

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

В.В. Лазарев

О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ СБЛИЖЕНИЯ ГЕРЦЕНА СО СЛАВЯНОФИЛЬСТВОМ (К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена)

Аннотация. Где начало непримиримых расхождений между представителем западничества Герценом и славянофильством? С чего могло бы начаться сущностное единение их? Представляют ли они одну двойственную природу или две разные? В воззрениях Герцена переплелись со славянофильскими взгляды на общинность, на историческую миссию России, на западное развитие. Но явно расходились взгляды на религию, и в данной статье подвергнута рассмотрению бессознательная религиозность атеиста Герцена.

Ключевые слова: философия, монизм, дуализм, монодуализм, религиозность, вера, органический синтез, Герцен, западники, славянофилы.

Почвенно-духовная близость к славянофилам

Внеобъятной теме мировоззрения Александра Ивановича Герцена (1812-1870) вопрос об отношении к западничеству и славянофильству для историков русской философии до сих пор играет не последнюю роль. Прошла первая горячка увлечения западной цивилизацией как образцом для подражания, и русский западник пережил глубокое разочарование в Западной Европе, мещанской, с какою он непосредственно столкнулся в эмиграции. Запад, по его убеждению, стоит бесконечно ниже своих идеалов и органически неспособен воплощать им же провозглашенные высокие принципы Великой Французской революции. Все свои надежды он стал возлагать на Россию. От западных идеалов, он не отказался, но он увидел, что Запад отрешился от них, изменил им, что осуществить их призвана Россия. Герцен страстно прочувствовал и явственно осознал, что в него возвратилась естественная вера в творческие силы своего народа.

Прав историк отечественной философии В.В. Зеньковский, утверждая, что Герцен «чрезвычайно национален» — и в своей увлеченности Западом, и в суровой критике его. Сами произведения Герцена «типичны вообще, как встреча русской души с Западом». Совсем не случайно и то, что он оказался столь близок к славянофилам, «сказалось глубокое духовное родство

с той духовной почвой, из которой вышло раннее славянофильство и раннее западничество»¹. Герцен был едва ли не единственный из западников, воздавший должное славянофилам, своим идейным противникам, хотя, сблизившись с ними, он в то же время никогда не переходил в их лагерь.

Он читал, знал и чрезвычайно высоко ценил труды А.С. Хомякова и И.В. Киреевского². И встречено: любопытны и поучительны примеры симпатии к нему Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева. Пламенный реакционер Леонтьев будет потом говорить о распространившемся на Западе мещанстве то же, что пламенный революционер Герцен. Одинаково восстают они про-

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 61, 62.

² Он уважал Киреевского за твердость убеждений. «Иван Киреевский, конечно, замечательный человек; он фанатик своего убеждения так, как Белинский своего. Таких людей нельзя не уважать, хотя бы с ними и был диаметрально противоположен в воззрении; ненавистны те люди, которые не умеют резко стоять на своем экстреме, которые хитро отступают, боятся высказаться, стыдятся своего убеждения и остаются при нем. Киреевский *coeur et ame* (сердцем и душой. — Франц.) <отстаивает> свое убеждение, он нетерпещ, он грубо и дерзко возражает, верно своим началам и, разумеется, односторонно» (Герцен А.И. Письма издали. Избранные литературно-критические статьи и заметки. М.: Современник, 1981. С. 81).

тив буржуазного мира и хотят противопоставить ему мир русский.

В лице Герцена «западничество *соприкасается* со славянофильством» (Н.А. Бердяев). Он не только выявлял пункты *сближения* их взглядов, но был едва ли не главным из деятельных участников этого процесса и мечтал о соединении более тесном. В работе «О развитии революционных идей в России» Герцен посвятил теме взаимоотношения обоих направлений специальный раздел под названием «Московский панславизм и русский европеизм», где подверг рассмотрению полемику 1847 года между западником К.Д. Кавелиным, выступившим в петербургском журнале «Современник» со статьей «Взгляд на юридический быт древней Руси», и славянофилом Ю.Ф. Самариним в ответной статье (за подписью «М... К... З...»), напечатанной в «Москвитянине». Герцен старался отдать справедливость каждому, по ходу дела жестко и метко критиковал их недостатки и вместе с тем предлагал общую основу для соединения того и другого направления русской мысли: *социализм* (в своем понимании его), тот мост, на котором, как он надеялся, участники обоих лагерей, отбросив «ставшую ребяческой» вражду, сойдутся (в вопросе об отмене крепостного права и в общей любви к России) и дружески пожмут друг другу руки.

На какой основе синтез?

В вопросе о соединении возможны, конечно, и *удобны* компромиссные решения. В них остаются два единства, просто несовместимые или предварительно расторгнутые. Пораженность компромиссными уступками и взаимными смещениями создает дополнительную трудность в деле установления действительного, сущностного единения, когда таковое вообще достижимо. А когда нет, и предпочитают худой мир доброй ссоре, что только застит сущностное расхождение взглядов, то приходится отвергать искусственное их соединение и ввязываться в борьбу. Предпочтение раздора прилеплению несовместимых взглядов задиристо и энергично выражается в дерзком афоризме Фридриха Ницше: «Мне цельная вражда милее, чем связь двух душ посредством клея».

