этой точки зрения автор «Писем» отказывается Ньютона, как и Гассенди, называть философом, хотя и признает его громадное значение как деятеля науки:

«Тут нет противоречия, если вы согласились, что действительное содержание вырабатывалось вне философской методы» (9, III, стр. 269).

Так понимая сущность метода, Герцен видит главную задачу философии не в том, чтобы убедиться в объективности и материальности предмета познания,— это предпосылка, условие и результат любой науки, а в нахождении средств, в выработке приемов для того, чтобы познать, «уловить» предмет. Согласно его точке зрения, стоя на позициях эмпиризма, отрицая активность мышления, в этом направлении далеко не уйдешь. Материализм как «философия эмпирии» чрезвычайно богат по содержанию, но «если вы возьметесь за логический остов, за теоретическую мысль в ее всеобщности,— то увидите, что французы* почти ничего не сделали...» (9, III, стр. 309).

Полемизируя с противниками рационализма, Герцен признавал вместе с тем, что, как форма всеобщности, наука не есть чистый формализм, дающий лишь бедное, одностороннее знание действительности; она выше абстрактно-рассудочного познания. Возражая славянофилу И. Киреевскому, полагавшему, будто наука, вследствие своей абстрактности, не дает истинного понятия предмета, Герцен утверждал: «Конечно, наука *par droit de naissance*** абстрактна и, пожалуй, фор-

* Имеются в виду французские материалисты XVIII в.

** Здесь: по своей природе (франц.).

мальна; но в полном развитии своем ее формализм — диалектическое развитие, составляющее органическое тело истины, ее форму — но такую, в которую утянуто само содержание» (9, II, стр. 274). Преодоление «формализма» рационального познания Герцен связывает, таким образом, с диалектикой, которая, по его мнению, присуща «полному развитию» науки.

Этой-то диалектичности, «спекулятивности» научного познания Герцен и стремится найти основание в самой природе. Здесь именно и выявляется вторая важная сторона в раскрытии им содержания проблемы единства бытия и мышления: не только мышление естественно, природно, но и природа (как предыстория человека, его разума, науки) разумна; разумность ее заключается в том, что она развивается по законам диалектики, логики — той самой, которой сознательно оперирует мыслящий ученый.

«...В природе понятие... облечено плотью и кровью... Эта плоть и кровь, однако, обладает душой, и последняя есть ее понятие», — писал Гегель (17, X, 252—253). Выписывая эту мысль Гегеля, В. И. Ленин замечал: «Это превосходно! Но это и есть материализм. Понятия человека суть душа природы — это лишь мистический пересказ того, что в понятиях человека своеобразно (это NB: своеобразно и диалектически!!) отражается природа» (8, стр. 257). Гегель угадал, отразил в диалектике понятия диалектику вещей. Пытаясь материалистически истолковать ге-

гегелевскую диалектику, Герцен призывает понять, «что человек не потому раскрывает во всем свой разум, что он умен и вносит свой ум всюду, а, напротив, умен оттого, что все умно; сознав это, придется отбросить нелепый антагонизм с философией» (9, III, 111). Имея в виду прежде всего философию Гегеля, Герцен потому так пишет, что убежден: Гегель «раскрыл, что природа, что жизнь развивается по законам логики; он фаза в фазу проследил этот параллелизм — и это уже не Шеллинговы общие замечания, рапсодические, несвязанные, а целая система, стройная, глубокомысленная...» (9, III, стр. 120).

Нельзя не заметить, что положения, в которых Герцен указывает в «Письмах» на диалектический характер развития природы («все умно», «природа... развивается по законам логики» и т. д.), звучат по-гегельянски, идеалистически. Однако объявлять Герцена на основании этих и подобных им выражений идеалистом — это все равно, что называть последователем гегелевского идеализма любого из марксистов, утверждающих, что существуют единые законы бытия и мышления (или, иначе говоря, их тождество), что природа имеет свою логику, что существует логика вещей, сходная по содержанию с логикой человеческой головы. Чистым идеалистом оказался бы в этом случае даже «вульгарный» материалист Л. Бюхнер: ведь писал же он, что «законы мышления суть в то же время и законы мира», что «закон мышления должен... рассматриваться как истин-

ный закон природы» (13, стр. 74). Иначе говоря, в том, что Герцен признает наличие в природе разума, логики, еще нет идеализма. Налицо лишь недостаточная четкость в определении понятий «разум» и «закон», «логика» и «необходимость», слитых в одном термине *.

Вслед за Гегелем, по существу отождествляя «моменты логического процесса» с «моментами мирового развития» (см. 9, III, стр. 203), Герцен вместе с тем истолковывает это тождество определенно на материалистический манер. Для него природа и история «представляют живой организм, развивающий логику а posteriori»; они «не нуждаются» в логическом а priori (9, III, стр. 100). «Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как aberrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты» (9, III, стр. 129)**.

Главное же в этом теоретическом поиске Герцена состоит в том, что, указав на материальные истоки, природную основу диалектики разума, Герцен с тем большим основанием ставит вопрос о необходимости для всех

* Кстати говоря, понятием «идея» в смысле «закон», «необходимость» часто пользовался и Белинский; сам же он и разъяснял это отождествление: «Абсолютная идея, абсолютный закон — это одно и то же, ибо оба выражают нечто общее, универсальное, неизменяемое, исключающее случайность» (11, XII, стр. 330). «Что называют идеей: то, что всегда обнаруживается в явлении и притом выступает как закон всякого явления», — замечал также Гёте (18, стр. 396).

** Курсив мой. — А. В.

ученых воспользоваться диалектической логикой, разработанной Гегелем, учтя, разумеется, ее «зараженность схоластикой». Естественный реализм естествоиспытателей, думает Герцен, предохранит их при этом от впадения в идеалистическую крайность.

Герцен верно понимает, что суть этого вопроса — «в понимании действительного единства», подлинной связи эмпирических фактов и диалектического разума (9, III, стр. 266). Умозрение, основанное на опыте, — вот за что он выступает. Выдвигавшийся им в середине 40-х годов лозунг «возвысить эмпирию до умозрения» имел важнейший аспект, отсутствовавший как в его собственных произведениях прежних лет, так и у предшествовавших и современных ему ученых-материалистов: в нем заключался призыв к самим наукам овладеть диалектикой мышления, разработанной в гегелевской философии. В этом смысле теперешняя проповедь Герцена о союзе эмпирии и мысли, естествознания и философии означала по существу провозглашение конца старой философии — философии как «науки наук». Герцен не сомневался, что «частные» науки, овладев «методой», в состоянии будут познать свой предмет до последнего предела.

Здесь видно также и серьезное отличие Герцена от Гегеля, по мнению которого наукам достаточно рассудка, аналитического (т. е. метафизического) метода в качестве средства обработки материала, доставляемого органами чувств. Диалектика же, как

полагал Гегель, свойственна лишь философии, логике. Частные науки только подготавливают материал, в котором затем логика будет открывать саму себя (см. 17, II, стр. 16).

С другой стороны, и по сравнению с Фейербахом Герцен глубже понимает принцип единства естествознания и философии. Фейербах также писал, что «философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание — с философией» (42, I, стр. 132). Эта формула роднит Герцена с Фейербахом. Подобно последнему, Герцен считал, что и естествознание и философия есть науки о реальном, вне нас существующем мире, а потому между ними не может быть принципиального различия. Но — мы уже отмечали это — само понимание философии, мышления у Фейербаха и Герцена было различным. Фейербах видел в мышлении лишь «школьный принцип, принцип системы» и называл «жизненным принципом» созерцание; уже «чувственные органы» являются для него «органами философии» (20, I, стр. 183, 99). У Герцена же понимание мышления воспитано Гегелем: для него собрание одних опытных данных еще не есть наука; мышление — это знание предмета в его необходимости (см. 9, III, стр. 108, 261, 292 и др.).

Такая постановка вопроса означала значительный шаг вперед по сравнению с метафизическим материализмом, отрицавшим активный характер мышления. «Материалисты не поняли,— пишет Герцен,— что эмпирическое событие, попадая в сознание, столько же

психическое событие. Материализм хотел создать чисто эмпирическую науку, не понимая, что тут *contradictio in adjecto* *, что опыт и наблюдение, страдательно принимаемые и приводимые в порядок внешним рассуждением, дают действительный материал, но не дают формы, а наука есть именно форма самосознания сущего» (9, III, стр. 265).

Данная проблема — сочетание эмпирического и рационального в одну, цельную научную методологию — предопределяет еще один угол зрения, под которым автор «Писем» рассматривает предшествующую историко-философскую мысль: в ней он пытается найти образец метода, наиболее близкого к искомому единству эмпирии и мысли, фактов и умозрения.

Очень настойчиво, как и в 30-е годы, Герцен популяризирует выдвинутую Бэконом концепцию опыта как проникнутой, «оживленной мыслью» эмпирии (9, III, стр. 260). Приводя ряд высказываний Бэкона на эту тему, Герцен усматривает в бэконовском опыте, который «не есть страдательное восприятие внешнего во всей случайности его», а, напротив, представляет собою совокупную деятельность «мысли и внешнего» (9, III, стр. 258), прообраз научного метода вообще.

В качестве другого примера ученого, умело сочетавшего эмпирию и мысль, Герцен называет в «Письмах» Гёте: «Без всяких даль-

* Противоречие в определении, внутреннее противоречие (лат.).

ных приготовлений он сразу бросается in medias res *, тут он эмпирик, наблюдатель; но смотрите, как растет, развивается из его наглядки понятие данного предмета, как оно разворачивается, опертое на свое бытие, и как в конце раскрыта мысль всеобъемлющая, глубокая. Прочитайте его «Metamorphose der Pflanzen» **, прочитайте его остеологические статьи, и вы разом увидите, что такое реальное, истинное понимание природы, что такое спекулятивная эмпирия» (9, III, стр. 114).

Вместе с тем Герцен отмечает неосознанность применяемого Гёте метода познания, приводит слова последнего о том, что у него «нет никакой способности наукообразно развить свои мысли» (9, III, стр. 115). Герцен называет Гёте «мыслящим художником», «поэтом-мыслителем» (9, III, стр. 114—115). «Теоретическим мыслителем, диалектиком он не был» (9, II, стр. 388), — утверждает Герцен. Независимо от того, справедлив или нет был этот упрек, ясно видно, что, критикуя концепцию «страдательного» познания, Герцен именно диалектику стремится понять как адекватный метод теоретического мышления.

5. «ПРОВИЖУ И ЧУВСТВУЮ — НЕ МОГУ ЯСНО ИЗЛОЖИТЬ И ПОНЯТЬ»

И все же до конца решить задачу материалистического переосмысления гегелевской диалектики Герцену не удалось...

* В самую суть дела (лат.).

** «Метаморфозы растений» (нем.).

Подводный камень ожидал его на пути к определению того, что такое истина.

Есть ли истина в мире? — так ставит вопрос Герцен. — Возможно ли ее ведение? Или человеку только мерещится истинное, нечто кажется таковым, а на деле знания людей субъективны, каждый имеет свои представления о мире?

«Многие принимают науку за нечто внешнее предмету, за дело произвола и вымысла людского, на чем они основывают недействительность знания, даже невозможность его. Конечно, наука... свободное деяние мысли, и именно мысли человеческой; но из этого не следует, что она — произвольное создание случайных личностей, внешнее предмету, в каком случае она была бы... родовым безумием» (9, III, стр. 126). Знание имеет прочную основу в самом объективном мире, ибо — и вот здесь-то мысль Герцена встречается с вопросом, разрешить который последовательно материалистически она не может, — ибо этот мир, природа и история имеет своей квинтэссенцией, своей первоосновой, своей «истиной» как раз то всеобщее, которое реализуется в диалектике познавательного процесса. «Все умно...»

Само по себе допущение какой-то единой «истины сущего» метафизично. Выражаясь иначе, нет «абсолютной истины» в самом бытии; истина — понятие, характеризующее определенную сторону не объективной действительности самой по себе, а процесса ее познания; к тому же истина всегда конкретна.

Последнее Герцен понимает. Когда он пишет о познании какого-либо определенного предмета, понятие истины применяется им принципиально верно: «Отрешать предмет от односторонности реальных определений значит с тем вместе делать его неопределенным; чем общее сфера, тем она кажется ближе к истине, тем более устранено усложняющих односторонностей,— на самом деле не так: сдирая плеву за плевой, человек думает дойти до зерна, а между тем, сняв последнюю, он видит, что предмет совсем исчез; у него ничего не остается, кроме сознания, что это не ничего, а результат снятия определений. Очевидно, что таким путем до истины не дойдешь» (9, III, стр. 152—153). Это рассуждение, направленное против гегелевской категории «чистое бытие», безусловно материалистично. Но такое глубокое понимание Герценом конкретности, многосторонности всякой определенной истины еще не разрешает другого вопроса, который резко ставится в «Письмах»: где та отгадка, которая позволяет человеку приобщить себе природу, «все победить разуму» (9, III, стр. 146)?

Отвечая на этот вопрос, Герцен усматривает эту отгадку в законах движения диалектической логики. Законы мышления он и представляет в качестве «истины сущего»: в разуме «открывается человеку истина сущего, и эта истина — он сам как разум, как развивающееся мышление, в которое со всех сторон втекают эмпирические сведения для того, чтоб найти свое начало и свое последнее

слово» (9, III, стр. 110). А отсюда, как следствие, вполне естественное заключение о том, что «критериум истины», «поверку» «только и можно найти в мышлении, но в мышлении, освобожденном от личного характера» (9, III, стр. 191).

Но не противоречит ли здесь Герцен самому себе: выступая против «чистого бытия» как такого всеобщего, в котором «потонули все определения действительного бытия (а между тем они-то одни и существуют)» (9, III, стр. 153), он в то же время сам рассматривает в качестве «истины сущего» логику научно-теоретического знания, движение «категорий разума». «В общей формуле,— пишет он,— заключена вся истина.. она сжимается в ней, сосредоточивается» (9, III, стр. 124).

Это рассуждение ошибочно: ни в какой общей формуле нет «всей истины», даже «сосредоточенной». Сама эта формула, общий закон, категория появляется в процессе развития научного познания лишь как свидетельство углубления человека в мир действительности и служит ему средством для познаний конкретных закономерностей, установления истин чего-то конкретного. Герцен же, признавая «истину сущего», вольно или невольно допускает существование некой конечной сущности мира, которая якобы выражается философскими категориями, категориями разума, точнее, отождествляется с ними.

Стоит Герцену предположить такое, как это тотчас же неизбежно влечет его к взгляду

на природу уже не как на полное, живое и внутри себя противоречивое бытие, а как на «что-то немое, неконченное, неудачное, avog-té» * (9, III, стр. 131). В этом качестве природа оказывается незавершенным организмом, имеющим цель своего развития в человеке, точнее, в развитии его разума. «В природе, рассматриваемой помимо человека, нет возможности сосредоточения и углубления в себя, нет возможности сознания, обобщения себя в логической форме,— потому нет помимо человека, что мы человеком именно называем это высшее развитие» (9, III, стр. 301—302). «Родовое значение человека» Герцен видит в том, чтобы «быть истиною себя и другого (т. е. природы)» (9, III, стр. 126). «Все то, что не развито, чего не достает природе, то есть, то развивается в человеке»,— пишет он. «Природа не имеет силы над мыслью». И далее: «Все стремления и усилия природы завершаются человеком...» (9, III, стр. 127). И уже совсем по-гегелевски (ср. 17, I, стр. 234) Герцен заявляет, что природа «сама по себе только внешность; ее мысль сознательная, пришедшая в себя— не в ней, а в другом (т. е. в человеке)» (9, III, стр. 126).

Таким образом, чтобы доказать, что природа не противостоит — как «вещь в себе» — разуму, что она беспредельно доступна познанию, Герцен одухотворяет ее, приписывает ей разум. Но что реально означает от-

* Недоношенное (франц.).

стаиваемая им идея, будто нельзя понять природу, не включив в нее сознание? Почему же собственно нельзя? «Ограниченная категория внебытия,— пишет Герцен,— не прилаживается к мысли; она ей несущественна, мысль не имеет замкнутой, непереходимой определенности там или тут, для нее нет alibi» (9, III, стр. 126). Герцен хочет сказать, что нельзя понять природу вне развития. Это верно. Но вместе с тем он говорит и иное: природному развитию он дает направленность, цель — это человеческий разум, наука. Это же, конечно, уже телеология. По-материалистически понимая, что природа реальна, объективна, имеет характер «независимой самобытности» (9, III, стр. 130), Герцен вместе с тем внутри ее — вольно или невольно — как бы вкладывает мысль, ее законы. Это, разумеется, уже идеализм.

Таким образом, критикуя гегелевский панлогизм и идеализм вообще, Герцен сам, однако, все же не может до конца избавиться от идеализма, связанного с признанием человеческого разума истиной сущего и, соответственно, человека — целью природы. Он пишет: «Мышление освобождает существующую во времени и пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; оно, так сказать, будит ее от усыпления, в которое она еще погружена, облеченная плотью, существуя одним бытием; мысль предмета освобождается не в нем: она освобождается бестелесною, обобщенною, победившею частность своего явления в сфере сознания, разума,

всеобщего. Предметное существование мысли, воскреснувшей в области разума и самопознания, продолжается по-прежнему во времени и пространстве; мысль получила двоякую жизнь: одна — ее прежнее существование частное, положительное, определенное бытием; другая — всеобщая, определенная сознанием и отрицанием себя как частного» (9, III, стр. 125). Определяя здесь мышление, сознание как среду, «наиболее соответствующую» всеобщему, не поднимает ли Герцен тем самым руку на свою собственную попытку найти всеобщее в самом «определенном», «телесном», материальном бытии?

«Гегель серьезно «верил», думал, что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль» (8, стр. 250). Этот же предрассудок разделяет в определенной степени и Герцен. Хотя он и стремится вслед за Фейербахом понять природу как универсальную «совокупность действительности» (42, I, стр. 96), это ему не удастся: объективный мир в конечном счете как бы вновь раскалывается перед ним на *две* субстанции — частное, предметное, материальное бытие и всеобщее, разум, мысль.

Определяя «начало всех вещей» как такое «единство, из которого все проистекает, к которому все стремится» (9, III, стр. 147), которое обнимает все частности, Герцен усматривает это всеобщее начало в методологии науки, в логике. По его мнению, искать, подобно древним материалистам, такое на-

чало в природе, как сущее между существующим, как «высшую вещественность» наивно: «В мысли все обобщается, в природе все молекулярно, даже то, что нам кажется совершенно не имеющим частей и различия» (9, III, стр. 159—160). Сказав так, Герцен спешит оговориться: «...вообще мысль и предмет составляют не два разных предмета, а два момента чего-то единого» (9, III, стр. 297), но сама неопределенность этого «чего-то» и признание мышления «внутреннейшей внутренностью» предмета свидетельствуют о нерешенности Герценом проблемы единства бытия и мышления с последовательно материалистической точки зрения. Связь всеобщего и единичного в самом материальном бытии, независимо от сознания, несмотря на призыв к ее научному пониманию, осталась неопределенной. «Идеализм... — справедливо пишет Герцен,— не видит, что род, всеобщее, идея действительно не могут быть без индивида, атома» (9, III, стр. 160). Но конкретных путей к уяснению единства всеобщего и «атомарного» (т. е. вещественного, материального) Герцен не предлагает, ограничиваясь пониманием необходимости брать динамизм и атомизм в единстве.

Подобной ограниченностью отмечена и герценовская трактовка проблемы эмпирического и теоретического. Давая совершенно справедливую критику идеализма за недооценку им чувственного материала познания, автор «Писем» здесь же утверждал следующее: «Мысль, истина имеет источником дея-

тельность разума, а не внешний предмет,— деятельность, возбуждаемую опытом,— это совершенно справедливо,— но самобытную и развивающуюся мысль по своим законам; помимо их (т. е. законов мысли.— А. В.) всеобщее не могло бы развиваться, ибо частное вовсе не способно само собою обобщаться» (9, III, стр. 265). Последнее верно: само собою частное не обобщается. Но допущение Герценом «истины сущего» наложило, как видим, определенный отпечаток на его представление об «источнике» истины; он усматривается исключительно в разуме, самозаконном, самодеятельном.

Как бы чувствуя идеалистический характер этих утверждений, Герцен спешит оговориться: и «события внешнего мира истинны, и неуменее признать этого со стороны идеализма — сильное доказательство его односторонности; внешний мир... потому и существует, что он истинен» (9, III, стр. 265). Неоднократно Герцен пишет также и о «врожденной вере» человека в эмпиризм, в природу. Это свидетельствует о материалистической убежденности Герцена, о хорошо развитом у него «такте истины», но не делает ясным и определенным ни его представление об истине, ни трактовку процесса перехода от эмпирии к мысли, от фактов к научной теории. «Человек, — пишет Герцен, — чувствует непреодолимую потребность восходить от опыта к совершенному усвоению данного знанием; иначе это данное его теснит, его надобно переносить (subir), что несовместно

с свободой духа... человек больше у себя в мире теоретических мечтаний, нежели в многообразии фактов» (9, III, стр. 102). Он пишет далее также о «диалектической необходимости», стихийно ведущей ученого (при условии, если он «доверяется» мышлению) от эмпирии, через рассудочное, антиномичное познавательное движение, к умозрению; он говорит о «неумолкаемой диалектической потребности ума выйти из абстракции» (9, III, стр. 179), о «самодеятельности», «самобытной деятельности» разума (9, III, стр. 292, 297). «Ум, свободный от принятой и возложенной на себя системы, останавливаясь на односторонних определениях предмета, невольно стремится к восполняющей стороне его; это начало биения диалектического сердца...» (9, III, стр. 297; см. также стр. 296).

Стоит внимательно вчитаться в эти рассуждения и станет ясно: диалектика ума выступает здесь как совершенно стихийный процесс, от природы присущий человеку, данный ему с рождения. «Внутреннее начало» человеческого разума, перерабатывающее «внешнее приобретение» и дающее «жизнь и смысл кристаллизующейся массе сведений» (9, III, стр. 110), вдруг оказывается у автора «Писем» оторванным от реальных наблюдений фактов, опытов, не имеющим с ними внутренней связи, кроме заведомой предпосылки, что оно, это самодеятельное движение разума, и есть их истина.

Иначе говоря, с признанием врожденности, природного происхождения теоретическо-

го разума, логики научного познания Герцен невольно покидал позиции материализма; антропологическое по своему характеру убеждение в том, что человеку изначально присущ диалектический способ мышления, необходимо оборачивалось идеализмом. И русский мыслитель, очевидно, сам чувствовал собственную непоследовательность, соглашаясь даже назвать «иллогизмом» признаваемую им «врожденную веру в возможность истинного ведения» (9, III, стр. 134).

Герцен, думается, сознавал, что цельного, непротиворечивого, монистического решения проблемы единства природы и мышления, проблемы происхождения диалектики мышления, проблемы научной методологии ему достичь так и не удалось.

«...Проблема так сложна, что я теряю надежду справиться с ней...» — откровенно сознавался он Грановскому (в августе 1844 г.), еще работая над первыми двумя письмами (9, XXII, стр. 198, 199).

Прошло несколько месяцев — и вот, уже в основном завершив работу над статьей «Эмпирия и идеализм», Герцен вновь — теперь уже в письме к Огареву (январь 1845 г.) — признается в незавершенности своих исканий, в том, что ясное решение проблемы единства бытия и мышления им не достигнуто. «Одно я провижу и чувствую, покамест не могу ясно изложить и понять: вещество — такая же абстракция вниз — как логика — абстракция вверх — ни того, ни другой нет собственно в конкретной действи-

тельности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьба бытия и небытия, есть Werden* — вещество-субстрат, деятельная форма (аристотел[евское] опред[еление])» (9, XXII, стр. 220)**.

А в заключении к самой статье «Эмпирия и идеализм», обращаясь к друзьям, Герцен говорил: «Признаюсь откровенно, что, принимаясь писать к вам, я не сообразил всей трудности вопроса, всей бедности сил и знаний, всей ответственности приняться за него. Начав, я увидел ясно, что не в состоянии исполнить задуманного» (9, III, стр. 121).

Осознание как незавершенности собственных теоретических исканий, так и того факта, что ни одна из существующих философских теорий не дает полного ответа на вопросы, поднятые в гегелевской философии, проявилось в неоднократных утверждениях Герцена, что решающий шаг в философии после Гегеля еще предстоит сделать. Время идеализма кончилось, время настоящей, подлинно научной философии еще не наступило — это он знал твердо. «Без сомнения, Гегель поставил мышление на той высоте, что нет возможности после него сделать шаг, не оставив совершенно за собою идеализма; но шаг этот не сделан...» (9, III, стр. 120).

«Это дело будущего» (9, III, стр. 97),—

* Становление (нем.).

** Характерно, что подобные муки при попытках решить проблему единства бытия и мышления испытывал в 40-х годах и Огарев (см. 32, II, стр. 361, 379—380).

пишет Герцен, имея в виду овладение эмпиризмом «формою», разработанной идеализмом.

«Важнейшая задача грядущей науки» (9, III, стр. 146),— говорит Герцен о «соединении» идеализма как учения о мышлении с «реализмом», расцветшим в «истинно греческой философии».

«Порядочные люди нашего времени сознали необходимость сочетания эмпирии с спекуляцией,— констатирует Герцен,— но на теоретической мысли этого сочетания и остановились. Одна из отличительных характеристик нашего века состоит в том, что мы всё знаем и ничего не делаем...» (9, III, стр. 266—267).

«Остальное доделает время...» (9, III, стр. 315),— утверждает Герцен на последней странице «Писем», имея в виду то «примирение» «реализма» и «идеализма», «обширные основания» которому воздвигнул, по его мнению, Гегель.

Ни одна из философских систем нового времени не удовлетворяет, по мнению Герцена, духовных запросов современного человека. «Мы... видим в новой философии берег,— пишет Герцен,— на котором мы стоим, готовые покинуть его при первом попутном ветре, готовые сказать спасибо за гостеприимство и, оттолкнув его, плыть к иным пристаням» (9, III, стр. 242)*.

* На «близость умственной революции» указывал в эти же годы и Белинский. Ни в одной из пред-

Подытожим сказанное. Предпринимая самостоятельную смелую попытку ответить на те вопросы, которым Гегель дал замечательную постановку, но которые он неудовлетворительно решил, Герцен попробовал по-своему определить, понять диалектику как процесс, с одной стороны, естественный, природный, а с другой — исторический, не сводящийся к природе. В разрешении этого, не вполне отчетливо виденного им, противоречия Герцен оказался в философском отношении менее последовательным, чем иные материалисты (как, например, Фейербах), которые, однако, пошли по пути отрицания диалектики в природе и заслуг Гегеля в разработке научного метода. В отличие от них Герцен пытался уберечь, спасти от теоретических невзгод самое дорогое, что было в гегелевской философии, — диалектику, и в этом его самобытнейшая и непреходящая заслуга не только перед русской, но и перед мировой философией.

Однако повторяем, «иных пристаней» в философии Герцен все же не достиг. Диалектическим материалистом он не стал. Делая значительный шаг к соединению материализма с диалектикой, он лишь вплотную подошел к научной философии: проблема материальной основы диалектики познания ока-

шествовавших и современных ему философских теорий он не видел полного решения теоретических проблем и рассматривал их лишь как элементы, готовые «новую философию» (11, XII, стр. 331).

залась у него нерешенной — потому именно, что она решалась им на путях натурализма.

Внутренне-противоречивый характер философской концепции «Писем» сразу же выявился, как только Герцен попытался выразить ее в одной фразе, дать основополагающую формулу своих идей, определив свое место как мыслителя среди различных теоретических направлений. Вот что пишет Герцен в восьмом, заключительном, письме: «Природа, понимаемая помимо сознания, — туловище, недоросль, ребенок, не дошедший до обладания всеми органами, потому что они не все готовы. Человеческое сознание без природы, без тела, — мысль, не имеющая [ни] мозга, который бы думал ее, ни предмета, который бы возбудил ее. Естественность мысли, логичность природы и их круговая порука — камень преткновения для идеализма и для материализма, — только он попадался им под ноги с разных сторон» (9, III, стр. 302).

Оговоримся: последняя фраза приводится нами не так, как она выглядит в Собрании сочинений Герцена. Там написано: «Естественность мысли, логичность и их круговая порука природы...» Явная несуразность: «их(?) круговая порука природы (?)» — является, по нашему мнению, воспроизведением одной из ранее не выявленных опечаток, которыми так богат был первопечатный текст «Писем» в «Отечественных записках». Герценовской концепции соответствуют как раз понятия «логичность природы» и «круговая

порука» мышления и природы. В другом месте «Писем» он выдвигал схожую формулу: «объективность мысли и логичность события» (9, III, стр. 151). Этой же концепции отвечал и тезис «о параллелизме» логики и природы (9, III, стр. 120). Термин «круговая порука», как мы уже говорили во введении, весьма часто употреблялся Герценом — в качестве образного выражения взаимосвязи, взаимообусловленности, взаимонеобходимости явлений — и всегда в правильном грамматическом согласовании. И вот здесь, в данном случае этим понятием фиксировалось самое существо герценовской методологии, ее сила и ее ограниченность.

Пытаясь определить характер осознанной им «круговой поруки» природы и мысли и тем самым своротить «камень преткновения» из-под ног современной философии, Герцен — мы указывали на это — подчас действительно приближался к правильному решению. Однако в конечном счете поиски материально-вещественного базиса диалектики науки заводят его в логический круг. Не умея и не имея возможности объяснить, откуда появляется такая оригинальная способность, как человеческое активное диалектическое мышление (ведь речь идет отнюдь не о психике, а о диалектике понятий, которую природа непосредственно не порождает), Герцен вынужден был помещать корни этой способности внутрь природы, говорить о ее логичности и разумности. Иначе говоря, мышление и его законы он объяснял как момент,

результат развития природы, а сущность природы определял через мышление, через логику, через всеобщие законы, вскрытые гегелевской диалектикой.

Этот логический круг являлся выражением того факта, что послегегелевская материалистическая теория «буксует», впадает в противоречие, если она не выходит за пределы натуралистического материализма к материализму общественному и историческому, на основе которого только и возможно разрешение вопроса о сущности диалектики познания как отражения не природы самой по себе, а изменения природы человеком, активной материально-производственной деятельности. Неумение Герцена объяснить природу мышления как общественного явления (а проблему человеческого сознания без исторического материализма не решить) накладывало, таким образом, печать и на его общепhilософский материализм.

6. «ИСТОРИЯ СВЯЗУЕТ ПРИРОДУ С ЛОГИКОЙ»

Что же толкало Герцена к занятию вопросом, разрешить который он заведомо не мог?

Мы уже говорили о потребностях и запросах современного ему естествознания. Но имелся еще и другой и, пожалуй, более могучий стимул, заставлявший Герцена биться над решением проблемы единства бытия и

мышления: сама жизнь, запросы общественного движения заставляли Герцена решать неразрешимую в условиях России того времени задачу. Как обосновать неизбежность осуществления социалистического идеала при отсутствии (в России) каких-либо материальных, объективных условий его осуществления? Как доказать, что «совершенствование идет к золотому веку», что человечество приближается именно к царству разума?

В середине 40-х годов это делалось Герценом посредством принятия за аксиому идеи о естественном, неодолимом развитии всего сущего — природы и истории — ко все большей свободе. При этом, разумеется, законы общественного развития во многом сближались, отождествлялись, идентифицировались с законами природы. Историческое движение рассматривалось как сфера, где продолжают действовать естественные законы, — зато и природе приписывался разум, приписывалась цель и тому подобные, общественные по своему происхождению и содержанию атрибуты. Проявляющаяся в этом случае определенная идеалистическая непоследовательность являлась оборотной стороной совершенно последовательного стремления мыслителя к установлению единых, общих законов всего сущего, объемлющего как природу, так и социальное развитие...

Вообще говоря, проблематика «Писем» выходит далеко за рамки темы: «философия и естественные науки», включая ряд важных социально-политических идей. В. Г. Белин-

ский с хорошим пониманием дела писал их автору: «...твои «Письма об изучении природы» — вовсе не об изучении природы письма» (11, XII, стр. 296), и характеризовал их как своего рода «рамку», в которую помещены размышления на самые разные темы.

В частности, в «Письмах» нашла свое отражение та острая полемика, которую Герцен вел в эти годы со славянофильской идеологией. Положение о подчиненности истории (как и природы) единым законам разума выступало здесь в качестве теоретической основы выдвигавшейся Герценом вместе с другими «западниками» антиславянофильской идеи о единстве исторического развития всех народов. Тем самым заимствованная у Гегеля идея «одного» разума (отождествляемого при рассмотрении истории с «духом человечества») использовалась для доказательства необходимости исторического прогресса в России, отставшей в своем развитии от более передовых стран Европы. И когда автор «Писем» хвалил Сократа за то, что тот осмелился поставить «разум — выше узкой национальности; он относительно Афин стал так, как Петр I относительно Руси» (9, III, стр. 167), то здесь Герцен несомненно целил в узкий «патриотизм» славянофилов.

Или вспомним самое начало «Писем». Как бы без всякой связи с основным предметом Герцен вводил здесь тему неизбежности исторического прогресса: критикуя «безумного женева» Руссо, не понявшего, что «храмина устаревшей цивилизации о двух дверях», и

не сообразившего, что «восстановление первобытной дикости более искусственно, нежели выжившая из ума цивилизация», Герцен прямо формулировал дальше одну из самых задушевных своих идей, составлявших в совокупности концепцию философии как алгебры революции: «Мне, в самом деле, кажется, что наш образ жизни, особенно в больших городах — в Лондоне или Берлине, все равно, — не очень естествен; вероятно, он во многом изменится, — человечество не давало подписки жить всегда, как теперь; у развивающейся жизни ничего нет заветного. Знаю я, что формы исторического мира так же естественны, как формы мира физического! Но знаете ли вы, что в самой природе, в этом вечном настоящем без раскаяния и надежды, живое, развиваясь, беспрестанно отрекается от миновавшей формы, обличает неестественным тот организм, который вчера вполне удовлетворял?.. Но бог с ней, с городской жизнью! Я и не думал о ней говорить...» (9, III, стр. 92).

Говорит «не думал», а намекает достаточно прозрачно: «дверь», через которую можно спастись от «выжившей из ума цивилизации», — это социализм. В период создания «Писем» Герцен продолжал напряженно размышлять о характере будущего общественно-го устройства. Работая над статьей «Эмпирия и идеализм», Герцен как раз дочитывал первый том сочинений фурьериста В. Консидерана «Будущее общество»: «...хорошо, чрезвычайно хорошо, но не полное решение задачи;

в широком и светлом фаланстере их тесновато, это устройство одной стороны жизни — другим неловко» (9, II, стр. 361).

Даже поверхностный просмотр «Писем» позволяет обнаружить: Герцен не раз прерывает свои «естественно-научные» рассуждения, чтобы в связи с тем или иным поводом провести определенные социально-политические идеи.

Особенно отличается в этом отношении четвертое письмо — «Последняя эпоха древней науки», — то самое, прохождение которого через цензуру чрезвычайно беспокоило Герцена. В этом письме развивалась мысль, ставшая вскоре одним из предметов очередного доноса Ф. Булгарина на «Отечественные записки». Опираясь на идею подчиненности природы и истории единым законам разума, Герцен делал такое заключение: следовательно, внешние законы — существующее право и юридические установления — ничего не значат против «мудрого», т. е. обладающего знанием передовой науки человека. Конкретно это выглядело таким образом. Рассказывая о стойках, Герцен называет «колоссальной», «глубокой и многозначительной» их мысль о том, что «мудрый не связан внешним законом, ибо он в себе носит живой источник закона и не повинен давать отчет кому-либо кроме своей совести». Такая мысль, по Герцену, «высказывается только в те эпохи, когда мыслящие люди разглядывают обличившуюся во всем безобразии лжи несоответственность существующего порядка с созна-

нием; такая мысль есть полнейшее отрицание положительного права...» (9, III, стр. 193).