Но когда единый предмет действительно раздвоен, то ищущим единения требуется ответить на вопрос: какую из сторон подчинить другой, какую из них поставить во главу угла и принять за основу объяснения? Которое из двух несходных воззрений более желательно сделать определяющим, какое в силу сложившихся условий стало им, а какое должно по природе своей быть определяющим, в отличие

от другого — хотя бы и необходимого, но подчиненного? И раз уж дело касается *синтезирования* полярных воззрений, то ценно будет указать: просто ли на преодолении распрей между ними оно должно осуществляться или на превосхождении их обоих в чем-то третьем, в котором противоположности представлены, как в гегелевской диалектике, «в снятом и сохраненном виде». Или акцент надо поставить на преобразении *каждой* из сторон как условия их органичного соединения, в котором они не перечат друг другу?

Такие вопросы о единстве или раздвоенности между славянофильством и западничеством вставляли в обоих лагерях, как например, в одном случае — со стороны И.В. Киреевского, причем не менее, чем в другом — от западников, со стороны Герцена.

Важно не упускать из виду и такие знакомые всем случаи, когда в одной и той же груди, как у гётевского Фауста, обнаруживаются вынужденно сплетенными две несовместимые души, жаждущие разделенья. Нравственная жизнь как раз и состоит в распре обеих сторон и имеет поэтому своим условием, как утверждает С.Н. Булгаков, «этот коренной дуализм нашего существования», борьбу двух душ, которые живут в одном теле не только у Фауста. Это повторяется в жизни обществ в различные эпохи истории.

Перед самим Герценом вставал вопрос, мучивший еще И.В. Киреевского, одного из основоположников славянофильства: где тот пункт, от которого начинаются непримиримые, существенные мировоззренческие разногласия между западниками и славянофилами? Обратившись к ближайшей истории, Герцен указал на социокультурный корень таких разногласий. После 14 декабря 1825 г. дала о себе знать жизненная расторгнутость: выявилась пропасть между народом и его передовой частью, между Россией национальной и Россией европеизированной. Линия углубления разрыва между крестьянством и помещиками становилась все четче (некрасовская тема, особенно в поэме «Кому на Руси жить хорошо?»), разлад внутри каждой, и помещичьей жизни, и крестьянской, все глубже.

Такова в данном случае отрицательная сторона, делающая весьма проблематичным и духовное объединение. Ибо видна граница, где теряются положительные связи, в том числе связи, по-видимому согласовывающие отношения между западниками и славянофилами, но не видно, в опоре на какой фактор и как могли бы они вновь налаживаться, чтобы приводить к созданию органичного целого. А такой связующий момент и есть главный предмет наших поисков.

Одна двойственная природа или две разные природы?

Герцена до известных пределов выручало чувство-вание эстетической гармонии противоположностей, принимающее на себя и выдерживающее напряженность противоречия.

Для пояснения связи взглядов славянофилов и западников Герцен привлек казавшийся многим очень удачным и доходчивым образ двуликого Януса, древне-го италийского божества, профили которого обращены в противоположные стороны, но сердце бьется одно, единою мечтою об освобождении крестьян. Двуликий Янус, каким он предстал в сознании Герцена, оказался одновременно и постановкой проблемы, и — еще до попыток разрешения — зримым упразднением ее, «снятием», отменой проблемности; несоединимое соединено, нелепое сочетание осуществлено. Эстетический эффект существенно смягчает возмущение совести по сравнению с фактически однотипными Янусу феноменами души, стыдливо избегающими определений: двурушничество, двойная бухгалтерия, двойной стандарт, двоемыслие, двоедушие. Имеем ли мы дело при этом с *одной* двойственной природой или с неким совмещением «двух» в принципе несовместимых природ? Слепящая *видимость разъяснения* как бы отстраняет здесь сам вопрос и оказывается не в помощь вразумительному истолкованию.

О лютеровском расколе христианского мира говорили в свое время, что «мир раскололся и *трещина* прошла через сердце человека». С.Л. Франк и ряд других русских религиозных философов рассуждают о «трещине» в самом бытии, «надтреснутость» пронизала и человеческую душу, вошла в нашу природу, сделала ее двойной. Но может быть следует говорить не об одной двойственной природе, а о «двух природах», несовместимых, но каким-то образом все-таки соединенных в человеке? Проблема раздвоенности не устранена, скорее обнажена.

В ходе развития русской религиозной философии нашлось место методологическому осмыслению данного затруднения через так называемый антиномический монодуализм, или «*алогический антиномизм*», возымевший громадное значение для дальнейшего развития русской религиозной философии. Это явствует из трудов Булгакова, Бердяева, Франка. У них природа человека предстает радикально двойственной: внутренний человек в нем, духовный, оспаривается внешним человеком, живущим по плоти.

С.Н. Булгаков в «Душевной драме Герцена» набросал «схему нормального развития русской интеллигентной души» в следующей последовательности

фазисов. Все недочеты нашей жизни возбуждают такое острое чувство стыда и неудовлетворенности, что простое отсутствие этих недочетов, идеал отрицательный, начинает казаться нам положительным. Мы невольно впадаем в идеализацию и всей этой жизни Запада. Отщепление от духовной привязанности к России и обращение взора за кордон легче объяснить как нравственное и психологическое, протекающее не в логической последовательности, а просто во временной, как это и предлагает сделать Булгаков. Первоначальное увлечение Западом, доходящее до отрицания всего русского, затем охлаждение к Западу, не уничтожающее, однако, признания его культурной мощи, вера в великое будущее России и работа для этого будущего, — вот история духовного развития Герцена. Первый фазис — безоговорочное принятие западной цивилизации в ущерб (или даже ценою отрешения от) собственной — в предельном и роковом случае обозначился в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева³. Впрочем, славянофилами (и не только ими) болезненнее всего воспринималась крайне негативная установка автора «Философических писем» именно в его отношении к России.