Проповедуя ее, Герцен тем самым подводил философскую базу под протест против существующего неразумного политического порядка. Правда, что касается стойков, то слабость их позиции Герцен видел в том, что они излагали свою нравственность в виде сентенций, кодекса. Герцен же полагал, что «сентенции в философии нравственности безобразны; они унижают человека, выражая верховное недоверие к нему, считая его несовершеннолетним или глупым». Помимо этого, они еще и бесполезны: на каждый случай не придумашь правила. «Человек нравственный должен носить в себе глубокое сознание, как следует поступить во всяком случае, и вовсе не как ряд сентенций, а как всеобщую идею, из которой всегда можно вывести данное поведение; он импровизирует свое поведение» (9, III, стр. 194).

В этой же статье Герцен продолжал развивать идеи о социалистическом характере будущего общественного устройства, с одной стороны, и о несовершенстве современных учений, выдвигающих идеал такого устройства — с другой.

Рассказывая о неоплатонизме (который определяется им как «отчаянный опыт древнего разума спастись своими средствами,— опыт величественный, но неудачный»), Герцен пишет, что «отвлеченным, трудным, запутанным» языком неоплатоников невозможно говорить с народом. «Неоплатонизм бледнеет

перед христианством, как все отвлеченное бледнеет перед полным жизни. Во всех этих учениях веет грядущее, но во всех чего-то недостает, — того властного глагола, той молнии, которая сплавляет из отрывчатых и полувывсказанных начинаний единое целое. У неоплатоников, — продолжает Герцен, — почти как у нынешних мечтателей-социалистов — пробиваются великие слова: примирение, обновление (возрождение, возвращение в первоначальное)*, но они остаются отвлеченными, неудобопонятными...» (9, III, стр. 204).

В этой связи стоит вспомнить, что, внимательно изучая монографию немецкого историка А. Ф. Гфререра «Всеобщая история церкви», Герцен писал в дневнике в марте 1844 г. о «поразительном сходстве современного состояния человечества с предшествующими Христу годами» (9, II, стр. 344). В учениях неоплатоников и ессениан, считал Герцен, «все веет евангелием, и во всем чего-то недостает, — того властного слова, той конкретики, той молнии, которая единым учением, полным и соответственным выразить, осуществит бродящие и несочлененные части, предсуществующие ему.

Неопределенное чувство этой неполноты выражается упованием мессии. В наше время, — продолжал свои размышления Герцен, — социализм и коммунизм находятся со-

* Слова, заключенные нами в скобки, у Герцена — греческие.

вершенно в том же положении, они предтечи нового мира общественного, в них рассеянно существуют membra disjecta * будущей великой формулы, но ни в одном опыте нет полного лозунга. Без всякого сомнения, у сен-симонистов и у фурьеристов высказаны величайшие пророчества будущего, но чего-то недостает. У Фурье убийственная прозаичность, жалкие мелочи и подробности, поставленные на колоссальном основании, — счастье, что ученики его задвинули его сочинения своими. У сен-симонистов ученики погубили учителя. Народы будут холодны, пока проповедь пойдет этим путем; но учения эти велики тем, что они возбудят, наконец, истинно народное слово, как евангелие... «Искушение, примирение (возрождение и возвращение в первоначальное **)» — слова, произносимые тогда и теперь. Обновление неминуемо. Принесется ли оно вдохновенной личностью одного или вдохновением целых ассоциаций пропагандистов — собственно, все равно; разумеется и то, что пути эти вовсе не противоположны» (9, II, стр. 345).

В этом свете должно быть понятно то значительное внимание, которое Герцен уделял в четвертом письме назаряем и неоплатоникам, видевшим «так же, как стойки и скептики, странное состояние гражданского порядка и нравственного быта» (9, III, стр. 205),

* Разъединенные члены (лат.).

** У Герцена заключенные нами в скобки слова — греческие.

но не имевшим положительного решения его проблем и сбивавшимся в «романтизм».

Раздумывая об их судьбе, Герцен предпринял попытку объяснить, почему так трудно осуществляется победа нового в истории, так медленно совершается прогресс. Казалось бы, если история движется разумом, что мешает быстрому осуществлению идей социализма, теорий разумного общественного устройства? Ответ Герцена таков: «Побежденное и старое не тотчас сходит в могилу; долговечность и упорность отходящего основаны на внутренней хранительной силе всего сущего: ею защищается донельзя все однажды призванное к жизни; всемирная экономия не позволяет ничему сущему сойти в могилу прежде истощения всех сил. Консервативность в историческом мире так же верна жизни, как вечное движение и обновление; в ней громко высказывается мощное одобрение существующего, признание его прав; стремление вперед, напротив, выражает неудовлетворительность существующего, искание формы, более соответствующей новой степени развития разума; оно ничем не довольно, негодует; ему тесно в существующем порядке, а историческое движение тем временем идет диагональю, повинувшись обоим силам, противопоставляя их друг другу и тем самым спасаясь от односторонности. Воспоминание и надежда, *status quo** и прогресс — антиномия истории, два ее берега...

* Существующее положение (лат.).

Хотя надежда всякий раз победит воспоминание, тем не менее борьба их бывает зла и продолжительна. Старое страшно защищается, и это понятно: как жизни не держаться ревниво за достигнутые формы?.. Новое надобно созидать в поте лица, а старое само продолжает существовать и твердо держится на костылях привычки» (9, III, стр. 206, 207).

Отсюда следует и объяснение, которое Герцен дает драматическому положению мыслящих, думающих, просвещенных людей в современной ему действительности: «Последнее время перед вступлением в новую фазу жизни тягостно, невыносимо для всякого мыслящего... Бедные промежуточные поколения — они погибают на полудороге обыкновенно, изнураясь лихорадочным состоянием; поколения выморочные, не принадлежащие ни к тому, ни к другому миру, они несут всю тяжесть зла прошедшего и отлучены от всех благ будущего. Новый мир забудет их...» (9, III, стр. 209).

Из дневника Герцена 40-х годов мы знаем, как болезненно воспринимался им факт «распадения» его поколения с массами, разорванности с народом, пребывающим в состоянии исторической спячки. Много раздумывая об «органическом развитии всемирной истории», Герцен приходил к выводу, что в России «народ собственно мало участвовал во всей истории, он пробуждался иногда, являлся с энергией как в 1612, так и в 1812, никогда не показывал ни малейшего строяющего, зижду-

щего начала и удалялся пахать землю. Эта даль и безучастие народа есть, может, великое пророчество, но его прежде надобно признать как факт...» (9, II, стр. 337).

Тема социальной пассивности и активности масс находит свое отражение и в «Письмах». Рассматривая в статье «Схоластика» века Ренессанса, классического образования, Герцен замечает, что массы в эту эпоху ничего не выиграли; наоборот, «это распадение с массами, выращенное не на феодальных предрассудках, а вышедшее полусознательно из самой образованности, усложнило, запутало развитие истинной гражданственности в Европе» (9, III, стр. 235). Зато «Реформация со своими расколами» не миновала масс, дотронулась «до совести каждого человека». «Следствия этих споров, распрей были сообразны духу народному: для Англии — Кромвель, Пенсильвания; для Германии — Яков Бём...» (9, III, стр. 235—236).

Продолжая линию «Дилетантизма», Герцен и в «Письмах» развивает идею единства бытия и мышления в плане не только философском, но и социологическом: исторический процесс выступает как прогрессивное овладение массами наукой; лишь в будущем произойдет окончательное слияние образованности и труда, ликвидация общественного дуализма, и это будущее и есть социализм.

Важнейшим событием на пути к этому будущему выступает и в «Письмах» французская революция конца XVIII в. В самом начале работы, рассматривая развитие мысли

и действительности как параллельные процессы и повествуя о страшном ударе, нанесенном идеализму «критической философией», т. е. Кантом, Герцен не упускает случая напомнить о столь же грозном и сильном перевороте, совершившемся в конце XVIII в. «в мире политическом» (9, III, стр. 113).

Однако Герцен не во всем принимает Великую французскую революцию, пишет об односторонности и самого переворота, и идеологии, его подготовлявшей. Так, сравнивая древний скептицизм Секста Эмпирика с «освобождением 93 года», он видит в этих явлениях лишь одностороннее отрицание, расчистку места «миру грядущему» (9, III, стр. 200).

Характеризуя энциклопедистов, Герцен пишет, что они «в области науки сделали точно то же из Локка, что бретонский клуб во время революции сделал из английской теории конституционной монархии: они вывели такие последствия, которые или не приходили англичанам в голову, или от которых они отворачивались» (9, III, стр. 309). В восемнадцатом веке «французы хотели всё вывести из разума: и гражданский быт и нравственность,— хотели опереться на одно теоретическое сознание и пренебрегали завещанием прошедшего, потому что оно не согласовалось с их аргюги, потому что оно мешало каким-то непосредственным, готовым бытом их отвлеченной работе умозрительного, сознательного построения, и французы не только не знали своего прошедшего, но были врагами

его. При таком отсутствии всякой узды, при пламенно-энергическом характере, при быстром соображении, при непрерывной деятельности ума, при даре блестящего, увлекательного изложения, само собою разумеется, они должны были далеко оставить за собою англичан» (9, III, стр. 310—311). В частности, Герцен отмечает, что «Англия века́ жила в гордом сознании, что нет полнее государственной формы, как ее, а Франции достаточно было двух лет de la Constituante* чтоб обличить несообразности этой формы» (9, III, стр. 311). Говоря далее о французской дерзости отрицания, Герцен указывает не только на «Систему природы» Гольбаха, но и на «предсказанные» остроумием Руссо «остроты Комитета общественного благосостояния» (9, III, стр. 313).

Однако даже Великая французская революция — и именно в силу своего односторонне-отрицательного характера — не привела к новому обществу, лозунгом которого, по Герцену, является примирение, совпадение противоположностей. Дуализм средневековья еще не преодолен. «Века Реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности» (9, III, стр. 220). Как и Шеллинг, наследник революции — Наполеон оказался «человеком прошедшего»: и у него провозглашение «примирения противоположностей и снятия их новым порядком вещей» осталось всего толь-

* Учредительного собрания (франц.).

ко обещанием (9, III, стр. 117). Лишь грядущая эпоха воплотит идею единства, гармонии, палингенезии.

Более ясно и конкретно в подцензурном произведении Герцен сказать, разумеется, не мог. Зато в дневнике он мог более четко определить свой социально-политический идеал. Читая в феврале 1844 г. книгу немецкого историка П. Штура «Untergang der Naturstaaten», Герцен так раскрывает свое представление о будущем. По его словам, грядущая эпоха «на знамени своем поставит не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а органическое распределение труда...» (9, III, стр. 336). Герцену не ясны еще ни пути грядущего пересоздания общества (он оставляет пока открытым вопрос и о роли славян в этом процессе), ни детали будущего устройства, но то, что оно непременно будет иметь социалистический характер,— в этом у него нет сомнений. В последнем, восьмом письме, вступая в переключку с самым началом произведения, он вновь прокламирует: «Человек не отошел, как думали мыслители XVIII века, от своего естественного состояния,— он идет к нему» (9, III, стр. 294).

Ф. Энгельс писал, что «взятое в целом, учение Гегеля оставляло... широкий простор для самых различных практических партийных воззрений» (4, стр. 279). Герцен, как видим, использовал это учение в революционно-просветительных целях, умело проводя в «Письмах» концепцию, согласно которой диа-

лектика есть алгебра революции, философская основа социализма.

В свою очередь размышления Герцена над проблемами истории, переплетение его естественнонаучных занятий с изучением политически-социологических вопросов оказало чрезвычайно плодотворное влияние на его философские взгляды. Именно на этом пути наметились правильные контуры решения тех антиномий, которые он сформулировал при определении единства бытия и мышления.

Как это выглядело конкретно? Осознав «круговую поруку» природы и мышления, Герцен пытался разорвать этот логический круг посредством обращения к истории — такой действительности, которая включает в себя и природу и логику как свои моменты. Такое выдвигание на первый план истории как наиболее полной, содержательнейшей действительности представляло собой, с философской точки зрения, попытку преодолеть ограниченность антропологического, натуралистического материализма.

Герцен начинает понимать, что без изучения истории ничего не поймешь ни в природе, ни в человеческом духе. «История связует природу с логикой: без нее они распадаются; разум природы только в ее существовании — существование логики только в разуме; ни природа, ни логика не страдают, не раздраются сомнениями; их не волнует никакое противоречие; одна не дошла до них, другая сняла их в себе, — в этом их противоположная неполнота. История — эпопея восхожде-

ния от одной к другой... Историческое мышление — родовая деятельность человека, живая и истинная наука, то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-помалу поднялось к сознанию своей самозаконности...» (9, III, стр. 129). «...Только об исторической науке и может идти речь, когда говорится о действительном развитии» (9, III, стр. 236).

С другой стороны, именно сложность исторического процесса, «многосторонность живого», наличие множества «скипевшихся» элементов в движущемся процессе и порождают, по Герцену, необходимость «спекуляции», диалектики как метода познания (9, II, стр. 125). Здесь по существу намечался новый подход в понимании мышления человека, устремленный за пределы логического круга «природа — человек». Однако в целом, хотя Герцен и апеллировал к истории, он все же не сумел разобраться в сущности и происхождении научного познания.

Впервые возможность объяснить возникновение логических категорий и законов их связи появилась лишь с разработкой исторического материализма. Подвергнув критике идеализм Гегеля, Маркс и Энгельс с позиций материализма переработали его положение о единстве бытия и сознания, о тождестве законов объективного мира и научного мышления. Отказав мышлению в наличии каких-то имманентных, не выводимых из материальной действительности законов, Маркс понял гегелевское понятие — двигатель природы и чело-

веческого духа — как выраженное на идеалистическом языке действительное господство человека над природой, осуществляющееся в общественном производстве. Тем самым впервые в истории науки был дан ответ на вопрос о происхождении и движущих силах развития человеческого разума, впервые было понято, что «существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком, а не одна природа как таковая», что «разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» (3, стр. 545).

Опыт идейно-философских исканий Герцена середины 40-х годов с его достижениями и ограниченностями — наглядное свидетельство того, что естественнонаучный материализм оказывался методологически недостаточным для решения тех вопросов, которые внесла в науку, в общественное сознание гегелевская философия.

Теоретическая драма Герцена состояла, в частности, в том, что если даже ему и удавалось преодолевать в каких-либо вопросах исторический идеализм, то это преодоление было только кажущимся: оно происходило обычно за счет низведения общественных явлений к явлениям природным, за счет сведения истории к естествознанию.

Вот пример. Поставив вопрос: чем определяется направление и содержание той деятельности, которая составляет сущность развития человеческой жизни? — Герцен отве-

тил: разумом человечества. Но разум человечества для Герцена-материалиста не является чем-то мистическим; он есть совокупность индивидуальных человеческих разумов. А значит — поскольку разум, мышление каждого человека есть продукт его мозга, развитие человеческого общества определяется степенью развития мозга людей или, как говорит иногда Герцен, степенью развития мозгового вещества.

В мозге, как материальном теле, Герцен хочет найти ключ к пониманию нравственной стороны человека, к пониманию ее отношения к физической стороне. Мозг, для него, — факт физиологический и нравственный вместе (см. 9, II, стр. 149, 173), единственное материальное основание духовной жизни. Правда, Герцен ограждает себя — иногда иронией, иногда утверждением, что естествознание не дает ключа к пониманию общества, — от вульгарного материализма. «Здесь могут явиться вопросы, которых не осилит ни физика, ни химия, которые могут только разрешиться при посредстве философского мышления» (9, II, стр. 149), — пишет он, полагая, что посредством общетеоретических рассуждений можно прийти к правильному пониманию проблем сознания. Но при отсутствии в поле зрения реальных элементов правильного ответа «философское мышление» мало чем могло помочь. Вот и оставалось на вопросы: почему же люди не установят разумных отношений? Почему они не могут сообразить, как устроить свой быт, свою жизнь? Почему

так «гадка действительность»? — отвечать иногда: люди больны, они сумасшедшие (см. 9, II, стр. 57, 65, 77), — или еще грубее: вещество большого мозга еще не выработалось у человека...

В конечном же счете, несмотря на эти натуралистические высказывания, Герцен придерживался в «Письмах» того взгляда, что история — как наисамостоятельнейшая сфера бытия — представляет собой процесс диалектического развертывания разума человечества. Нормальный закон развития «во всей алгебраической всеобщности» дается логикой (см. 9, III, стр. 136), считал Герцен. Это находилось в полном соответствии с Гегелем. Разумность истории только и могла, как казалось Герцену, быть порукой осуществимости социалистического идеала. Ведь если дело обстоит иначе, то где же гарантия того, что человеческий род не «сошел с ума»?

Иначе говоря, цельность мысли Герцена, его вера в благоприятную социальную перспективу опирались на идеалистическую в целом философию истории. Только благодаря этому идеализму, а точнее говоря, концепции разумности действительности, Герцен и мог смотреть оптимистически на будущее человечества: да, в мире идет борьба противоречий, подчас торжествует косное зло*, но силы добра, разума, справедливости в конечном

* «Страшная эпоха для России, в которую мы живем, и не видать никакого выхода», — подытоживает Герцен в октябре 1845 г. свои дневниковые записи за три года (9, II, стр. 412).

счете победят инерцию материи, повергнут силы зла...

Кое-какие факты социальной действительности помогали в это верить. Через несколько дней после получения известий о выступлениях рабочих в Силезии и Чехии (1844 г.) Герцен записывает в дневнике: «Да, недвижимое имущество здесь и награда там. Это две цепи, на которых и поднесь водят людей. Но теперь *работники* принялись потряхивать одну из них, а другая давно заржавела от лицемерных слез пастырей о погибших овцах. Наши внуки увидят» (9, II, стр. 376).

7. «СДЕЛАТЬ ФИЛОСОФИЮ ПРАКТИЧЕСКОЮ...»

В историческом развитии связь философии с политикой выступает обычно как очень сложная и опосредованная. В сочинениях же Герцена 40-х годов философия, как мы видим, занимает место ближайшей отправной теоретической посылки для практического действия и социалистического идеала.

В таком отношении к философии Герцен был не одинок. Подобные формы общественной мысли в виде радикально-социалистической интерпретации гегельянства развивались в ряде стран Европы 30—40-х годов XIX в. Выросшее в той или иной степени из так называемого левого гегельянства, это течение философско-политической мысли (его условно можно определить как «философию практики» или «философию действия») представ-

лено, помимо Герцена, целой группой мыслителей. Среди них А. Чешковский, А. Руге, М. Гесс, В. Белинский, М. Бакунин, Ф. Клацел, А. Сметана, Э. Дембовский, Г. Каменьский и др.

Социальные и философские взгляды этих мыслителей существенно различались между собой, что объясняется как спецификой национальных условий, разным характером решавшихся непосредственных задач, так и своеобразием мышления каждого отдельного мыслителя. Имелись значительные отличия также и в самосознании ими смысла и направленности своего творчества и т. п. Однако вместе с тем радикальные философско-политические концепции упомянутых мыслителей Германии, Польши, Чехии и России имели и некоторые более или менее общие черты. Интегрально их можно охарактеризовать следующим образом.

За основу философии истории принимается гегелевская диалектика как принцип постоянного движения, осуществляющегося в виде отрицания, борьбы нового со старым, в которой силы разума неизбежно — хотя и не сразу — одерживают победу. Представление об истории как борьбе революционного идеального начала против начала косного, инертного, материального выступает как философское основание острой критики тех сторон социально-политической действительности, которые представляются несоответствующими, противоречащими разуму.

Под огонь критики попадают при этом

не только атрибуты правящих режимов — церковь, цензура, полиция, распоряжения и действия правительства и т. д., но и сам Гегель, точнее говоря, его политическая консервативная платформа. В ней усматривается своеобразная дань философа старому, приспособление его к существующему, противоречащее его собственному методу.

Углубление критики Гегеля приводит, далее, к тому, что заимствованная из его философии идея неодолимого шествия человечества ко все большей свободе истолковывается таким образом, что гегелевская концепция в целом обвиняется в неисторическом и намеренном завершении общественного процесса. Философия, вместо того чтобы замыкаться в собственной абстрактно-теоретической сфере, должна теперь раскрыться в действительности, должна быть «ринута в жизнь». «В лице Гегеля, — писал Белинский, — философия достигла высшего своего развития, но вместе с ним же она и кончилась как знание таинственное и чуждое жизни; возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается в жизнь... Начало этого благодатного примирения философии с практикой совершилось в левой стороне нынешнего гегелианизма. Примирение это обнаружилось и жизненностию вопросов, которые занимают теперь философию, и тем, что она оставляет понемногу свой тяжелый схоластический язык...» (11, VII, стр. 50).

С этим связана идея о практически про-

гнозирующем характере философии, которая из концепции, лишь объясняющей прошлое и настоящее, должна стать теорией будущего. В этом состоит ее основная жизненная функция. Как писал А. Чешковский, «констатация познаваемости будущего есть необходимая предпосылка для организма истории» (цит. по 27, стр. 151). Настало время перехода от теорий равенства и свободы к их практическому воплощению. «До сих пор философия относилась только к тому, что есть и было, но не к тому, что будет, так что немецкую философию, и именно ее последнюю фазу, гегельянство, можно называть философией прошлого...» — утверждал М. Гесс. — «Если философия не может больше возвратиться к догматизму, то она должна, чтобы достигнуть чего-то положительного, перешагнуть через самое себя к делу. Философия дела отличается от прежней философии истории тем, что она влечет в область спекуляции не только прошлое и настоящее, но вместе с этими двумя факторами и исходя из них также и будущее» (цит. по 27, стр. 232).

Идея перевода философии в жизнь, идея, как писал Белинский, «живого примирения философии с жизнью, теории с практикой» (11, VIII, стр. 502), необходимо оказывается связанной с трансформацией законов и категорий гегелевской диалектики — как форм существования надмирового духа — в законы развития особой идеальной, но и вполне реальной «личности» — человечества. Основные категории диалектики рассматриваются

как законы его развития, либо раскрывающие его природу, либо фиксирующие несоответствие человеческой сущности с условиями ее существования. История в целом истолковывается как движение человечества к бытию, наиболее адекватному его природе (здесь обнаруживается сближение с философским антропологизмом). «В непосредственной жизни человечества, — писал Белинский, — мы видим стремление к разумному сознанию, стремление — непосредственное сделать в то же время и сознательным, ибо полное торжество разумности состоит в гармоническом слиянии непосредственного существования с сознательным». Близко то время, когда человечество «будет человечеством не только непосредственно, как было доселе, но и сознательно» (11, VIII, стр. 278, 279).

Этот сознательный период существования человечества, постигнувшего и одетствово-рившего сущность собственного предназначения, сближается с социалистическим идеалом. Философия Гегеля выступает, таким образом, как своеобразная теоретическая база социалистических утопий, как общая теория социального вопроса. В публицистике это выражается в призыве (выдвинутом впервые еще Г. Гейне) объединить немецкую философскую теорию с французской социально-политической практикой. При этом гегелевская идея примирения противоположностей сближается иногда, как у Герцена, с идеями социалистов о ликвидации антагонизмов и «примирении» человечества.

Как результат такого рода синтеза теории и практики, философии и социализма и выступает новая философия — «философия дела», «практики», «творчества», философия как «алгебра революции». Она представляется не только венцом развития мировой мысли, но и как своеобразное слияние теории с действительностью. Раньше человек был всего-навсего бессознательным орудием абсолютного духа; теперь он сам сознательно определяет свою судьбу. История превращается в продукт и процесс сознательной деятельности людей. Отныне люди будут руководить становлением истории по законам разума, поскольку они раскрылись им в гегелевской философии. Одним из первых в европейской философии эту мысль развил А. Чешковский: «Практическая философия, или, точнее говоря, философия практики, есть конкретнейшее влияние на жизнь и социальные отношения, развитие истины в конкретной деятельности — таков вообще будущий удел философии». И далее: «Отныне философия начнет становиться прикладной... теперь, следовательно, начнется ее постоянное влияние на социальные отношения человечества, чтобы развивать абсолютную объективную истину не только в уже существующей, но и в самой образующейся действительности» (цит. по 27, стр. 151). По словам статьи М. Бакунина «Реакция в Германии», очень высоко оцененной Герценом (см. 9, II, стр. 256—257), Гегель в качестве вершины мировой философии «уже перерос теорию... и постулировал новый

практический мир, мир, который никоим образом не будет рожден путем формального приложения и распространения готовых теорий, а будет создан только самобытной работой практического автономного духа». Момент постижения теории есть вместе с тем и момент ее завершения; «завершение же ее есть ее саморазрешение в самобытный и новый практический мир, в действительное царство свободы» (10, стр. 137).

Абстрактная мысль сменяется действием, а идеальное существование есть вообще не что иное, как творчество. «Понятие творчества,— писал Эдвард Дембовский,— решает задачу нашего времени, задачу соединения мысли с делом, ибо оно есть выражение их союза; это понятие является принципом, который ляжет в основу будущего мира, а, следовательно, и будущей философии» (19, стр. 274). Подобная идея развивалась и другим польским мыслителем — Генриком Каменьским: «Сделать философию *практической* — это то же самое, что поднять ее на ступень, на которой она будет обладать силой действия. Она станет руководительницей всех человеческих поступков и разрешит общественные вопросы» (24, стр. 802).

Поскольку «философия практики» включает в себя, таким образом, принцип активности, постольку в этой форме очень резко ставится *проблема исторического субъекта*. Последняя разрабатывается зачастую как проблема формирования своеобразной духовной элиты, объединения критически мысля-

щих личностей, ведущих за собою косную массу. У некоторых же мыслителей, как это мы видим в сочинениях Герцена, эта проблема выступает как проблема внедрения философии, науки в народные массы. Однако фактическая неразвитость исторической инициативы народа реально ограничивает этот принцип сближения с массами рамками постановки вопроса.

Сходство попыток создать «философию дела» («философию практики», «философию творчества», философию как «алгебру революции» и т. п.) у значительного ряда передовых мыслителей 30—40-х годов XIX в. Германии, Польши, Чехии, России (а, возможно, и других народов) свидетельствует о наличии определенного общего этапа в развитии социально-философской мысли этих стран. Эта общность объясняется не только одной и той же исходной теоретической концепцией (Гегель) и тесными идейными контактами (Герцен и Огарев, например, штудировали сочинение Чешковского «Прологемена к историософии» (см., напр., 9, XXII, стр. 38)*; Бакунин печатался в журнале Руге и т. п.), но прежде всего определенной объективной общностью задач социального

* Подробнее об отношении Герцена к Чешковскому см. в статье А. Валицкого (см. 49). К сожалению, автору осталась неизвестной впервые опубликованная в 1962 г. статья Герцена «О публичных чтениях г-на Грановского (Письмо второе)», содержащая развернутую оценку философско-исторической платформы Чешковского (см. 9, XXX, стр. 487—488).

развития, сходством условий, в которых находилась общественная мысль этих стран.

Это был этап становления радикальной буржуазно-демократической (в ряде стран — крестьянской) идеологии, становления, совершающегося в условиях, когда буржуазный строй на Западе уже обнаружил свой антинародный характер и передовые французские и английские мыслители уже выдвинули новый общественный идеал — социалистический. Однако реальное движение масс в направлении к социализму находится даже и в самых передовых западных странах в сущности еще в зачаточном состоянии. У мыслителей же относительно менее развитых в социально-экономическом отношении стран вообще отсутствуют четкие представления о классово-экономической структуре общества и о тех социальных силах, которые могут поддержать идею социализма. Эта неразвитость классовых отношений выражается в сфере общественной мысли, в частности в том, что политическое сознание оказывается заключенным в философские оболочки.

Налицо новая по сравнению с западноевропейским Просвещением XVIII в. форма антифеодальной идеологии, своеобразие которой состоит как в том, что, если не по существу, то по форме, она является антибуржуазной, так и в том, что она опирается на идеи более высокоразвитой философии, прежде всего философии Гегеля.

Научно-теоретическое значение «философии практики» состоит в попытках не только

«спасти» диалектическое, методологическое начало гегелевской философии, высвободив его из-под консервативно-политической оболочки, но и применить диалектику как метод рационального анализа реальных исторических явлений (впрочем, часто на идеалистический манер — в виде подведения конкретно-исторического материала под формулы абстрактной логики). Практическое значение данного типа идеологии заключалось в «рационализации» общественного сознания, в перенесении некоторых важнейших социальных проблем в сферу исторического и философского рационализма.

Слабой стороной «философии практики» было упрощенное понимание связи между общей методологией и политической практикой: философия якобы и есть общая теория истории. «...Философия,—писал Белинский,— есть душа и смысл истории, а история есть живое, практическое проявление философии в событиях и фактах» (11, VI, стр. 91—92). Тем самым по существу снимался вопрос о своеобразных законах общественного развития как особой сферы бытия, не совпадающей с природой, но и не сводящейся к духовному творчеству. Поэтому практические рецепты социального действия выводились обычно не из законов исторически конкретной действительности, а из общих философско-социологических рассуждений, отличающихся к тому же идеализмом. Несмотря на материалистическую тенденцию, гегельянский подход к философии как царице наук и к

истории как проявлению разума оставался в значительной мере не преодоленным.

Это приводило, с одной стороны, к невольной телеологизации исторического процесса, развивающегося якобы по законам «разумной необходимости» (Белинский), где случайность не играет никакой существенной роли, не имеет «реального значения», где действительность предстает как «необходимое развитие свободного духа» (10, стр. 128). С этих позиций оказывалось затруднительным объяснение медленности и трудности прогресса, периодов застоя в истории, «эпох гниения и смерти обществ», зигзагов в развитии социального процесса, исторической спячки народных масс на протяжении долгих веков и т. п.

С другой стороны, слишком большая абстрактность отправных принципов обуславливала и то обстоятельство, что действие выступало в этом случае не как следствие точного знания конкретных ситуаций, а в качестве результата своеобразных философско-нравственных императивов; знание порой оборачивалось верой, рационализм — иррационализмом. Это не могло не приводить к растерянности при реальном столкновении с действительностью, к настроениям скепсиса и пессимизма, а в переломные моменты классовой борьбы к кризису, краху данного типа идеологии, к «духовным драмам» ее адептов.

Показательной в этом отношении является духовная драма Герцена в эпоху революции 1848 г.

ДРАМА ИСКАНИЙ

1. «МЫ ОБМАНУЛИСЬ, МЫ ОБМАНУТЫ»

«Нет, это не пустые мечты» — эти слова гетевской «Надежды» как заклинание часто повторялись Герценом и его друзьями и в 30-е и в 40-е годы. Герцен верил в скорое осуществление социализма, хотя некоторые факты и подмешивали к этой вере определенную долю скептицизма. Точнее даже сказать: Герцен жил этой верой, то чуть затухающей, то ярко вспыхивающей.

И когда в феврале 1848 г. восставший парижский люд смел монархию банкиров, выбросил бюст короля из Тюильрийского дворца и сжег трон, когда в воздухе зазвенели призывы ко всеобщему братству и многочисленные ораторы одушевленно стали говорить о том, что провозглашение республики положило конец эксплуатации человека человеком и классовой борьбе, показалось, что мечта об обществе подлинного равенства начинает воплощаться в жизнь, что разум торжествует, что история подтверждает прогнозы и предначертания социалистов. Декорации

были приняты Герценом — как и многими другими, как и самими парижскими «блузниками», почувствовавшими себя вдруг хозяевами положения, — за подлинную сущность событий.

Но с каждым днем все более обнаруживался антипролетарский характер действий правительства, отклонившего требование рабочих об объявлении государственным знаменем алого стяга. «Организация труда», которой требовали пролетарии, обернулась на деле созданием так называемых национальных мастерских. Рабочие добивались уничтожения эксплуатации человека человеком, в ответ на это правительство учредило комиссию во главе с Луи Бланом, не имевшую никакой реальной власти. Почти открыто готовила буржуазия штыки и пули для народа, которому она кланялась в феврале. Еще каких-нибудь два месяца назад буржуазия заискивала перед рабочими, весной 1848 г. она не только устранила социалистов — Альбера и Луи Блана — из правительства, не только не хотела больше слушать о министерстве работ, но даже стала преследовать социалистов: «...слово «социализм» делалось уже клеймом, которым обозначали людей, отверженных мещанским обществом и преданных на все полицейские преследования» (9, V, стр. 137). «...Мы обманулись, мы обмануты», — восклицает Герцен после майских событий, когда сорвалась попытка масс путем демонстрации добиться роспуска буржуазного Учредительного собрания. «...Революция

побеждена, вслед за нею будет побеждена и республика» (9, V, стр. 132).

Расстрел повернувшей к контрреволюции буржуазией парижских пролетариев в июне 1848 г. окончательно отрезвил Герцена. Ему открылась вся пропасть, расколовшая европейское общество: буржуазный характер власти, возникшей из революции, и социалистическая природа одного лишь пролетариата.

Порожденная этими событиями духовная драма Герцена, имевшая главным своим политическим аспектом разочарование в буржуазной политической демократии, была частным выражением общего кризиса освободительной мысли середины XIX в. Как и этот кризис вообще, духовная драма Герцена ярко обнаружила окончательный крах идеологии Просвещения, в основе которой лежало представление о нерасторжимости и единстве интересов всего народа, о разуме человечества, правящем миром. И в самом деле. Несмотря на фразу о противоположности интересов буржуа и пролетариев, Герцен до июня 1848 г. еще не представлял себе всю глубину противоречий между «блузниками» и «мещанами», неимущими и собственниками. И лишь спровоцированное буржуазией июньское выступление парижских пролетариев и разгром его силами «порядка» — революция отчаяния, как назвал ее Маркс, — просветили его на этот счет. Силы правительственных войск превосходили силы повстанцев в несколько раз. Буржуа уничтожали рабочих, как диких зверей. Расстрелы пленных, расправа над ра-

ненными, огульная резня всех, кто в блузе... Сотни инсургентов пали в бою, тысячи были уничтожены карателями после боя. Мировая реакция рукоплескала палачам. Многоопытный в кровавых делах Николай I радостно приветствовал генерал-усмирителя Кавеньяка с разгромом «разрушительных учений коммунизма». Но Николай ошибался — уничтожить движение к социализму было невозможно. Разрушено было иное. Вместе с пороховым дымом развеялись прежние политические иллюзии пролетариата. Июнь разбил в пух и в прах миф о «надклассовом» социализме, разоблачил легенду о возможности соглашения классов, показал всю непроходимую глупость сказки о всеобщей заинтересованности в обществе социального равенства, развеял небылицы о «трудящихся вообще». За четыре дня борьбы пролетариат наголову перерос своих мелкобуржуазных вождей и утопически-социалистических идеологов. Он увидел, что только он один противостоит обществу частной собственности и капиталистической эксплуатации.

У Герцена, который был свидетелем небывалого позора буржуазии, окончательно раскрылись глаза на сущность ее «либерализма». Сравнивая террор якобинцев XVIII в. и контрреволюционный террор 1848 г., он отмечает жестокою свирепость современной ему буржуазии. Якобинцы публично объявляли о казнях; их террор во многом определялся революционной необходимостью; списки осужденных на гильотину внимательно рассма-

тривались. Палачи 1848 г. карали по ночам, без суда и следствия, «мстили подло, без-опасно, втихомолку» (9, V, стр. 154). Со всей силой революционной страсти Герцен, тяжело переживавший поражение пролетариата, обрушился на этот предательский «либерализм»: «Либералы всех стран, со времени Реставрации, звали народы на низвержение монархически-феодалного устройства во имя равенства... Они опомнились, когда из-за полуразрушенных стен явился — не в книгах, не в парламентской болтовне, не в филантропических разглагольствовани-ях, а на самом деле — пролетарий, работник с топором и черными руками, голодный и едва одетый рубищем. Этот «несчастный, обделенный брат», о котором столько говорили, которого так жалели, спросил, наконец, где же его доля во всех благах, в чем его свобода, его равенство, его братство. Либералы удивились дерзости и неблагодарности работника, взяли приступом улицы Парижа, покрыли их трупами и спрятались от брата за штыками осадного положения, спасая цивилизацию и порядок!» (9, VI, стр. 53).