Герцен выделил крайности в обоих направлениях при противоположных ориентациях их на исторические эпохи, но при одинаково усердном упорстве. «Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие (Герцен именует это «славянобесием». — *В.Л.*) насильственно не выпускают прошедшего; у одних впереди пророчества, у других — воспоминания. Их *работа* состоит в том, чтобы мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте»⁴.

Но что-то довольно прочное, устойчивое и основательное сохранилось от чаадаевской западнической установки, как и от представления в ней о Западе, с чем Герцен не мог расстаться. Он принимал лишь идеалы

³ Он решает «просто отрицать за русским народом всякие культурные способности, считать самое его существование какой-то печальной ошибкой природы, короче говоря, совсем не верить в культурное будущее своего народа и вместе с тем презирать его культурное прошлое и настоящее. Со всей решительностью эта точка зрения только однажды была высказана в русской литературе, только однажды была измерена вся глубина отчаяния этого воззрения, именно Чаадаевым в его «Философических письмах». Однако известный чаадаевский привкус сохраняется у крайних западников и теперь, хотя в нерешительной и потому трудноуловимой форме» (Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 120).

⁴ Герцен А.И. Письма издалика // Герцен А.И. Избранные литературно-критические статьи и заметки. М.: Современник, 1981. С. 181.

Запада, провозглашенные, а не наблюдаемое им превратное осуществление их. Это касается, например, на деле искаженного смысла знаменитых лозунгов Великой Французской революции. А с воодушевлением принимаемый им лозунг братства, как таковой, очень близкий славянофильству, просто выпал из французской триады уже в ходе революции и куда-то подевался. Это должно бы вызывать сожаление об утрате и сочувствие, но еще не расторжение уз с Западом, не враждебность. Однако при чтении некоторых совсем не случайных пассажей, где пламенный нигилизм в высказываниях самого Герцена до того впечатляющ, и после бичевания и отвержения им современного ему наличного бытия Запада оставляет в нем такую малость положительного, что приходится удивляться, почему он еще западник и почему именно в таком качестве усердно ратует за сближение и единение со славянофильством.

Герцен и социализм. Личное начало

При всех симпатиях и близостях к славянофильству, шкала ценностей, иерархия ценностей у Герцена все же иная, чем у славянофилов. И объединяться он хочет с ними не на *их* основе, а на западной, — на *утопическом социализме* Сен-Симона и Ш. Фурье, а не на *православии* и не на отечественном государственном устройстве (*самодержавии*), к тому же понятиями им разрывно, представляемыми вне органической связи с *народностью* и в противоречии с нею.

Объединение было предметом заботы Герцена и больным местом в его мировоззрении. Общинный быт, защищаемый славянофилами, он хотел приспособить к западнически усвоенному социализму. Налаживать единство со славянофилами он предполагал на основе западничества (с принятием *крестьянского социализма* как средства, инструмента для преобразования общества).

Страстно защищаемую им в общественном устройстве России крестьянскую общинность Герцен сочетал с *личностным* началом. Мысль его была обращена против философии истории Гегеля, против подавления человеческой личности историческим прогрессом, мировым духом. «Это была борьба за личность, и это очень русская проблема». К этой верной и общей со славянофильством мысли Бердяев добавляет верную по отношению к Герцену, но едва ли применимую к славянофилам характеристику: индивидуалистичность. «Социализм Герцена был индивидуалистический... и он думал, что это русский социализм» (Н.А. Бердяев). В самой же русской общине принципа личности Герцен поначалу не признавал. Вразрез славянофильскому взгляду, он не мыслил русскую общинность в ее со-

гласии с православным пониманием славянофилами *соборности*, в которой личностное утверждается даже основательнее, чем просто в общинности. Не мог Герцен не признавать личного начала в представителях славянофильства, спустя время он обогатил свое представление о *крестьянском коммунизме* признанием существования принципа личности и в общине, конечно же и в славянофилах, *но не в их учении*.

Вот он принимается обсуждать значение индивидуальности Петра Великого, олицетворяющей властную волю монарха и упругое личностное начало. Предполагается, что славянофилы безусловные сторонники императорского правления в России. Но что можно сделать для России теперь, будучи на стороне императора? «Времена Петра, великого царя, прошли; Петра, великого человека, уже нет в Зимнем дворце, *он в нас*», поучает Герцен славянофилов, призывая отбросить мелочные распри и соединиться с западниками «во имя России, а также во имя независимости». Для Герцена имя Петра Великого, ушедшего от нас императора, символизировало интериоризацию его величественного духовного облика в нас, означала власть над собою, обретение достоинства отдельной личности, — как если бы все это выражало непременно западническую внутреннюю установку в русской душе. Будто бы славянофилам не был известен подобного рода поворот, — например, уход Иисуса Христа из эмпирически чувственной жизни, означавший укоренение Его живого духа в сердцах верующих, утверждение Его существования в душах христиан. Для славянофилов интериоризация царского величия в русских людях означала самостояние, их власть над собой, «самодержавие духа» в каждом русском человеке, диктатуру православной совести. Но мысль Герцена об интериоризации царского самодержавия в русских душах нуждается в признании также *взаимодействия*, имея в виду которое надо бы говорить и о воплощении в царе народного духа, души народа. Да еще вопрос, которая из этих сторон взаимодействия является в самодержавном устройстве источной.