В этих рассуждениях уловлена та закономерность, что народ в своем революционном творчестве вышел в 1848 г. за пределы буржуазной революции. Однако не совсем понимая то, что буржуазия не может обойтись в революции без развязывания инициативы народа, его страстей, его силы, Герцен останавливался в некоторой растерянности перед следующим парадоксом: «либерализм поса-

дил народ на трон и, кланяясь ему в пояс, старался в то же время оставить власть себе» (9, VI, стр. 82).

Не умея объяснить действительной сущности буржуазного либерализма, Герцен мучился вопросом: где причина антинародного характера деятельности членов временного правительства? Ему казалось, что поражение революции объясняется во многом их личным предательством. Он мучительно размышлял над тем, «отчего люди, провозглашавшие республику, сделались палачами свободы» (9, VI, стр. 52). «Почему именно этим людям в руки попала судьба народа, освободившегося за минуту до того?» (9, V, стр. 149). Герцен никак не хотел понять, что «эти люди» представляли интересы определенного класса, что с провозглашением республики в феврале 1848 г. никакого «освобождения» народа собственно не произошло, что политическое руководство движением было всегда в руках буржуазии, что революция не могла быть иной, кроме как буржуазной.

Иначе говоря, буржуазная революция в условиях, когда перед человечеством маячат уже идеалы социализма, была воспринята Герценом как предательство интересов народа, как исторический анахронизм. Революция, с которой он связывал свои мечты, признавалась им внутренне порочной. Но это было лишь одной стороной его идейного кризиса. Другая состояла в том, что, окончательно разочаровавшись в буржуазной демокра-

тии, Герцен вместе с тем не видел сил, которые могли бы вывести общество из существующего положения. Этот сложный характер духовной драмы Герцена был подчеркнут В. И. Лениным, который писал, что она «была порождением и отражением той всемирно-исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии уже умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата еще не созрела» (7, стр. 256).

Рассматривая июньские события 1848 г. как начало борьбы «между гнилой, отжившей, бесчеловечной цивилизацией и новым социализмом» (9, XXIII, стр. 80), Герцен полагал, однако, что пролетариату долго еще не подняться после расправы, учиненной над ним буржуазией. Все больше одолевали его сомнения в возможности скорого осуществления социализма. Вывод, к которому он однажды приходит, полон печали: будущего предвидеть нельзя, гарантий в неизбежном осуществлении социализма нет. «Да здравствует смерть!» — провозглашает Герцен и в одной из статей «С того берега» (1848) и в последнем «Письме» из Франции (1851). В этом призыве — убеждение в том, что старый христианско-феодальный мир умирает и ничто не может остановить его гибели, однако массы еще не готовы к социализму.

«У меня кружилась голова от моих открытий, пропасть открывалась перед глазами, и я чувствовал, как почва исчезала под ногами» (9, X, стр. 116) — так Герцен характеризовал свое настроение, вылившееся в «Эпilogue

к 1849 г.». В «Былом и думах» он с предельной правдивостью так сказал о своем идейном кризисе: «Сомнение заносило свою тяжелую ногу на последние достояния; оно перетряхивало не церковную ризницу, не докторские мантии, а революционные знамена... из общих идей оно пробиралось в жизнь» (9, X, стр. 232).

В этом признании многие буржуазные авторы усматривали отказ Герцена от идеи революции (см., напр., 14, стр. 190, 212, 217). В действительности же речь шла об отказе от прежних «революционных знамен». Оказавшись последовательнее и смелее духом многих современных ему демократов, Герцен признал несостоятельность имевшихся налицо теорий освобождения. Это была, как он сам говорил, «болезнь истины».

«Моя логическая исповедь, история недуга, через который пробивалась оскорбленная мысль, осталась в ряде статей, составивших «С того берега», — писал он. — Я в себе преследовал ими последние идолы, я иронией мстил им за боль и обман; я не над ближним издевался, а над самим собой и, снова увлеченный, мечтал уже быть свободным, но тут запнулся. Утратив веру в слова и знамена, в канонизированное человечество и единую спасающую церковь западной цивилизации, я верил в несколько человек, верил в себя.

Видя, что все рушится, я хотел спастись, начать новую жизнь, отойти с двумя-тремя в сторону, бежать, скрыться... от лишних.

И надменно я поставил заглавием последней статьи: «*Omnia mea mecum porto*» *.

Жизнь распущенная, опаленная, увядающая в омуте событий, в круговороте общих интересов, обособлялась, снова сводилась на период юного лиризма без юности, без веры. С этим *fago da me* ** моя лодка должна была разбиться о подводные камни, и разбилась. Правда, я уцелел, но без всего...» (9, X, стр. 233—234).

...Лишь очень медленно и постепенно Герцен обретал новую веру в человечество и в исторический прогресс. Его скептицизм был, по словам В. И. Ленина, формой перехода от надклассового демократизма к новому, пролетарскому мировоззрению. Но достичь последнего Герцену так и не удалось.

2. «ЖИЗНЬ ИМЕЕТ СВОЮ ЭМБРИОГЕНИЮ»

Духовная драма Герцена не сводилась, однако, лишь к крушению надежд на революцию в Европе. Глубочайший идейный кризис затронул и поколебал не только его прежнее представление о перспективах социализма, но и самые глубинные, и, казалось бы, не имеющие прямого отношения к политике, философские идеи. В общетеоретическом отношении духовная драма Герцена состояла прежде всего в отбрасывании идеи

* Все свое ношу с собой (лат.).

** Ставкой на самого себя (итал.).

разумности истории, которую ранее, несмотря на отдельные оговорки, Герцен в общем разделял. «Жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума» (9, VI, стр. 29) — вот в чем заставили его убедиться события конца сороковых годов.

Это открытие, характеризующее в целом более здоровое, более реалистичное по сравнению с прежним представление об исторической действительности, Герцен делает в процессе резкой и открытой критики исторического идеализма, являвшегося философской основой утопически-социалистических теорий. Крушение социалистических иллюзий было осознано им — в философском отношении — как результат обнаружившейся независимости общественного бытия, исторического хода вообще от общественного сознания, от тех теорий, которые люди строят об этом развитии.

Правда, непосредственный объект нападения Герцена в 50—60-х годах не идеализм собственно, а дуализм. «Христианское воззрение, — пишет Герцен, — приучило к дуализму и идеальным образам так сильно, что нас неприятно поражает все естественно здоровое; наш ум, свихнутый веками, гнушается голой красотой, дневным светом и требует сумерек и покрывала».

Но говоря о дуализме как пережитке христианства, Герцен характеризует его как следование в жизни иллюзиям, как отказ от реального представления о действительности, как «вздор всемирный и поэтому очень важ-

ный. Детство человеческого мозга таково, что он не берет простой истины; для сбитых с толку, рассеянных, смутных умов только то и понятно, чего понять нельзя, что невозможно или нелепо.

Тут нечего ссылаться на толпу; литература, образованные круги, судебные места, учебные заведения, правительства и революционеры поддерживают наперерыв родовое безумие человечества. И как семьдесят лет тому назад сухой деист Робеспьер казнил Анахарсиса Клоца, так какие-нибудь Вагнеры отдали бы сегодня Фогта в руки палача» (9, X, стр. 173—174).

Критика Герценом идеалистически-дуалистического характера современного ему общественного сознания была вместе с тем и своеобразной самокритикой: мыслитель оставляет прежнее воззрение на историю как на процесс необратимого восхождения человечества ко все более разумному существованию. Теперь, когда в результате революции надежды на победу разума, или — что то же самое — на «неизбежное», согласно данным социальной науки, установление социализма, оказались опрокинутыми, Герцен отбрасывает мысль о разумности, логичности исторического процесса.

Конечно, те «оговорки» в отношении этой «логичности», которые были у него раньше, тоже нельзя сбрасывать со счетов. И в предреволюционный период наблюдение действительности не раз порождало у Герцена горькие мысли о том, что «нелепость» слишком

«крепкими корнями» «прирастает к земле», что ход истории далеко не так разумен и необходим, как это требуется теорией. И все же до 1848 г. Герцен, в конце концов, верил, что разум, здравый смысл человечества возьмет верх над силами реакции, над «старым». На одно из первых мест в философии он, как и другие «западники» сороковых годов, ставил категорию необходимости, истолковываемую им несколько телеологически. Понятия «разум», «закон» не были достаточно четко отдифференцированы им друг от друга (см. 9, III, стр. 125). Сильно настаивая на «ограниченном» характере влияния случайности в мировом процессе (см. 9, II, стр. 251), Герцен явно недооценивал ее историческую роль: случайность была для него не формой проявления закона, а, скорее, стороной факта, несущественной процессу в целом: «Все сущее во времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно ододействотворяется...» (9, III, стр. 135).

Теперь же, отказываясь от идеи разумности истории, Герцен резко выступает против телеологических представлений. Говоря: «Остановить исполнение судеб до некоторой степени возможно; история не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором учат католики и проповедают философы, в формулу ее развития входит много изменяемых начал...» (9, VI, стр. 137), Герцен отбрасывает прежнее, несколько фаталисти-

ческое представление об исторической закономерности. Он пересматривает развитое в «Письмах об изучении природы» представление о единстве бытия и мышления, отбрасывая тезис о «логичности природы» и «разумности истории».

При этом непосредственно более всего достается в первую очередь Гегелю. «Разумеется,— говорится в книге «С того берега»,— законы исторического развития не противоположны законам логики, но они не совпадают в своих путях с путями мысли, так как ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые трюит чистый разум» (9, VI, стр. 67). В этом выпад против разума, «троящего» отвлеченные нормы,— прямая критика гегелевского принципа триадичного развития. Разделяваясь с остатками фатализма в понимании истории, Герцен прямо обвиняет немецкую «спекулятивную философию» в том, что она внесла эту туманную теорию в историю и естествознание.

Вместе с тем Герцен признает теперь все права действительности и за понятием случайности. Раньше он считал, что «случайность имеет в себе нечто невыносимо противное для свободного духа», и призывал человека «выйти из мира случайности», поднявшись и развившись «в сферу разумную и вечную всеобщего» (9, II, стр. 63). В после-революционных произведениях Герцен пишет иное: «Довольно удивлялись мы отвлеченной премудрости природы и исторического развития; пора догадаться, что в природе и исто-

рии много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного» (9, X, стр. 120). «...Развитие в природе, в истории не то что не может отклониться, но должно беспрестанно отклоняться...» (9, XVI, стр. 146), — как бы поправляя самого себя, подчеркивает Герцен.

И представление о будущем, развиваемое им после революции, уже не имеет прежнего, окрашенного в розовые тона характера. «Чему-нибудь послужим и мы. Войти в будущее как элемент не значит еще, что будущее исполнит наши идеалы. Рим не исполнил ни Платонову республику, ни вообще греческий идеал. Средние века не были развитием Рима. Современная мысль западная войдет, воплотится в историю, будет иметь свое влияние и место, так, как тело наше войдет в состав травы, баранов, котлет, людей. Нам не нравится это бессмертие — что же с этим делать?» (9, X, стр. 123).

Очень сильно подчеркивает теперь Герцен неподвластность исторической действительности разуму, сознанию человечества. «...Где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» (9, VI, стр. 27) — такой вопрос ставит Герцен и честно признается, что ответа на него он не имеет. Это означает, что история выступает теперь перед ним как идущая по своим собственным законам, отнюдь не совпадающим (как считал Герцен ранее) с законами разума, с абстрактной диалектикой, прокламирующей вечное движение по восходящей. «Сознание бессилия идеи, отсутствия обяза-

тельной силы истины над действительным миром огорчает нас. Нового рода манихеизм овладевает нами, мы готовы, *par dépit* *, верить в разумное (т. е. намеренное) зло, как верили в разумное добро, — это последняя дань, которую мы платим идеализму» (9, X, стр. 120).

Отказываясь от веры в разумное добро, Герцен вместе с тем не желает впасть и в противоположную крайность: он отвергает веру в «разумное зло» и с этой точки зрения подвергает критике пессимистическую концепцию Шопенгауэра. Философский смысл герценовского скепсиса иной: утверждение того факта, что сознание, истина, наука не имеет обязательной силы над исторической действительностью. Поставив в 1847 г. вопрос: «...Как навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение?» (9, V, стр. 62), Герцен после революции приходит к выводу о никчемности такой постановки вопроса: он ратует за всматривание в историю без всяких предварительно принятых теорий.

Нарастание этого исторического реализма идет нога в ногу с критикой революционного идеализма (Ледрю Роллен) и фанатизма в революции (Маццини). В политике Герцена привлекают теперь такие фигуры, как венгерский революционер Кошут, понимающие, «что в мире событий и приложений не всегда можно прямо летать, как ворон; что факты

* С досады (франц.).

развиваются редко по простой логической линии, а идут лавируя, заплетаясь эпициклами, срываясь по касательным» (9, XI, стр. 25). Ход истории подчас алогичен, и с этим следует считаться, вот что проповедует Герцен.

Подчеркивание алогичного характера истории есть не что иное, как форма обнаружения мыслителем своеобразия законов общественного процесса. «Тут есть своя логика, безумная, но логика» (9, X, стр. 207), — скажет однажды Герцен. «Безумная логика» — это станет лейтмотивом многих его рассуждений о развитии общества. Шутливая фраза о «родовом безумии человечества» обернулась после 1848 г. горькой истиной. Отсюда и определенная терминология публицистических произведений 50—60-х годов: общество — сумасшедший дом, бедлам и т. п.

Несмотря на внешнюю парадоксальность такого способа выражения, герценовские сентенции о расхождении, точнее, о несовпадении законов логики с исторической жизнью, отдавая его еще дальше от гегелевской идеалистической философии истории, во многом приближали к диалектико-материалистическому восприятию общественного процесса. Ибо в конечном счете это направление идейных исканий вело его к выводу, так блестяще сформулированному Ф. Энгельсом: «История имеет свой собственный ход, и сколь бы диалектически этот ход ни совершался в конечном счете, все же диалектике нередко приходится довольно долго дожидаться истории» (3, стр. 430).

Не ограничиваясь только постановкой вопроса о самобытности истории, Герцен усматривает истоки ее в том, что и здесь в основе развития лежит специфичнейшая и к тому же материальная реальность. Герцен потому так скептически и смотрит на известные ему современные теории исторического прогресса, что усматривает реальное основание истории совсем не в том, в чем видят его они. «Идеалы, теоретические построения никогда не осуществляются так, как они носятся в нашем уме» именно потому, что «жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при том не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы» (9, VI, стр. 78). «Почва» же эта — жизнь народа.

Апелляция Герцена к жизни народа как последнему основанию была порождена опять-таки условиями революционной эпохи. Процесс классовой борьбы вывел на авансцену политической жизни 40-х годов народные массы, что весьма благоприятствовало пониманию реальных движущих исторических сил. Слишком явно обнаружилось в революции: настоящим действующим лицом во всемирной драме является народ, общественный прогресс связан прежде всего с изменением его судьбы, «когда он восстает, он носит в себе живой источник справедливости и законности данной минуты, он идет не по параграфу кодекса, а творит новый закон». В минуты своего подъема к социальному творчеству «народ сознает себя самодержавным и поступает в

силу этого сознания» (9, V, стр. 173). «Вечно реальные по инстинкту», народные массы, по мнению Герцена, и «составляют реальность» истории (9, V, стр. 203).

И хотя Герцен понимает, что «массы сельского населения, после религиозных войн и крестьянских восстаний, не принимали никакого действительного участия в событиях; они ими увлекались направо или налево, как нивы, не оставляя ни на минуту своей почвы» (9, X, стр. 124), хотя, анализируя ход революции 1848 г., он видит, что и здесь массы участвовали не вполне сознательно,— все же эта историческая методология, имеющая центральным понятием не «разум человечества», а «жизнь народа», позволяла Герцену более дифференцированно подходить к анализу общественного развития. Раньше, в произведениях первой половины 40-х годов, Герцен только и писал, что о «человечестве». Теперь он называет это слово «препротивным» и все чаще подчеркивает своеобразие жизни каждой отдельной нации, многовариантность исторических судеб, осуждает концепцию «исторической алгебры», указывавшую на общее в развитии разных народов, но не определявшую своеобразных условий развития каждого из них.

Эта методология дает возможность Герцену указать на большую роль в историческом развитии вообще и в социальном движении в частности национальных традиций и институтов. «Не рано ли так опрометчиво толковать о солидарности народов, о братстве, и

не будет ли всякое насильственное прикрытие вражды одним лицемерным перемирием? — вопрошает Герцен. — Я верю, что национальные особенности настолько потеряют свой оскорбительный характер, насколько он теперь потерян в образованном обществе; но ведь для того, чтоб это воспитание проникло во всю глубину народных масс, надобно много времени» (9, X, стр. 93).

Усмотрение реального основания исторической жизни в жизни народов явилось основой для оригинального теоретического поиска Герцена, в ходе которого он пришел к концепции так называемого русского социализма, ставшей исходной идейной основой широкого общественного движения в России XIX — начала XX в. — народничества. Не касаясь содержания этой теории (см. 15, 16), отметим лишь ценное наблюдение Г. В. Плеханова, писавшего, что апелляция Герцена к русской крестьянской общине «была полу-признанием того, что не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление» (36, стр. 403). Здесь, таким образом, мы также встречаемся с дальнейшим движением мыслителя в направлении к материализму в истории.