Для славянофилов противоположное указанному герценовскому пониманию того же самого явления имело и другой важный смысл — «охотное согласие» (по выражению П.Е. Астафьева), приглашение присоединиться не к западной, а к собственной основе для объединения обоих течений во взгляде на общинную личность, на личность в общинном устройстве.

Органичная целостность в русской идее

В славянофильском взгляде на *самодержавие* (самодержавие духа) также есть еще и другой внутренний

смысл, глубокий и принципиальный. Посмотрим на его обнаружение.

Самодержавность, по учению славянофилов, потому и выступает по отношению к иностранным государствам в определении самостояния, суверенности, что оно имеет прочную опору и надежную поддержку в православном и народном самосознании. А русское православие — государствообразующая религия, русский народ — государствообразующий⁵.

Преданность государю означала для православно-го люда не столько преданность лицу, сколько верность символизируемой в нем православной отчизне, так что «жизнь за царя» развевалась, как во время Отечественной войны 1812 года, во вдохновенный воинский клич «За веру, царя и отечество».

Будем иметь в виду, что в глубинных своих определенностях русское Православие было державным по духу. Сам тезис «Москва — третий Рим» зародился в среде православного духовенства, он был выдвинут старцем Псковского Елизарова монастыря Филофеем в послании Великому князю Василию III. Самодержавие было православным («диктатура совести») и народным («народная монархия», «соборная монархия»). В народе оно было религиозным убеждением, было народной верой. «Самодержавие совести» не в самодержце только, но в каждой русской душе, в каждом православном верующем. Русский народ был православным и монархически настроенным. Связь всех трех «элементов», православия, самодержавия и народности, была внутренне неразрывная, каждый предполагал в себе два другие в теснейшей их сплетенности (не поглощая их в себе и не растворяясь в них, так что внешнее их единство оказывалось проявлением и выражением единства внутреннего⁶).

⁵ «Русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем принято думать. Оттого-то катастрофа монархии (в 1917 г.) стала катастрофой и для него» (Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М., 1992. С. 321). Согласно И.А. Ильину, народ должен «уметь иметь царя». В России, комментирует эту мысль А.В. Гулыга, сегодня, увы, «умения» нет, единственный выход — «национальная диктатура» (См.: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 237).

⁶ И. Солоневич точно обозначил основные сочетания связей в целостно сплоченном организме национального устройства, имея в виду прежде всего Московский период истории Руси: «Царь точно так же не мог — и не думал — менять православия, как не мог и не думал менять, например, языка. Нация не думала менять на что-нибудь другое ни самодержавия, ни православия, — и то, и другое входило органической частью в личность Нации. Царь был подчинен догматам религии, но подчинял себе служителей ее» (Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 1991. С. 374).

В содержание русской идеи входит известный тезис о «Москве — третьем Риме». Герцен, как западник, использует сходное представление о державности в совершенно ином смысле: «Петербург — это новый Рим, Рим мирового рабства, столица абсолютизма»⁷. Русское правительство — «деспотическое и ретроградное». Связь с монархией он считал несчастьем для славянофильства. Для славянофилов же приравнение русского монархизма к абсолютизму не могло представляться приемлемой основой для единства с западничеством. И единению никак уж не способствовало расхождение Герцена с Православием, со славянофильской религиозностью. Для него, атеиста по убеждению, уход в религию — это своего рода грехопадение. Герцен призывает славянофилов поразмыслить над «Выбранными местами» о «падении» Гоголя. «От православного смиренного мудрия, от самоотречения, растворившего личность человека в личности князя, до обожания самодержца — только шаг»⁸.

В принятии «стороны императора» вкладывался у Герцена смысл совсем несходный со славянофильским. Кроме того, *самодержавие и народность, народ и православие, все это у него расторгнуто и противопоставлено друг другу*. При таком-то способе понимания он ищет союза со своими идейными противниками.

В сознании тех, кто в собственном смысле слова может быть назван «славянофилами», триада «православие, самодержавие, народность» наполнялась содержанием, безусловно отличным от того, которое вкладывалось в нее идеологами чуждой славянофилам теории «официальной народности», этого псевдонима ненавистного Герцену «крепостничества». Для них указанная триединая формула русской идеи была «символическим выражением их идеала органической жизни, и только» (Г.В. Флоровский). Содержание этой формулы могло у них со временем модифицироваться, но не искажаться, в попустительство противникам, целостность ее способна была развевываться, развиваться, но не ниспрокидываться. Подступ к ис-

⁷ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956. С. 504.

⁸ Там же. С. 497. «Все религии основывали нравственность на покорности, то есть на добровольном рабстве, потому они и были всегда вреднее политического устройства. Там было насилие, здесь разврат воли» (Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956. С. 355; и т.д.). Что означало у славянофилов «самоотречение», «покорность»? «Покорность» велению Бога («Да будет воля Твоя!») — здесь две воли, и не рабская покорность, а добровольное согласие с Божьей волей, с заповедью, а не с повелением. Здесь нет даже «уступки» лица Богу. Здесь свободный ответ, на Божий призыв. Ответ «Да!», который мог бы быть и «Нет!».

толкованию такой органической целостности может быть дан в идее единства Истины, Добра и Красоты, объединяющим центром которых в человеческой жизни, как это хорошо разъясняется В.В. Розановым, является религия.

«Истина в самой себе, которую ищет человек в знании, красота в самой себе, которую он выражает в искусствах; добро в самом себе, частицу которого неполно и несовершенно осуществляет в государстве, — все это при сколько-нибудь внимательном анализе обнаруживает себя как свойство чего-то, а не как самостоятельное существо. И здесь, нам думается, лежит объяснение слабой связи этих сфер творчества со своими объектами, которые все суть только *признаки*. Если мы станем искать, что же связывает в себе эти признаки, что является существом безусловно истинным, безусловно благим и высшими, нежели всякая красота, — то мы найдем, что по общему сознанию всего человечества, оно есть то самое, на что указывает ему религия»⁹.

А ближайше завершенный вид и высшую основу для понимания такой целостности мы имеем в нераздельном и неслиянном единстве божественной Троицы. Из этих триединств ясно, в каком контексте, по какому образцу и подобию должна рассматриваться и приниматься формулировка целостности русской идеи, отступлениями от которой и в противоположность которой западники (угодно — называйте их либералами) дают формулировки ущербные, разрознивающие целостность, односторонние, отвлеченные, до неузнавания искажающие содержание русской идеи. От нее, собственно, остаются одни обломки, которые как после кораблекрушения уже не выполняют прежней надлежащей функции. Принимает Герцен, скажем, *народность*, отвергая *православие* (а вместе с ним отвергая и *самодержавие*), он имеет дело уже не с целостностью славянофильской триады, не с целостностью атрибутов русской идеи, не с ее внутренним смыслом.

Во множестве случаев искомый пункт расхождения — не один из частных «пунктиков», на котором уступительно приходят к частичному согласию, а целое мировоззрение, как правило не выговариваемое полностью. Его-то в последнем счете и отстаивают, несмотря ни на какие аргументы и возражения, и именно оно труднее всего преодолимо даже логически стройными опровержениями, потому, может быть, что и защищают от нападков уже не отдельную мысль, сбиваются на отстаивание не истины, обороняют *точку зрения*, которую превращают в *позицию*, для защиты которой, как для отражения враждебного нашествия,

все средства хороши. Этим грешат и славянофилы, и Герцен, и толкователи их учений. Не говорю уж о том, что и для защиты *истины* временами сознательно или бессознательно прибегают к софистике и другим неблагоприятным приемам.

Прошлое, настоящее и будущее

Какого истолкования станет придерживаться исследователь старого мировоззрения, ведь оно некогда было новым, да в нем и поныне кроме устаревшего содержится также и вечно новое? И разве само же старое не обновлялось? Только теперь оно не обновится, если мы не примемся обновлять его. Отмежевываться ли целиком от такого мировоззрения, или полностью принимать? Ведь старое ценно не стариной, как и новое — не новизной (как газетными новостями), а тем что в содержит в себе истину.

А если в нем как целом что-то устранить как относящееся уже к прошлому или неистинное? Не разрушится ли от этого и целое, содержавшее нечто ценное и истинное? Не выплеснем ли мы тогда из ванны вместе с мыльной водой и ребенка? Герцен не однозначен в этом не праздном для него вопросе. С одной стороны, он решительный нигилист: рушить, так *рушить целиком*. Смесь истины с ложью не есть истина. «В том-то и дело, чтоб отдать дорогое, если мы убедимся, что оно не истинно. И в этом наше действительное дело. Мы... призваны быть палачами прошедшего, казнить, преследовать его, узнавать его во всех одеждах и приносить на жертву будущему»¹⁰.

Герцен порицает и «нашу» (имея в виду западническую) непоследовательность в нигилизме ко всему прошлому. «... Нам жаль старый мир, мы к нему привыкли как к родительскому дому, мы поддерживаем его, стараясь его разрушить, и прилаживаем к своим убеждениям его неспособные формы, не видя, что первая йота их — его смертный приговор»¹¹.

Да и на Западе порой настоящая-то причина тоски по старому порядку и даже возврата к нему, это не только неудовлетворенность скудостью претворения новых идей, но очевидная деградация и произвол в новых установлениях и стремление сохранить скрепу, хотя бы былую, из опасений окончательного развала всякого, пусть даже недавно призванного и желанного общественного устройства, но (уже) расшатывающегося, и только по привычке все еще именуемого демократическим. Либералы «с того берега», и те

⁹ Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. И другие статьи 1882-1890. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 240.

¹⁰ Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956. С. 273.

¹¹ Там же. С. 252.

хотят возвратиться к старому порядку, пресытившись существующим новым, которому в душе они оставались, может быть, привержены, хотя о его пороках были предостаточно осведомлены. Герцен пытается истолковать, объяснить это настроение, если не принять, то *посочувствовать*¹².

Таким образом, и это другая сторона, ведомая Герцену, мы встречаемся у него с оправданием некоторых реликтов или, по крайней мере, с *пониманием* необходимости иных из остатков прошлого ради сохранения какой-никакой целостности, по крайней мере, склонность к признанию хоть какого-то единства, дабы уберечься от полного развала жизненного мира. Жизнь, она богаче радикальных положений, выдаваемых и принимаемых нами за безусловные. Мировоззрение автора «Былого и дум» нравственное, эстетическое, и т.д., выше и богаче его философии (которую, кстати сказать, он никогда не систематизировал), слишком часто не умещается в нее и расходится с ней.