Однако на деле эта тенденция к материализму в трактовке общества проявилась в значительной мере в усилении тех натуралистических нот, которые и раньше имелись у Герцена, а сейчас закономерно зазвенели с новой силой. Содержание истории Герцен усматривает теперь главным образом в есте-

ственном существовании и развитии особых организмов — народов, в совершенствовании их «физиологии». Ставя вопрос: чем живет и движется народ? — Герцен ответа либо не дает, либо указывает на быт, чувства, инстинкты народов. Правда, он отмечает и то, что важнейшим стимулом народных движений является «экономический вопрос», т. е. борьба трудящихся за обеспечение своего материального существования, но в общем и целом жизнь народа выступает у Герцена «скрытой, неясной самому народу». Герцен пишет о «затаенной мысли» народов, их «непочатой силе», пытаюсь этими словами хоть как-то определить причины своеобразного развития различных стран. «Народы, массы, — по Герцену, — это стихии, океаниды; их путь — путь природы, они, ее ближайшие преемники, влекутся темным инстинктом, безотчетными страстями, упорно хранят то, до чего достигли, хотя бы оно было дурно; ринутые в движение, они неотразимо увлекают с собою или давят все, что попало по дороге, хотя бы оно было хорошо» (9, VI, стр. 80). «Народы — произведения природы; история — прогрессивное продолжение животного развития» (9, VII, стр. 317). И поскольку — согласно такой концепции — «доля всего совершающегося в истории покорена физиологии, темным влечениям» (9, VI, стр. 67), постольку наличие этих «темных влечений» обуславливает как несовпадение целей людей с результатами исторического движения, так и расхождение исторического процесса с со-

циально-философской теорией, которая, по мнению Герцена, не охватывала как раз этих, специфических для истории явлений.

Наклонность к тому, чтобы заключить историю в пределы естественнонаучного понимания, приводит к некоторому усилению вульгарно-материалистической терминологии. В произведениях Герцена этого времени нередки фразы о веществе мозга, о «фибрине» и т. п. Строго говоря, сами по себе они не есть еще свидетельство вульгарного материализма, ибо, даже говоря о развитии мозга, Герцен имел в виду обыкновенно развитие мышления людей, освобождение общественного сознания от религиозных преданий. Иногда он прямо писал, что только «долгая жизнь в обществе вырабатывает мозг» (9, VI, стр. 92), вынося тем самым причины развития «мозга» в общество. И вдруг прорывалась тема о воде, размягчающей мозг (см. 9, X, стр. 120), о «химическом сродстве разных народностей» (см. 9, XI, стр. 34).

Тенденция к натурализации исторического процесса нашла свое выражение и в применении Герценом к обществу понятий биологической науки. Среди прочих здесь важное место заняло понятие смерти: Герцен много пишет о смерти, гибели Европы, западных народов. Такой подход позволял ему уловить некоторые действительные стороны исторического процесса, а именно выявить стадию загнивания современного ему буржуазного общества прежде всего как раз в духовно-нравственном отношении. Называя себя

патологоанатомом западного мира, Герцен видел признак умирания Европы в распространении духа мещанства, захватывающем все общество.

Однако в целом такой исторический натурализм выступал как шаг назад от диалектического восприятия мира. «Физиология» в истории оборачивалась отрицанием — в применении к общественному процессу — таких понятий, как цель, прогресс, причина и т. д. «...Раз навсегда не спрашивайте ничему причины... — пишет Герцен одному из знакомых. — Юм очень дельно уничтожает всякое понятие каузальности. Искать причину значит находить смысл, разум, а его, поверьте, ни в чем нет... В этом-то и замысловатость жизни, что она не имеет смысла, или если и имеет, то так, будто бы мерцающий...» (9, XXIII, стр. 155).

Такая методологическая установка не только закрывала Герцену путь к определению перспектив общественного развития, делая его скептиком по отношению к возможности предвидеть будущее, но и вела к недооценке роли общественной теории. Поскольку нет «смысла» в истории, поскольку события истории «независимы ни от чьей воли, ни от чьего сознания», поскольку мира не переделать «по какой-нибудь программе, он идет своим путем и никто не в силах его сбить с дороги» (9, VI, стр. 90, 91), то, естественно, ставилась под вопрос и необходимость философии истории, и роль социальной теории.

Оборотной стороной этого недоверия к теории, как часто бывает, явился самый настоящий субъективизм. Если «в истории все импровизация, все воля» (9, VI, стр. 36), если либретто истории пишется лишь при ее исполнении, если «личная воля и мощь» — один из основных слагаемых социального процесса (9, VI, стр. 137), то нет ничего необычного и в том, что, «не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих» (9, XI, стр. 246).

Очень любопытно, что острее герценовских размышлений и в этом направлении обращено опять-таки против Гегеля. В одном из писем к московским друзьям Герцен заявляет: «...История только и отделяется от природы развитием сознания, а впрочем, вовсе не покорена законом филос[офии] истории, не имеет цели, каждый народ представляет результат, la composité * всякой всячины... Вот тебе, Петр Григорич **, и Гегель!» (9, XXIII, стр. 184).

Впрочем, в этом скептицизме, обращенном уже не на понимание самого исторического процесса и его перспектив, а на существующую философию истории, было и здоровое начало. Оно проявлялось хотя бы в том, что, критикуя идеалистические иллюзии утопических социалистов (и свои собственные), при-

* Конгломерат (искаж. франц.).

** Имеется в виду П. Г. Редкин.

зывая к «вглядыванию» в действительность «без заготовленной темы, без придуманного идеала» (9, VI, стр. 89), Герцен резко выступал против претензий науки на непогрешимость, против намерений и стремлений идеологов направлять и поправлять действительность, восставал против какого бы то ни было догматизма и доктринерства, против неестественного, незаконного, по его мнению, союза науки и власти.

Не ограничиваясь этим, Герцен ставил и вопрос о полномочиях теории, рационального знания вообще. Выступая против суперрационализма, он исходил опять-таки из идеи о несовпадении хода действительности с развитием мысли. И не случайно одним из основных приемов творчества Герцена выступает ирония: ведь «иронией высказывается досада, что истина логическая — не одно и то же с истиной исторической, что, сверх диалектического развития, она имеет свое страстное и случайное развитие, что, сверх своего разума, она имеет свой роман» (9, X, стр. 118). Указывая на ограниченность средств философии в познании жизни, Герцен особо подчеркивает огромную роль, которую в этом отношении играет искусство.

Итак, в общем и целом послереволюционный период творчества Герцена характеризуется усилением реалистической, материалистической тенденции его мышления.

С этим были связаны и его неоднократная апелляция в 50—60-х годах к естествознанию, и его удовлетворение по поводу того,

что наука все более «делается прямо и открыто антиидеализмом, сводя на естественное и историческое все богословское и таинственное» (9, XIII, стр. 95). В двух статьях этого времени — «Опыт бесед с молодыми людьми» (1857) и «Разговоры с детьми» (1859), посвященных популярному освещению основополагающих вопросов мировоззрения, Герцен в первую очередь выступил как критик религии. Объясняя всю нелепость представлений о «душе», существующей без тела, и идеи божественного творения, Герцен подчеркивает: «Вещество» — вот что лежит в основе всего мироздания (см. 9, XIII, стр. 53—55). Все в природе есть «только переменна вечного, готового материала» (9, XIII, стр. 56). Лишь сообразуясь с законами его развития, человек может управлять вещами (см. 9, XIV, стр. 206—207).

3. «ВО ВСЕХ СФЕРАХ ЖИЗНИ — НЕРАЗРЕШИМЫЕ АНТИНОМИИ»

Это явное нарастание материалистической тенденции отнюдь не сопровождалось вместе с тем восходящим движением в сфере собственно методологической.

За несколько лет до революции, в «Письмах об изучении природы», рассматривая скептицизм как «естественное последствие догматизма» (9, III, стр. 198), Герцен писал о Сексте Эмпирике и Юме, что своей иронией, своим скепсисом они казнили «всю

науку за то, что она — не вся наука» (там же), т. е. является лишь относительно истинной. После 1848 г. Герцен и сам часто ставил под сомнение возможность исторической истины, а то и общественной науки вообще потому только, что те «истины», которых он придерживался до 1848 г., обнаружили свою несостоятельность. Кризис утопически-социалистических систем, крушение в ходе революции собственной веры в разум человечества Герцен воспринял как кризис науки вообще.

Диалектика Герцена не выдержала испытания действием, его методологическое оружие оказалось неспособным проникнуть в сложную ткань общественной жизни. Прекрасно сознавая всеобщую и универсальную зависимость и взаимообусловленность явлений в процессе их существования и развития, Герцен не может, однако, определить основу, первоисточник движения сложного исторического процесса. Реально это означало, что далее концепции взаимодействия, «круговой поруки», Герцен не идет, ограничиваясь констатацией противоречивого, диалектического характера движения.

История для Герцена — процесс, с одной стороны, объективный, стихийный, а с другой — сознательный, творческий. Она ни от кого не зависима, однако подчинится любому, кто сумеет повести ее за собой. Призывы покориться самозаконному шагу народов сочетались у Герцена с категорическим отклонением фатализма. «История делается волей

человеческой, а не сама собою» (9, XII, стр. 92), — подчеркивал он. «Мы ни в коей мере не признаем фатализма, который усматривает в событиях безусловную их необходимость, — это абстрактная идея, туманная теория, внесенная спекулятивной философией в историю и естествознание» (9, VII, стр. 160—161; см. также XII, стр. 433). «Обстоятельства — многое, но не все. Без личного участия, без воли, без труда — ничего не делается вполне. В этом-то и состоит все величие человеческого деяния в истории» (9, XII, стр. 269). Фиксируя эту «круговую поруку» исторического закона и человеческой воли, Герцен все же так и не смог решить вопрос об основах и своеобразии общественного детерминизма. Наиболее глубокая его трактовка запечатлена в следующих словах Герцена: «События столько же создаются людьми, сколько люди событиями; тут не фатализм, а взаимодействие элементов продолжающегося процесса, бессознательную сторону которого может изменять сознание. Историческое дело — только дело живого понимания существующего. Если десять человек понимают ясно, чего тысячи темно хотят, тысячи пойдут за ними. Из этого еще не следует, что эти десять поведут к добру. Тут-то и начинается вопрос совести» (9, XIX, стр. 174).

Рассматривая проблему прогресса, направленности общественного развития, «смысла истории», Герцен также обнажил определенное противоречие; говоря, что будущего не существует, что история «не имеет цели»,

никуда не идет, он тем не менее уверял, что история идет к социализму. Пути истории, по Герцену, «прокладываются без плана» (9, XV, стр. 144). «Нет ничего абсолютно необходимого. Будущее не бывает неотвратно предрешено; неминуемого предназначения нет» (9, XII, стр. 177). Но именно потому, что «будущее слагается», что оно «продолжает прошедшее» (там же), возможно, на основании данных прошлой истории и настоящей действительности, «по теории вероятностей», как говорил иногда Герцен (9, XIV, стр. 46), предусмотреть, предсказать его. Взаимосвязь настоящего и будущего фиксировалась здесь в принципе верно, однако задача выяснения критериев общественного прогресса и его необходимости оказывалась в конечном счете опять-таки нерешенной.

Подобным образом рассматривалась Герценом и проблема личности и массы, индивида и среды: личность определяется общественными условиями, зависит от окружающей ее среды, подчеркивал Герцен, вместе с тем указывая здесь же, что основным качеством личности является ее активность, ее свобода. «Человек свободнее, нежели обыкновенно думают. Он много зависит от среды, но не настолько, как кабалит себя ей. Большая доля нашей судьбы лежит в наших руках, стоит понять ее и не выпускать из рук» (9, VI, стр. 118—119).

Давая такую глубокую постановку данного вопроса, Герцен полагал, что «понять всю ширину и действительность, понять всю

святость прав личности и не разрушить, не раздробить на атомы общество — самая трудная социальная задача. Ее разрешит, вероятно, сама история для будущего, в прошедшем она никогда не была разрешена» (9, V, стр. 62). Так писал Герцен в 1847 г., указывая на нерешенность этой важнейшей социальной проблемы.

Годы спустя эта проблема характеризуется им таким образом: «Своеволие и закон, лицо и общество и их нескончаемая борьба с бесчисленными усложнениями и вариациями составляют всю эпопею, всю драму истории. Лицо, которое только и может разумно освободиться в обществе, бунтует против него. Общество, не существующее без лиц, умиряет бунтующую личность.

Лицо ставит себя целью.

Общество — себя.

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

Руссо, говорящий, что человек родился быть свободным, и Гете, говорящий, что человек не может быть свободным, — оба правы, и оба неправы» (9, XIX, стр. 184).

В работе «К старому товарищу» размышления Герцена о взаимозависимости личности и среды вылились в итоговую форму-

лу: «Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие» (9, XX, стр. 588).

Размышляя над проблемой свободы, Герцен выступал против какого бы то ни было угнетения человека. «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — продолжение человеческих жертвоприношений, заклание агнца для примирения бога, распятие невинного за виновных» (9, VI, стр. 125), — писал он. «Свобода лица — величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе» (9, VI, стр. 14). Однако вместе с тем Герцен понимал, что свобода человека не означает разрыва всех отношений в обществе, не тождественна разгулу индивидуализма. Он пытался определить характер отношений, обеспечивающих гармоническое сочетание индивидуальной воли и общего интереса: «Жизнь общественная — такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность — действительная вершина исторического мира: к ней все примыкает, ею все живет; всеобщее без личности — пустое отвлечение; но личность только и имеет полную действительность по той мере, по которой она в обществе» (9, II, стр. 155).

Обращаясь, далее, к теме любви, отмечая «лес противоречий» при ее рассмотрении в

различных социальных учениях, вопрошая: «Где истина... где диагональ?» (9, X, стр. 202), Герцен и здесь пытался уйти от односторонности и метафизических крайностей. Он отвергал идею обуздания страстей разумом, признавал все права чувства ревности, но вместе с тем считал нелепой апологетику безрассудного разгула страстей: «...Тут опять те же вечные грани, те кавдинские фуркулы, под которые нас гонит история. С обеих сторон правда, с обеих — ложь Бойким еntweder — oder *, и тут ничего не возьмешь. В минуту полного отрицания одного из терминов он возвращается, так, как за последней четвертью месяца является с другой стороны первая» (9, X, стр. 203).

Сталкиваясь с фундаментальной социальной антиномией, пытаюсь иногда разрешить ее умозрительно, Герцен склонялся временами то к одной, то к другой крайности, но в целом он никогда не отбрасывал ни одной из сторон обнаружившегося противоречия. Это находило выражение во множестве его суждений «...Эгоизм и общественность,— писал он, например,— не добродетели и не пороки; это основные стихии жизни человеческой, без которых не было бы ни истории, ни развития... Действительный интерес совсем не в том, чтоб убивать на словах эгоизм и подхваливать братство,— оно его не пресилит,— а в том, чтоб сочетать гармонически свободно эти два неотъемлемые начала жизни

* Или — или (нем.).

человеческой» (9, VI, стр. 130). Разрешение фиксируемых разумом социальных противоречий составляет, по Герцену, содержание нескончаемой исторической борьбы. «Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) — вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи» (9, XII, стр. 190).

Методология, лежащая в основе такого подхода к исторической жизни и ее проблемам, безусловно, далека как от ограниченной метафизики, так и от беспринципной эклектики. Это, скорее, своего рода «отрицательная диалектика», вроде той, которая в свое время была развита Кантом, выявившим знаменитые гносеологические антиномии (к ним приходит рассудок, доказывающий тем самым свою ограниченность).

Однако, глубоко сознавая односторонность и порочность прежних метафизических решений социальных проблем, указывая на социальные антиномии, Герцен был все же не в состоянии дать их позитивное рассмотрение: в общем он ограничивался констатацией «круговой поруки» противоположностей. «Во всех сферах жизни,— писал он,— мы наталкиваемся на неразрешимые антиномии, на эти асимптоты, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми колеблется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого» (9, XI, стр. 226).

Поняв эту особенность в герценовском

понимании диалектики и философии истории, мы не увидим ничего удивительного и в той высокой оценке, которая дана была Герценом диалектике Прудона.

«Я был многим обязан Прудону в моем развитии...» (9, X, стр. 184), — писал в «Былом и думах» Герцен. Еще в 40-х годах он проштудировал важнейшие сочинения Прудона. Его брошюру «Что такое собственность...» Герцен назвал «прекрасным произведением». «Разумеется, для думавших об этих предметах, для страдавших над подобными социальными вопросами главный тезис его не нов; но развитие превосходно, метко, сильно, остро и проникнуто огнем» (9, II, стр. 391). Несколько месяцев спустя по поводу другого сочинения Прудона — «Создание порядка в человечестве» — Герцен скажет: «Прудон решительно поднимается в спекулятивное мышление, он резко и смело отделился от рассудочных категорий, прекрасно выводит недостаток каузальности, субстанциальности и снимает их своими сериями, т. е. понятием, расчленяющимся на все свои моменты и снятым разумением как тотальность» (9, II, стр. 409).

В период революции 1848 г. мужественное поведение, смелые политические выступления Прудона произвели большое впечатление на Герцена.

Никогда не относясь к французскому мыслителю апологетически, не раз подвергая его критике, иногда довольно резкой, Герцен вместе с тем указывал не однажды и на то,

что социальная методология Прудона ему во многом импонирует. «Чтение Прудона, как чтение Гегеля,— писал Герцен,— дает особый прием, оттачивает оружие, дает не результаты, а средства. Прудон по преимуществу диалектик, контроверзист социальных вопросов... Сила его не в создании, а в критике существующего» (9, X, стр. 184). Вот эти-то отмеченные здесь два момента — диалектическая контроверза и критический дух мышления, его антидоктринерский характер,— очевидно, в первую очередь и привлекали Герцена к Прудону. Его методологии «круговой поруки» в чем-то была сродни своеобразная прудоновская «философия противоречия», «философия негации». «В своей критике существующих учреждений Прудон постоянно использовал логическую формулу Гегеля: тезис, антитезис, синтез. Отрицание он называл своим первым принципом. Он отрицал истину всякой догмы, прилагая «антиномию» ко всякому существующему учреждению» (25, стр. 12).