Герцен *художественным чутьем* угадал в «Мертвых душах» художественную целостность гоголевского видения действительности, ускользающую от распавшихся взглядов западников и славянофилов и внутри каждого из обоих течений. Он приблизился, хотя негативно, к истинному толкованию этой поэмы: «<...> Толки о “Мертвых душах”. Славянофилы и антиславянисты разделились на партии. Славянофилы № 1 говорят, что это апотеоза Руси, Илиада наша, и хвалят, след., другие бесятся, говорят, что тут анафема Руси, и за то ругают. Обратное тоже раздвоились антиславянисты. Велико достоинство художественного произведения, когда оно может ускользнуть от всякого одностороннего взгляда. Видеть апотеозу смешно, видеть одну анафему несправедливо. Есть слова примирения, есть предчувствия и надежды будущего полного и торжественного, но это не мешает настоящему отражаться во всей отвратительной действительности»¹³.

¹² «В разных частях Европы люди могут быть посвободнее, поровнее, нигде не могут быть свободны и равны – пока существует эта гражданская форма, пока существует эта цивилизация. Это знали все умные консерваторы и оттого поддерживали всеми силами старое устройство. Неужели вы думаете, что Меттерних и Гизо не видели несправедливости общественного порядка, их окружавшего? – но они видели, что эти несправедливости так глубоко вплетены во весь организм, что стоит коснуться до них – все здание рухнет; понявши это, они стали стражами status quo. А либералы разнуздали демократию да и хотят воротиться к прежнему порядку. Кто же правее?» (Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956. С. 282).

¹³ Герцен А.И. Письма издадека. Избранные литературно-критические статьи и заметки. М.: Современник, 1981. С. 77.

Идеал целостности — одно из главных вдохновенных русской философской мысли. Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии и в его историософском воспроизведении лозунг целостности неустрашим и нужен¹⁴.

История у Герцена течет загадочным путем, но не *распадается*, по мнению Зеньковского, на отдельные и независимые «куски». Историческое бытие есть у него, подобно природному, «некий связно-загадочный» в своей целостности поток. Вопреки благожелательному утверждению Зеньковского, историческая связь времен у Герцена все же *распадается*, притом в самых значительных моментах: *прошлое, настоящее и будущее*.

Прошлое не только не связывается с настоящим, но нигилистически отвергается во имя настоящего. Он резко разводит настоящее и будущее, признает ценность настоящего для теперешнего поколения и видит бессмысленность работы ради неведомого счастливого будущего, в котором грядущее поколение окажется вампиром по отношению к теперешнему. Настоящее, по Герцену, должно быть для нас самоцелью¹⁵. В настоящем Герцен не видел зародышей будущего; он считал призванием своего времени только разрушение старого. В нем все подлежит критике и отрицанию. Одна из наиболее зрелых его формулировок: «Мы не строим, мы ломаем, мы не воздвигаем нового откровения, а устраняем старую ложь». Он не верил в детерминированный прогресс человечества, в восходящее движение общества к лучшему, совершенному, счастливому состоянию. Нет гарантий лучшего, потому что нет законов прогресса. Бердяев не преминул подметить, что в противоречии с этим Герцен оставляет утешительную возможность веры в будущее России.

Герцен и религия

Зеньковский находит, что мечта о великом будущем русского народа имела у Герцена «действительно религиозный характер». Это несколько проясняет, почему Бердяев уличал атеиста Герцена в противоречии.

¹⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA PRESS, 1948. Т. 1. С. 20.

¹⁵ «Философская культура Герцена не давала ему возможности обосновать и выразить свои мысли об отношении между настоящим и будущим. У него не было никакого учения о времени. Но он чуял истину о невозможности рассматривать настоящее исключительно как средство для будущего» (Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990 С. 98).

Сам Герцен никак не мог бы признать это противоречием, потому что для него материализм и атеизм не были религией, так же как утопическая вера в Западе, на чем и держалось в нем западническое убеждение, не была для него верой, хотя имела «все признаки религиозной веры» (С.Н. Булгаков).

По утонченной характеристике Г.В. Флоровского, *религиозность* раннего Герцена заступала место *религии*. То было откровение Божественного, а не Бога. «Все божественное в мире, но за пределами мира нет ничего. В этом роковой порок и порог романтической религиозности... Станет непосильно мечтательное оправдание мира, явившего свой бессмысленно-беспощадный лик, и вера рухнет. Останется “равнодушная природа”. — Так именно и случилось с Герценом»¹⁶. Верно, что, следуя Фейербаху, Герцен сблизился с его атеизмом. Но атеизм этот — ищущий, *ищущий Бога* (В.В. Зеньковский), и в этом смыкается с основным пафосом русской философии. «Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания — о смысле жизни, истории и т. д., карамазовскими вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания их неразрешимости. Он искал и не нашел; но ведь истинная-то религиозность именно и состоит в искании»¹⁷.

При трудностях выявить в исканиях искомое, которое еще неведомо, но к которому стремятся, Бердяев поспешил остроумно определить это состояние парадоксальным образом как *иррелигиозную веру*. С таким же успехом можно было бы говорить о безбожной вере. Мы все же знаем из элементарного опыта, что природа иррелигиозной (внерелигиозной, безрелигиозной, псевдорелигиозной) веры иная, чем веры религиозной. Французские просветители верили в бесконечный *прогресс*. Ранний Шеллинг (времен разработки натурфилософии) склонялся к обожествлению *природы* (религия природы). Мне один добрый знакомый, философ (по специальности) зачитывал письмо к матери, в котором убеждал ее: «Мы с тобой оба верующие. Ты веруешь в Бога, я — в человека». Однако *природы* этих вер, хотя и обозначаемые одним словом, разные. С верою псевдорелигиозной верой можно верить во многое разное.

В чем же действительно религиозность Герцена, зреющая в его душевной глубине? «...Что составляет ту

внутреннюю душевную храмину, которая закрыта для людей, но открыта для Бога? Этой истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его *религия*, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: *чем он живет, что он считает для себя самым святым и дорогим, и как он живет, как служит своей святыне. Узнать человека — значит узнать его религиозную жизнь, войти в эту потаенную храмину»*¹⁸.

Надо справиться с недоразумением: как религиозность Герцена совмещается с его атеизмом, материализм с верой? На сознательном уровне это совмещение у него действительно происходит, только непонятным для него образом. Но сам он приближался к осознанию (отрицательным образом), что атеизм потесняет религиозность, но не вытесняет напроочь, не устраняет. Она где-то совсем поблизости, не отмененная. Мы слышим замечание, почти оговорку Герцена, но очень значительную: «Как будто достаточно атеизма, чтоб не иметь религии». Непонятным для нас остаётся и совмещение сознательного и бессознательного, когда вслед за Левицким мы *останавливаем* мгновение и выражаем его в статичности. Так, видимо, надо толковать характеристику им Герцена: «западник по убеждению, славянофил по инстинкту». Слова-то понятны. *Остановка* фиксирует нечто важное, но не дает успокоения пониманию. Поэтому для дальнейшего уяснения имеет смысл обратиться и к движениям в более внутренних пластах его душевной жизни. Здесь важна ориентация Герцена, — его чаяния, невербализованные поиски выхода из мучительного антагонизма в собственных убеждениях, блуждания и неудачи в религиозных исканиях.

Он страдал от трагической внутренней раздвоенности, но не знал ее корней. Не знал он и того, что он религиозен, что он верующий. В подсознании он был обуреваем религиозными порывами, которые при его склонности к фейербахианскому атеистическому мировоззрению не находили адекватного выхода. Отсюда — химерическая сращенность между западнической установкой и верой в Россию, в ее великую историческую миссию.

Вера в Россию и в русский народ внутренне неотделима от народной традиции, даже если эта вера принимает странное обнаружение и превратную видимость. Г.П. Федотов не обманывался этой видимостью, когда писал: «Связь с прошлым бесконечно глубже, чем она мнится нашим современникам. Разрывая с отцами и верой отцов, чаще всего лишь по-новому утверждают эту веру»¹⁹. Другими словами, разрыв с

¹⁶ Флоровский Г.В. Искания молодого Герцена // Флоровский Георгий Васильевич. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 401.

¹⁷ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 117.

¹⁸ Там же. С. 96.

¹⁹ Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2-х т. СПб: София, 1991. Т. 1. С. 47.

прошлым означает лишь на иной лад укоренение в нем. Отступление от существующей ныне веры — это способ последующего, не поверхностного, а глубинного, подсознательного приобщения к ней.

Вера в свой народ коренится и «в метафизических основах мирозерцания», говорит С.Н. Булгаков. Народы имеют свою нравственную задачу, свою историческую миссию. Сам факт исторического существования великого народа свидетельствует, что ему суждено на свой собственный лад послужить добру, сказать свое слово. Связанная с общей идеей существования нравственного миропорядка, идея народности, таким образом понимаемая, является религиозной идеей. Не кто как Герцен (в некрологе Хомякова) вполне признал за старыми славянофилами ту заслугу, что они в мрачное и тяжелое время сохраняли в себе и поддерживали в других эту веру.

Имеет смысл обратиться в этой связи вот к какому соображению В.В. Розанова применительно к личностям, им прямо не упоминаемым, чтобы приоткрыть в них (в нашем случае в Герцене, но и не только в нем) еще почти не обследованный подспудный слой душевной жизни, ее «метафизический» слой, в котором буйствуют устремления, тенденции, продвижения и в западниках, и в славянофилах. «...Если мы глубже всмотримся в психический склад славянофилов и западников, мы найдем в нем обратное тому, что они видимо утверждают. Западники являются таковыми лишь в своих стремлениях — и именно потому, что по своему духовному содержанию и его складу они остаются часто еще нетронутыми русскими; славянофилы же, напротив, оттого что так страстно тянутся прикоснуться к родному, так глубоко понимают его и так высоко ценят, что уже безвозвратно порвали жизненную связь с ним, что так поверили некогда универсальности европейской цивилизации; и со всею силою своих дарований не только в нее погрузились, но и страстно коснулись тех глубоких основ, которые открываются только высоким душам, но прикосновение к которым никогда не бывает безнаказанным. Кто станет отрицать, что во многих наших западниках, оставшихся таковыми до конца, более жил ясный и спокойный дух нашего народа; и кто не заметит, напротив, некоторой сумрачности в складе чувства и глубокого теоретизма в складе ума у всех наших славянофилов?»²⁰.

Вот ведь что открывается при рассмотрении обоих течений отечественной мысли именно как течений, не в их пребывании, а в движении. Россия, родина, русский

народ, — в этом они сходятся и могут пожать друг другу руки. Они могут и потом в чем-то сходиться, но могут и расходиться. Поскольку же те и другие не прекращают движения, а идут своими путями далее, после теплой встречи они начинают удаляться друг от друга, *расходиться* в противоположные стороны. Единения не получается. Но по расставании они начинают основательнее осваивать своих оппонентов и свои собственные не сознававшиеся еще глубины. Такова уж новая форма сближения, не эмпирическая, а *метафизическая*.