«Он такой же поэт диалектики, как Гегель,— писал Герцен о Прудоне,— с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой втолкнул в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий» (9, X, стр. 185). Герцен считал, что Прудон «усвоил себе диалектический метод Гегеля, как усвоил себе и все приемы католической контроверзы; но ни Гегелева философия, ни католическое богословие не дали ему ни содержания, ни характера — для

него это орудия, которыми он пытается свой предмет» (9, X, стр. 185—186).

Герцену ясны были и слабые стороны прудонизма. Он огмечал политические ошибки Прудона, его промахи в революционной дипломатии, реакционную позицию в женском вопросе. По поводу сочинения Прудона «О справедливости в церкви и революции» (1858) Герцен писал, что в нем проявились антигуманные начала учения Прудона, его телеологизм.

Причем оказывается, что не последнее место в объяснении ограниченности и ошибок Прудона занимает и определенным образом истолкованная диалектика. Герцен сближает метод Прудона с «гегелизмом правой стороны» (9, X, стр. 198), пишет о его приверженности к «гегелеву формализму», о «несвободе» прудоновской диалектики, ее субъективистском характере (9, II, стр. 61, X, стр. 199, 204). Перед Герценом обнаруживается тот факт, что недостаточно быть острым критиком дуализма и умелым контроверзистом, чтобы быть подлинным диалектиком, что и нелепость может быть развита диалектически (см. 9, II, стр. 61, примеч.). «Диалектическая метода, если она не есть развитие самой сущности, воспитание ее, так сказать, в мысль — становится чисто внешним средством гонять сквозь строй категорий всякую всячину, упражнением в логической гимнастике — тем, чем она была у греческих софистов и у средневековых схоластиков после Абеларда» (9, IX, стр. 21—22). К сожа-

лению, дальше этого в понимании отличий подлинной диалектики от субъективистской, софистизированной Герцен не пошел*.

Если говорить о философских воззрениях Герцена 50—60-х годов в целом, то, отметив некоторое усиление в них материализма (23, стр. 363), мы вместе с тем должны признать, что его общая методология, основанная на идее «круговой поруки» явлений, осталась прежней, а в некоторых отношениях герценовские произведения послереволюционных лет обнаруживают даже отступление от линии «Писем об изучении природы» в сторону от попыток материалистического истолкования диалектики, от проблем логики и методологии научного познания, к натурализму и релятивизму.

Бессилие Герцена в решении поднятых проблем составляло содержание его идейной драмы. Неумение найти новое решение, когда несовершенство прежнего уже создано, определило глубоко драматический характер его теоретических исканий.

* Это дало некоторые основания Г. В. Плеханову заявить, что Герцен «изменял диалектическому методу своего учителя» Гегеля (36, стр. 392), что «он недостаточно оценил диалектическую сторону гегелевой философии» (35, стр. 347). Тот факт, что Герцен «считал Прудона прекрасным диалектиком», показывает, по мнению Плеханова, что ему не ясна была глубочайшая сущность диалектического метода Гегеля (35, стр. 347).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На протяжении 1848—1870 гг. философские взгляды Герцена, разумеется, не оставались неизменными. Особенно заметный сдвиг к какому-то новому этапу в их развитии наметился к концу 60-х годов.

В это время Герцен все резче подчеркивает идею исторического деяния, снимающую антиномию «человек—среда», стремится понять историю как «свободное и необходимое дело» человека (9, XX, стр. 442). Все четче Герцен пишет и о том, что «нравственная среда» (для него это — синоним общественных отношений) имеет свои законы, и, признавая, что «общественный человек ускользает от физиологии» (9, XX, стр. 440), указывает: лишь социология, которую еще предстоит создать, вырвет человека «из анатомического театра, чтобы возвратить его истории» (9, XX, стр. 439). Совершенно определенно заявляет теперь мыслитель о неспособности физиологии мозга объяснить что-либо в сфере общественных явлений.

Этот ясный отказ от натурализма, это признание того, что проблемы исторической жизни, и в частности вопрос о свободе воли человека, естественнонаучными путями и способами не решаются, оказывается связанным у Герцена — и это примечательно — с про-

буждением у него нового интереса к философским, общетеоретическим сюжетам. «Если бы я не боялся старого философского языка, я повторил бы, что *история является не чем иным, как развитием свободы в необходимости*» (9, XX, стр. 443), — пишет Герцен, — и это «возвращение» к Гегелю очень характерно.

Отмеченные здесь вкратце теоретические запросы и искания Герцена конца 60-х годов являлись составной частью его нового — последнего — духовного поворота, связанного с переоценкой некоторых важнейших политических установок, с разрывом с анархистом Бакуниным, с обращением взоров к Первому Интернационалу, что было особенно подчеркнуто В. И. Лениным (см. 7).

Однако своего завершения, во всяком случае в области собственно философской, эти новые искания не получили. Вершиной философской мысли Герцена так и остались его «Письма об изучении природы». Показательно, что именно вокруг «Писем» главным образом и происходило столкновение разных точек зрения на характер философии Герцена.

В появлении многообразных, часто противоположных оценок теоретической концепции и отдельных положений «Писем» немалую роль играла их действительная сложность. Совершенно очевидными являются значительная абстрактность, сложность их языка, нечеткость и непоследовательность при употреблении философской терминологии, трудность в понимании некоторых мест.

В определенной мере это объясняется, как

мы уже говорили, незавершенностью, незаконченностью выраженных в «Письмах» теоретических исканий Герцена.

Значительное объяснение данному обстоятельству дает также и подцензурный характер произведения. «Все обвиняют в темноте мои статьи» (9, XXII, стр. 240), — с болью констатировал писатель, сожалея по поводу недогадливости читателей: он намеренно должен был затемнять мысль, суровые обстоятельства бытия заставляли его говорить намеками, растворять ясную ему конкретную мысль, атеистического ли, материалистического или демократически-социалистического характера, в отвлеченных оборотах или образах. Характерное признание делает Герцен в одном из писем к Грановскому: при подготовке статьи «Эмпирия и идеализм» его не покидает «задняя мысль» об известных им обоим цензорах (9, XXII, стр. 199).

В марте 1845 г., познакомившись со статьей М. Бакунина, опубликованной во французской газете «La Reforme», в которой, беспощадно обличая самодержавие, Бакунин открыто проповедовал веру в скорую революцию в России, Герцен восклицает: «...Вот язык свободного человека, он дик нам, мы не привыкли к нему. Мы привыкли к аллегории, к смелому слову *intra muros**, и нас удивляет свободная речь русского — так, как удивляет свет сидевшего в темной конуре» (9, II, стр. 409).

* Между стен (лат.).

И в то же самое время, повествуя в «Письмах» о временах средневековья, когда, не имея возможности высказать истину прямо, не желая ни пугать «робкие души современников», ни «тотчас попасть на костер», передовые мыслители одевали истину в маскарадное платье, «облекали аллегориями, прятали под условными знаками, прикрывали тонким флером, который для зоркого, для желающего ничего не скрывал, но скрывал от врага: любовь догадливее и пронизательнее ненависти», Герцен саркастически замечает: «Легко в наше время человеку развивать свое убеждение, когда он только и думает о более ясной форме изложения; в ту эпоху это было невозможно» (9, III, стр. 229).

Невозможно это было, конечно, и в эпоху Герцена. Он не мог сказать прямо, что и как думает, и потому сознательно затемнял, маскировал свою мысль. Огарев с полным основанием писал о «Письмах»: «Это было в России первое слово, которое сбивало разом тупоумие всякой метафизики и тупоумие всякого правительственного строя. Цензура их пропустила, потому что всего их значения не поняла» (32, I, стр. 798—799). Это справедливо, но ведь не только цензоры не поняли «всего значения» «Писем»... Скрытого смысла подчас не улавливали даже и самые благожелательные читатели.

Характеризуя объективную трудность «Писем» для понимания, необходимо принять во внимание и еще одну особенность творчества Герцена. Строго говоря, «Письма» —

это не статьи в собственном смысле слова; еще менее их можно назвать философским трактатом. Это именно письма, где художественное начало таланта Герцена находит ничуть не меньшее выражение, чем теоретическое. Художественность мышления составляла одну из особенностей теоретического творчества Герцена. Стиль его научных произведений свободен, волен, непринужден. Герцена не волнуют дефиниции, строгие определения. Его понятия часто расплывчаты, термины многозначны. Мысль часто развивается не строго, а рывками, волнами, не прямо, а в подтексте. Иногда она скрыта за рисунком, за картиной, за образом, прикрыта сравнением, аналогией. Взятые в совокупности, эти обстоятельства порождали, разумеется, известные препятствия даже при добросовестном изучении «Писем».

Но, конечно, определяющую роль в неадекватном, неточном воспроизведении их содержания и смысла, характерном для буржуазно-либеральной литературы, играло узко «заинтересованное» прочтение их, а то и злонамеренное искажение различными недобросовестными интерпретаторами.

Если говорить о дореволюционной буржуазной литературе в целом, то сколь бы различно ни писали буржуазные авторы о Герцене, они почти единодушно сходились в указании важнейшего исходного пункта его теоретического развития: Гегель. В определении же того, что вынес Герцен из школы Гегеля, как сложился его дальнейший теоре-

тический путь, мнения существенно расходились. Одни писали, что Герцен, примкнувший к школе левого гегельянства, «старался уяснить себе и другим тот новый путь, который, по его мнению, прямо ведет от Гегеля к Фейербаху» (41, стр. 67). Другая группа авторов относилась за счет влияния Гегеля только к внешним особенностям стиля Герцена, считая его вообще человеком, далеким от философских интересов, от «гносеологии». А если уж необходимо все же определять существо философского настроения Герцена, то это, пожалуй,— позитивизм (12, стр. 7). Герцен вообще «последовательным мыслителем-философом не был», без обвиняков заявляли третьи. «Идеализм и материализм для Герцена — две крайности, примирение которых дело будущего. и сам он впадает то в одну, то в другую из них» (28, стр. 803—804).

Серьезный удар по этой, явно тенденциозной путанице был нанесен работами В. И. Ленина и Г. В. Плеханова, появившимися почти одновременно в год столетнего юбилея писателя. И в чеканной ленинской статье «Памяти Герцена», и в обширной работе Плеханова «Философские взгляды А. И. Герцена» проводилась мысль, что направление развития взглядов Герцена от Гегеля к диалектическому материализму. Плеханов относил Герцена к мыслителям, которые, испытав на себе влияние диалектики Гегеля и развиваясь «в направлении от гегельянства к материализму», вынуждены были «за недостатком данных» «вплотную под-

ходить» к задаче колоссальной важности — к применению диалектики в изучении общества. «...Ум Герцена работал в том самом направлении, в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса», — писал Плеханов (36, стр. 368, 395, 377). «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом», — говорилось в статье Ленина (7, стр. 256).

Определение Лениным и Плехановым основной тенденции философского развития Герцена имело большое научное значение. История свидетельствовала, что после Гегеля, в творениях которого буржуазная философия достигла своей вершины, в теоретическом движении была возможна — в общем и целом — только такая альтернатива: либо дополнительные шаги в сторону подлинно научной философии, более близкий, чем у Гегеля, подход к диалектическому материализму, либо отступление назад, перепев догегелевских теорий. Многочисленные русские «гегельянцы» (Редкин, Чичерин, Дебольский и др.) и столь же многочисленные «критики» Гегеля, предварительно прошедшие его «школу» (Голубинский, Катков, Кавелин и др.) отразили различные варианты движения назад от Гегеля. Герцен пошел по первому направлению.

При всем том были и существенные отличия плехановской концепции философии Герцена от ленинской. Так «Письма» в работе Плеханова категорически определялись как идеалистические, гегельянские. Материалистичес-

том Герцен стал, по Плеханову, лишь в 60-х годах. Что же касается его движения в направлении к марксизму, то оно, как полагал Плеханов, осуществлялось все-таки на идеалистической основе, в рамках гегельянства.

Вообще говоря, в допущении такой формы приближения к философии марксизма нет ничего неправильного: из ленинского конспекта произведений Гегеля мы видим, что Ленин считал возможным даже о самой философии Гегеля писать как о подходе к диалектическому материализму (см. 8, стр. 92—93, 215—216). Вопрос состоял в том, насколько правильно было говорить так по отношению к Герцену.

Хотя ленинская концепция философии Герцена имела, таким образом, некоторые существенные отличия от плехановской, в ряде работ советских авторов 20—30-х годов (Л. Аксельрод, Ю. Стеклова и др.) взгляды Ленина и Плеханова на философию Герцена предельно сближались, а то и отождествлялись.

С этой точки зрения существенным вкладом марксистской историографии 40—50-х годов в дальнейшее изучение философии Герцена было выявление целого ряда положений «Писем» и примыкающих к ним произведений, которые характеризовали Герцена как убежденного материалиста (см. 44, стр. 39).

Однако изучение его философских идей еще нельзя считать законченным. Особую трудность представляет определение своеобразия материализма Герцена 40-х годов, ха-

рактера понимания им диалектики и — в этой связи — его отношения к диалектике Гегеля. В современной литературе все еще можно встретиться с утверждениями, будто Герцен «не понял необходимости материалистической переработки гегелевской диалектики, не ставил вопрос о ее коренной переработке» (30, стр. 247). Не удовлетворяет должной ясности и положение о «параллельном» существовании диалектики и материализма в мировоззрении Герцена (44, стр. 93, 181).

Между тем и сегодня еще в буржуазной литературе высказываются взгляды, согласно которым в герценовских «Письмах» не имели места никакие тенденции к диалектическому материализму. Так, например, в работе М Малиа «А. Герцен и рождение русского социализма», в целом довольно обстоятельной и интересной, утверждается, что никакого движения в направлении к материалистической диалектике в «Письмах» усмотреть невозможно, что их концепция не может быть охарактеризована даже как безусловно материалистическая, что, создавая их, Герцен был рационалистом, натуралистом и атеистом, но все это — в пределах идеализма (см. 47, стр. 250).

Настоящая работа и имела своей основной задачей прогивопоставить такого рода взглядам конкретное рассмотрение процесса материалистического переосмысления Герценом гегелевской диалектики — процесса, не получившего своего позитивного завершения, но, как мы видели, далеко не бесплодного.

ОТРЫВКИ ИЗ ПИСЬМА
А. И. ГЕРЦЕНА Н. П. ОГАРЕВУ
И Н. М. САТИНУ

от 1—10 января 1845 г.

Н. П. ОГАРЕВУ и Н. М. САТИНУ

1/12 января 1845. Москва.

Сегодня для Нового года ваша грамотка.— Она застала меня в одну из тех минут, когда человек чувствует, что у него в душе ясный день, одни облака прошли, другие не пришли,—небо синее, прозрачно etc. Пожалуйста, не ошибитесь, ведь это ясный-то день внутри меня, а на дворе-то в самом деле никакие облака не сошли, а сидят себе и мешают порядком рассветать и сердят меня туманом, холодом. Ну да, впрочем, и Берлин-то не больно Италия. Итак, ваше письмо застало меня на сей раз в хорошей погоде. На днях у меня родилась дочь. Все окончилось хорошо, давно, а может, и никогда, я не испытывал такого кроткого, спокойного чувства обладания настоящим, настоящим хорошим, исполненным жизни. Мы ужасно виноваты перед настоящим — всё воспоминанья да надежды, sui generis* абстракции, а жизнь течет между пальцами незаметная, не оцененная. Нет, стой, хороший миг, дай мне из тебя выпить все по капле, минута истинного восторга беспамятна и безнадежна — потому что она полна собой. В самом деле, настоящее никогда не бывает одно, вся былая жизнь наша отражается в нем, хранится. Да только оно не должно подавлять. Я говорю об этом не столько для вас, сколько для себя, я не могу держаться на этой высоте реально практической; если я не подвержен романтически-заунывным грубелеям**, то я

* Своего рода (лат.).—Прим. ред.

** Немецкое Grübeleien — размышление.

подвержен трусости перед будущим, мое наслаждение часто тускнет от холодной мысли — а может, завтра я утрачу его. Мало ли что может быть? Так думать — надобно сесть сложа руки и подогнув ноги; а все-таки приходит на ум. Человек всего менее может сдружиться с чрезвычайной шаткостью, непрочностью всего лучшего, что у него есть, — дело-то, кажется, простое: чем прочнее вещь, тем она каменнее, тем далее от нас, именно в этом мерцании des Schwebenden *, в этом нежном, шатком последнее слово, последнее благоухание жизни, потому что прочное неподвижно, апатично, а нежное — процесс, движение, энергия, das Werden **. Высшее проявление жизни — слабо, потому что вся сила материальная потрачена, чтоб достигнуть этой высоты, цветок умрет от холодного ветра, а стебель укрепитя. Мускул рукой не перервешь, а мозг? — Знаешь ли ты, что, слушая анатомию, я не мог ни разу равнодушно взглянуть на мозг, на эту трепещущую, мягкую массу, какое-то благоговение в душе, и дерзким пальцем, которым дотрогиваешься до трупа, — боишься прикоснуться к мозгу, кажется — он жив еще и ему будет больно. Но возвращаюсь к мнительности. Разумеется, кто не хочет трепетать перед будущим, а подчас страдать в настоящем, кто, отстраня от себя полжизни, устроит покой в другой половине, тот или эгоист, или абстрактный человек, т. е. человек, который может жить в одной всеобщей сфере; но такая жизнь неестественна. — Доля сердца, души должна лежать на людях, близких нам. Августин говорит, что человек не должен быть целью человека — оно так, он не должен быть исключительной целью, но черт ли в том стертом лице, которое любит только безличное. Это нравственные кастраты и скупцы. Надобно одействоворить все возможности, жить во все стороны — это энциклопедия жизни, а что будет из этого и как будет — за это я не могу вполне отвечать, потому что бездна внешних условий и столкновений. Горе закапывающему талант, а развивший в себе всё, насколько

* Парящего (нем.).

** Становление (нем.).

умен *, прав.— Ну, вот вам маленькая длинная диссертация из практической философии. Теперь обращаюсь к твоей спекулятивной философ[ии]. Все, что ты пишешь в последнем письме **, по-моему, чрезвычайно дельно, и дельнее писанного в прошлом, только ты варварски выражаешься, для человека, который живет не в Берлине, такой язык страшно труден (а еще на мои статьи нападал!). Au reste *** об этом завтра. Утро вечера мудренее...