Остаются возможности тех и других к восхождению и действительному соединению на основе той *религии*, от которой славянофилы не могут отступить и к которой, даже не произнося ее имени, западники стихийно влекутся как к объединяющему центру человеческой жизни. «Можно идти к предмету и не видя его; и все те, которые восставали когда-нибудь против религии, насколько при этом искали истины — приближались к ней»²¹.

Славянофилы осваивают несовместимые с исходным своим монизмом, но очевидные для их противников дуалистически расторгнутые противоположности (в жизненной трагедии, в добре и зле, и т.д.), включают в свой способ рассмотрения, в свой *монодуализм*. Западники устремляются к монизму, целостности, по новому воспринимают свою предысторию и начинают ценить веру предков. В обоих направлениях предвидится и более основательная форма единения и вера в такую возможность: это и есть восхождение обоих направлений к такому синтезу, в котором оба не обессиливают в бесплодной полемике, не истощаются в борьбе и не исчезают, а воссоздаются преобразенными.

Оценка значения Герцена. Перспективы единства

Подступ к религиозному возрождению и преобразению у Герцена обозначен и имплицитно, и эксплицитно, но на такой ступени и при такой своеобразной форме, когда свободное и целостностное единство со славянофилами еще не могло быть достигнуто. Иначе как на свободное единство он не мог соглашаться. Он был одним из самых свободолюбивых людей, в области своих убеждений не терпел насилия, и в отношении к России и русскому народу свобода стихийно пробивалась в нем именно как свобода религиозная. Но Герцен не имел достаточно обобщенного видения *религиозной свободы*, да она и мало интересовала его и сводилась к довольно узкому, отрицательному определению: к свободе *от* религии. Он еще не мог ставить вопрос

²⁰ Розанов В.В. О борьбе с Западом // Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. И другие статьи 1882-1890. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 269.

²¹ Там же. С. 240.

о религиозной свободе так, как впоследствии ставил его Ф. Степун: «Пойми славянофилы, что пафос общественно-политического служения свободе непогасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, — в России вместо двух враждебных лагерей, — быть может, и создавалась бы единая партия защитников *религиозной свободы во всех ее формах и проекциях* (в том числе, конечно, и в *политической*)»²².

Расхождения Герцена со славянофилами увидеть и понять сравнительно легко; труднее усмотреть сближение, совсем трудно уразуметь *возможность соединения*, потому что это не факт, а заданность,

не натуральная необходимость, а целевая причина, нравственно-религиозная задача, должное и *проблема*. Ничто не может дать надежду на единение, кроме веры. Для научного подхода это *гипотеза*, которую в своих рамках он не может доказать (да и браться доказывать — не его это задача), но не может и исключить.

Остается очертить перспективу экскурса в рассматриваемую тему. А она уже давно очерчена С.Н. Булгаковым в «Душевной драме Герцена». «Герцен, хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет к... Достоевскому и Соловьеву. В нем дорог нам не только народный трибун, герой освободительной борьбы, но и один из провозвестников грядущего религиозного возрождения».

Список литературы:

1. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993.
2. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956.
3. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Соч. в 9 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956.
4. Герцен А.И. Письма издалика. Избранные литературно-критические статьи и заметки. М.: Современник, 1981.
5. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA PRESS, 1948. Т. 1.
7. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
8. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М., 1992.
9. Розанов В.В. О борьбе с Западом // Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. И другие статьи 1882-1890. М.: Прогресс-Плеяда, 2009.
10. Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 1991.
11. Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб: РХГИ, 1999.
12. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2-х тт. СПб: София, 1991.
13. Флоровский Г.В. Искания молодого Герцена // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.

References (transliteration):

1. Bulgakov S.N. Dushevnyaya drama Gertsena // Bulgakov S. N. Sochineniya v 2-kh t. T. 2. Izbrannyye stat'i. M.: Nauka, 1993.
2. Gertsen A.I. O razvitiy revolyutsionnykh idey v Rossii // Gertsen A. I. Soch. v 9 t. T. 3. M.: GIKhL, 1956.
3. Gertsen A.I. S togo berega // Gertsen A. I. Soch. v 9 t. T. 3. M.: GIKhL, 1956.
4. Gertsen A.I. Pis'ma izdaleka. Izbrannyye literaturno-kriticheskie stat'i i zametki. M.: Sovremennik, 1981.
5. Gulyga A.V. Russkaya ideya i ee tvortsy. M., 1995.
6. Zen'kovskiy V.V. Istoriya russkoy filosofii. Parizh: YMCA PRESS, 1948. T. 1.
7. Zen'kovskiy V.V. Russkie mysliteli i Evropa. M.: Respublika, 1997.
8. Karsavin L.P. Vostok, Zapad i russkaya ideya // Russkaya ideya / Sost. i avt. vstup. stat'i M.A. Maslin. M., 1992.
9. Rozanov V.V. O bor'be s Zapadom // Rozanov V.V. Krasota v prirode i ee smysl. I drugie stat'i 1882-1890. M.: Progress-Pleyada, 2009.
10. Solonevich I.L. Narodnaya monarkhiya. M., 1991.
11. Stepun F.A. Chaemaya Rossiya. SPb: RKhGI, 1999.
12. Fedotov G.P. Sud'ba i grekhi Rossii. V 2-kh tt. SPb: Sofiya, 1991.
13. Florovskiy G.V. Iskaniya molodogo Gertsena // Florovskiy G. V. Iz proshlogo russkoy mysli. M.: Agraf, 1998.

²² Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб: РХГИ, 1999. С. 28.