2 января.

Перечитал твое письмо. Все, что ты пишешь о негации, так понятно и близко мне, так много и много раз в разговорах теми или иными словами выражалось, что я не новое, а близко родное встретил в том, что ты пишешь. Однако ж la justice avant tout ****— это не столько диплом в пользу нашего философ[ского] смысла и параллельного развития, сколько доказательство, что мы живем в одной и той же интеллектуальной атмосфере и подвергаемся ее влиянию. Я вовсе не имею самобытности мышления, ни даже инициативы,— но я имею быстрое соображение и консеквентность, stimulus у меня всегда внешний. Я ненавижу абстракции и не могу в них долго дышать (оттого при всех усилиях я всегда был дурной математик, никогда не мог от души заняться ни астрономией, ни механикой, ни даже физикой), оттого у меня еще недостаток, который, может, и выкупается живым пониманием — но теоретически недостаток спекулятивной способности чистого мышления. Меня беспрестанно влечет жизнь — физиология и история — единственное конкретное достояние науки; но только для полной живости их физиология должна начаться в химии, а история в физиологии. Ты, ого-

* Так в тексте; по смыслу должно быть «умел». — Прим. ред.

** Речь идет о письме Н. П. Огарева от 17—19 декабря 1844 г. (см. 32, II, стр. 345—355).

*** Впрочем (франц.).

**** Справедливость прежде всего (франц.).

вариваясь, пишешь: «Логика все же абстрактна» — да само собой разумеется, этой-то высотой наджизненной она и ниже жизни. Прочти в моей IV статье об этом, я прямо сказал это*. И ты совершенно прав, что естествоведение оттого и кобенится, что логика хочет задавить своим всеобщим элементом частно-вольную природу, напрасно сознательная мысль хочет стать перед природой как *præius***, это логическая перестановка, логика результата. «Логика хвастается тем, что она а *præiogi* выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику а *posteriori*», — сказал я в новой статье***. Ты пишешь: «После построения логики я не вижу необходимости идее раскрыться природой». Без сомнения, это так же смешно, как человек, который бы написал эмбриологию и, окончивши, пошел бы опять в семейную жидкость и давай родиться. Причина этому все-таки гордость идеализма и невыносимый дуализм, который у Гегеля побежден теоретически, но остался на деле. Физиология должна привести к необходимости раскрытия идеи разумным организмом, а не наоборот.— Что касается до твоих замечаний о II части «Энциклопедии»****, об этом писать не буду — для этого надобно самому перечитать книгу да и наэлектризоваться опять абстрактными токами. Одно я провижу и чувствую, покамест не могу ясно изложить и понять: вещество — такая же абстракция вниз — как логика абстракция вверх — ни того, ни другой нет собственно в конкретной действительности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьба бытия и небытия, есть *Werden****** — вещество-субстрат, деятельная форма (аристотел[евское] опреде[ление]); оно мерцает в однократных явлениях, беспрестанно влечется ринуться (а если б оно не рину-

* Речь идет о четвертой статье «Дилетантизма» — «Буддизм в науке» (см. 9, III, стр. 75—76).

** Первоначальное (лат.).

*** «Эмпирия и идеализм» (см. 9, III, стр. 100).

**** Речь идет о «Философии природы» Гегеля.

***** Становление (нем.).

лось — его бы не было) в всемирную морфологию, оно есть на сию минуту, как частность, как индивидуальность, как столкновение и результат, но его уже и нет, потому что в этом круговороте ничто остановиться не может. Лейбниц говорит: «Вещественный мир беспрестанно меняется, как вода под вашей ладьей — сохраняя свой вид, он похож на Тезеев корабль, который афиняне беспрестанно чинили». Превосходное сравнение. А ты, мой разберлинец, стал защищать представления, да ведь только у вас там на Мишлетщине да на Вердеровщине* боятся сенсуализма образов и мыслей — что такое чистая мысль в самом деле. Это привидение, это те духи бесплотные, которых видел Дант и которые, хотя не имели плоти — но громко рассказывали ему флорентинские анекдоты. Ты коснулся великого значения химии, — здесь есть у меня один знакомый, который только в ней и ищет ключа к физиологии и к логике. Я мало знаю химию, что знал некогда, перезабыл, но прочтенное мною в Либихе точно удостоверяет, что химия скорее что-нибудь объяснит, нежели первые главы Гегелевой энцикл[опедии], т. е. II части. А впрочем, я с тобою совершенно не согласен на разграничение твое органической природы от неорганической — это тоже старый силлогизм, основанный на страсти ставить грани, природа не любит индейских каст. Химия и физиология имеют предметом один процесс, физиология есть химия многоначальных соединений, тогда как, наоборот, химия — физиология двуначальных соединений. Соединения двуначальные стремятся тотчас к результату, но соединение многоначальное как будто** для того принимает третьего деятеля (сложного или простого все равно), чтоб удержать процесс, чтоб сложную борьбу затянуть дело в даль, и в этом балансе, колебании возникают эти многоначальные ткани, которые беспрерывно сжигаются и восстанавливаются и полны деятельности. Материальный результат процесса победа двуначаль-

* К. Л. Михелет и К. Вердер — берлинские профессора, философы-гегельянцы.

** Здесь опущено герценовское примечание.

ности — гниение — или победа абстрактной многоначальности — волосы, ногти, кости, полуживые части (это мысль не моя, не хочу plagiat — вникни в нее, она превосходна). Венец многоначалия — мозг и нервная система. Либих в одном месте говорит: нельзя себе представить ни одного сильного чувства, ни одной сильной деятельности без изменения в качественном составе мозга. Это далеко не то, что говорили французы XVIII века: «Мысль — секреция мозга», нет — это только показывает нам человека *von einem Guss* *. Прочти у Гегеля отношение химизма к органике и самую органику — там он превосходен. Больше об философии не хочу говорить. Аминь...» (9, XXII, стр. 217—221).

* Цельного (нем.).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 190
 Агассис Л. Ж. Р. 74
 Аксаков К. С. 48
 Аксельрод Л. И. 199
 Альбер А. 157
 Аристотель 63, 97
 Астраков Н. И. 36, 37,
 42
 Астраков С. И. 64
- Баадер Ф. 76
 Бакунин М. А. 8, 12, 28,
 43, 146, 150, 152,
 193, 194
 Баршу О. Т. Н. 42
 Белинский В. Г. 12, 28,
 43, 44, 77, 106, 122,
 127, 146—149, 154,
 155
 Бём Я. 136
 Био Ж. Б. 74
 Блан Л. 157
 Бок К. Э. 74
 Бруно Дж. 97
 Булгарин Ф. Б. 130
 Бурдах К. Ф. 74, 78
 Бэкон Ф. 22, 23, 30, 32,
 57, 67, 68, 109
 Бэр К. М. 74
 Бюхнер Л. 105
- Валицкий А. 152
 Витберг А. Л. 40
 Вольтер Ф. М. 30
 Вольф Х. 48
- Гассенди П. 86, 102
 Гегель Г. В. Ф. 15, 19,
 33, 34, 37—39, 41—
 51, 53, 54, 56, 58—
 61, 70, 71, 75, 78—
 81, 83—89, 91, 93—
 95, 97, 104—108, 116,
 121, 123, 128, 139,
 141, 144, 147, 149,
 150, 152, 153, 168,
 178, 189, 193, 196—
 200
 Гей-Люссак Ж. Л. 74
 Гейне Г. 149
 Гераклит (Эфесский) 97
 Герцен (урожд. Захарьи-
 на) Н. А. 8, 35
 Герцен Н. А. (Тата) 13
 Гесс М. 146, 148
 Гёте И. В. 37, 59, 65, 74,
 75, 98—100, 109,
 110, 184
 Гизо Ф. П. 16
 Глебов И. Т. 64, 65, 74
 Голубинский Ф. А. 76,
 198

- Гольбах П.-А. 138
 Гомер 43
 Грановский Т. Н. 12, 46,
 47, 58, 61, 63, 65,
 72, 120, 152, 194
 Грефф 42
 Гумбольдт А. Ф. 74
 Гфререр А. Ф. 132
- Дебольский Н. Г. 198
 Декарт Р. 57, 68, 97
 Дембовский Э. 146, 151
 Депре Ш. М. 74
 Дюма Ж. Б. А. 74
- Зедергольм К. А. 42
 Земмеринг С. Т. 74
- Иордан В. 59
- Кавелин К. Д. 47, 48,
 198
 Кавеньяк Л. Г. 16, 159
 Каменьский Г. 146, 151
 Кант И. 79, 80, 137, 187
 Карус К. Г. 64, 74
 Катков М. Н. 198
 Кетчер Н. Х. 40—42, 58,
 59, 61, 63, 64, 73
 Киреевский И. В. 76, 77,
 103
 Клацел Ф. 146
 Клоц (Клоотс) А. 166
 Колумб Х. 49
 Консидеран В. 129
 Корш Е. Ф. 62
 Кошут Л. 171
 Краевский А. А. 43,
 65—67, 69
 Кромвель О. 136
 Крюков Д. Л. 47
 Кузен В. 24, 29, 33, 35
- Лавуазье А. Л. 86
 Ламе Г. 74
 Ледрю-Роллен А. О. 170
 Лейбниц Г. В. 68, 69, 89
 Ленин В. И. 80, 87, 104,
 162, 164, 193, 197—
 199
 Леру П. 35
 Либих Ю. 74, 78
 Локк Дж. 68, 69, 82,
 137
 Луначарский А. В. 11
 Лютер М. 29
- Малиа М. 200
 Маркс К. 44, 79, 84, 87,
 102, 141, 158, 198
 Маццини Дж. 170
 Мюллер И. 65, 74
- Наполеон I (Бонапарт)
 7, 29, 30, 138
 Николай I 7, 159
 Ньютон И. 97, 102
- Огарев Н. П. 7, 25, 30,
 34, 40, 43, 53, 66,
 74, 120, 121, 152,
 195
 Одоевский В. Ф. 28
 д'Орбиньи А. Д. 74
 Оуэн Р. 12
- Павлов М. Г. 24
 Пассек В. В. 72
 Петр I 29, 128
 Печерин В. С. 12
 Платон 30
 Плеханов Г. В. 174, 191,
 197—199
 Прудон П. Д. 12, 188,
 189—191
 Пулье К. С. М. 74

- Пушкин А. С. 28
- Радецкий И. В. 16
- Распайль Ф. В. 74, 78
- Редкин П. Г. 47—49, 62,
178, 198
- Робеспьер М. 166
- Розенкранц И. К. Ф. 65,
66
- Руге А. 39, 56, 146, 152
- Рулье К. Ф. 74, 75, 99
- Руссо Ж.-Ж. 35, 128,
138, 184
- Сазонов Н. И. 40
- Самарин Ю. Ф. 12, 48
- Сатин Н. М. 40
- Секст Эмпирик 137, 180
- Сен-Симон А. К. 26, 27,
29, 31, 32
- Сент-Илер Ж. Э. 74
- Сметана А. 146
- Сократ 32, 67, 128
- Спасович В. Д. 48
- Спиноза Б. 34, 67—69,
98
- Стеклов Ю. М. 199
- Уваров С. С. 61
- Фейербах Л. 39, 61, 67,
71, 87, 89, 90, 93,
94, 101, 102, 108,
116, 123, 197
- Фихте И. Г. 34, 80
- Фогт К. 167
- Фурье Ш. 133
- Хомяков А. С. 12, 77
- Чаадаев П. Я. 28
- Чешковский А. 146, 148,
150, 152
- Чичерин Б. Н. 48, 198
- Шаллер Ю. 61
- Шекспир В. 43
- Шеллинг Ф. В. 24, 34,
42, 76, 80, 92—95,
138
- Шопенгауэр А. 170
- Штраус Д. Ф. 53
- Штур П. 139
- Энгельс Ф. 44, 93, 139,
141, 171, 198
- Юм Д. 68, 79, 177, 180

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.
2. *Маркс К.* Письмо Энгельсу от 9 декабря 1861 г. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 30.
3. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.
4. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 21.
5. *Энгельс Ф.* Шеллинг и откровение. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
6. *Ленин В. И.* Из прошлого рабочей печати в России. — Полн. собр. соч., т. 25.
7. *Ленин В. И.* Памяти Герцена. — Полн. собр. соч., т. 21.
8. *Ленин В. И.* Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.

* *
*

9. *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах, тт. I—XXX. М., 1954—1964.

* *
*

10. *Бакунин М. А.* Реакция в Германии. — Собрание сочинений и писем, т. III. М., 1935.

11. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений, тт. I—XIII. М., 1948—1959.
12. *Булаков С.* Душевная драма А. И. Герцена. Киев, 1905.
13. *Бюхнер Л.* Сила и материя. СПб., 1907.
14. *Ветринский Ч.* Герцен. СПб., 1908.
15. *Волгин В. П.* Социализм Герцена. — В сб. «Проблемы изучения Герцена». М., 1963.
16. *Галочкина Н. Д.* «Русский социализм» А. И. Герцена. — «Ученые записки Казанского университета», 1957, т. 28, вып. 2.
17. *Гегель Г.* Сочинения, тт. I—XIV. М., 1929—1958.
18. *Гёте Г.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
19. *Дембовский Э.* Мысли о будущности философии. — В кн.: «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. III. М., 1958.
20. «Западники 40-х годов». Сб. материалов. Сост. *Ф. Ф. Нелидов.* М., 1910.
21. *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 1—2. М., 1956.
22. «Изложение учения Сен-Симона». М., 1961.
23. «История философии в СССР», т. 2. М., 1968.
24. *Каменьский Г.* Несколько слов о практической философии, или о философии действия. — «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. 2. М., 1956.
25. *Квитко Д. Ю.* Пьер Жозеф Прудон. — «Историко-философский сборник». М., 1968.
26. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч., т. 1—2. М., 1861.
27. *Корню О. К.* Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1. М., 1959.
28. *Коробка Н.* Герценовский юбилей. — «Запросы жизни», 1912, № 3.
29. *Луначарский А. В.* Александр Иванович Герцен. — В сб.: «А. И. Герцен в русской критике». М., 1953.
30. «Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России». М., 1954.

31. *Огарев Н. П.* Избранные произведения, 1—2. М., 1956.
32. *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения, т. 1—2. М., 1951—1956.
33. *Огарев Н. П.* Письмо Герцену А. И., конец 1839 г. — «Русская мысль», 1889, № 1.
34. *Пипер Л.* Философское мировоззрение Герцена. М.—Л., 1935.
35. *Плеханов Г. В.* А. И. Герцен и крепостное право. — Соч., т. XXIII. М.—Л., 1926.
36. *Плеханов Г. В.* Философские взгляды А. И. Герцена. — Соч., т. XXIII. М.—Л., 1926.
37. *Редкин П. Г.* Обзорение гегелевой логики. — «Москвитянин», 1841, ч. IV, № 8.
38. *Сен-Симон А.* Избранные сочинения, т. 1—2. М., 1948.
39. *Смирнова Э.* Герцен. В кн.: «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1959.
40. *Спасович В.* Воспоминания о К. Д. Кавелине. — В кн.: *К. Д. Кавелин. Собр. соч.*, т. 2. СПб., 1904.
41. *Страхов Н.* Борьба с Западом в нашей литературе, кн. 1, изд. 3. Киев, 1897.
42. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1—2. М., 1955—1956.
43. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч., т. I, изд. 2. М., 1912.
44. *Чесноков Д. И.* Мировоззрение Герцена. М., 1948.
45. *Чичерин Б.* Москва 40-х годов. М., 1929.
46. *Шеллинг Ф. В.* Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833.
47. *Malia M.* Alexander Herzen and the birth of Russian socialism. N. Y. 1965.
48. *Piroschkov[a] V.* Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie. München, 1961.
49. *Walicki A.* Cieszkowski und Herzen. — В кн.: „Der Streit um Hegel bei den Slaven“. Praga, 1967.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Глава I. На пути к «Письмам об изучении природы»	20
1. Метóда важнее всякой суммы познаний»	—
2. «Учусь истории, буду изучать Гегеля»	34
3. «В науке весь наш мир идей»	44
Глава II. Вплотную к диалектическому материализму	57
1. «Занимаюсь статьей... идет недурно»	—
2. «Гегелево воззрение... неизвестно в положительных науках»	69
3. «Бытие живо движением»	84
4. «Метóда в науке — эмбриология истины»	100
5. «Провижу и чувствую — не могу ясно изложить и понять»	110
6. «История связует природу с логикой»	126
7. «Сделать философию практической...»	145
Глава III. Драма исканий	156
1. «Мы обманулись, мы обмануты»	—
2. «Жизнь имеет свою эмбриогению»	164
3. «Во всех сферах жизни — неразрешимые антиномии»	180
Заключение	192
Приложение. Отрывки из письма А. И. Герцена Н. П. Огареву и Н. М. Сатину от 1—10 января 1845 г.	201
Указатель имен	209
Литература	212

Володин А. И.

В-68 Герцен. М., «Мысль», 1970.
215 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается анализ философских воззрений великого русского революционера-демократа А. И. Герцена, показывается его отношение к гегелевской диалектике, эволюция его идей. Автор раскрывает своеобразие материализма Герцена, мыслителя, который, как подчеркивал В. И. Ленин, вплотную подошел к диалектическому материализму.

1-5-1

66-69

1ФС

Володин, Александр Иванович
ГЕРЦЕН

Редактор *А. В. Мамонтов*
Младший редактор *Е. К. Тюлснева*
Оформление художника *В. А. Носкова*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *В. А. Кудрявцева*
Корректор *В. И. Пантелеева*

Сдано в набор 17 февраля 1970 г. Подписано в печать 22 июня 1970 г. Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 7,9. Учетно-издательских листов 7,22. Тираж 31 000 экз. А 02085.
Цена 23 коп. Заказ № 227.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.
Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати при Совете Министров УССР, Львов, Зеленая, 20.