**Апология Герцена в феноменологическом исполнении**

**("Философское мировоззрение Герцена" Г.Г. Шпета)**

Виктор Живов

1. Приход к власти большевиков создавал не только новые политические и социальные проблемы, но и проблемы мировоззренческие. Означал ли он, что оправдались самые мрачные ожидания правых, предупреждавших, что интеллигентское отчуждение от власти приведет к катастрофе? Доказывал ли он в то же самое время, что оказались правы те левые радикалы, которые утверждали, что чаемый ими новый порядок не будет иметь ничего общего с человеколюбивыми ценностями, от которых не готова была отказаться менее радикальная интеллигенция? Куда было податься в этом новом мире, угрожавшем не только насилием и голодом, но и полным изничтожением того интеллектуального пространства, в котором человеколюбивые ценности (либеральные или социалистические) сохраняли свое значение? Это пространство приходилось строить заново. И в России, и в эмиграции существенная часть интеллектуальных усилий была отдана решению именно этой насущной задачи — речь шла о том, можно ли жить дальше.

Для конструирования этого пространства Герцен был исключительно важен. В своих разнообразных ипостасях он мог стать воплощением гуманистических ценностей и — ретроспективно — создателем того концептуального аппарата, который противостоял одновременно и интеллектуальным традициям русского консерватизма (включая, с разными оговорками, славянофильские или леонтьевские), и утопизму русской религиозной философии (Соловьева и Федорова), и (по крайней мере в определенном выборочном прочтении) антииндивидуализму различных строителей нового социалистического (коммунистического) мира. Этим, надо думать, Герцен был привлекателен и для Г.Г. Шпета, и для многих других (в частности, более поздних) авторов, пытавшихся найти убежище от риторики нового мира.

Такая оценка Герцена предполагала, однако, его оправдание, т.е. исключение его из того исторического нарратива освободительного движения, который включал Герцена в революционную парадигму. Герцен должен был быть извлечен из плеяды «отцов», начавших революционную борьбу, из исторического ряда предтеч революции, из того утопического контекста, в котором он оказывался вместе с Бакуниным, Огаревым и их преемниками, становившимися все радикальнее. В этот ряд Герцена так или иначе ставили и догматики революционного движения (Плеханов и Ленин 1), и отчасти ренегаты общего дела интеллигенции (авторы «Вех»). Не постесняюсь напомнить известные слова Ленина о декабристах, разбудивших Герцена, и Герцене, передавшем эстафету революционным демократам, т.е. Чернышевскому и Добролюбову; Ленин и пишет об этом в заметке о Герцене 1912 г., противополагая Герцена «либералам» (Ленин, XXI, 261). Вместе с тем для С.Н. Булгакова и позднее для В.В. Зеньковского Герцен безнадежно заблудился в своих «религиозных исканиях» и его «душевная драма» обозначила тот тупик, в котором оказалась потерявшая веру интеллигенция; революция превращалась в следствие этого тупика 2. Шпет в «Философском мировоззрении Герцена», написанном в 1920-м и опубликованном в Петрограде в 1921 г., как раз и занят тем, чтобы построить конкурирующий нарратив, в котором эта революционная телеология оказывается уничтоженной.

2. Г.Г. Шпет, ученик Гуссерля и едва ли не единственный русский «профессиональный» философ, в 1910-х гг. занимается проблемами феноменологии истории, рассматривая, по существу, историю как смыслообразующий процесс, конституирующий сознание. Сознание становится историчным, как в поздних работах Гуссерля (прежде всего в «Die Krisis der europäischen Wissenschaften»), историческая динамика рефлексии формирует предметополагание, история философии делается историей сознания, а история сознания — заменой онтологии; трансцендентальное ego оказывается наделено, как позднее у Гуссерля, неустранимой темпоральностью. Соответственно, дискурсивные практики становятся для Шпета предметом герменевтического разбора, и в этой перспективе «философское мировоззрение человека есть то устойчивое, что проникает все его мысли и все его поведение» (Шпет 1921, 3). Шпет отделяет биографию от философского мировоззрения. Биография — это результат диалогического взаимодействия философского мировоззрения и жизненных обстоятельств (позднее шпетовские идеи о конструировании биографии были развиты в известной работе Г.О. Винокура: Винокур 1927; ср.: Винокур 1990, 315). Задача историка — извлечь мировоззрение (как веху в динамике человеческого сознания) из этого длящегося диалога. Это создает возможность для разнообразных дискурсивных манипуляций.

Шпет начинает с определения характера герценовского гегельянства, с описания того, как в герценовской рецепции Гегеля конструируются противопоставления действительного и индивидуального, науки и дилетантизма, теоретического умозрения и практического действования. Шпет находит у Герцена вполне последовательное воспроизведение гегелевской диалектики в той части, которая касается действительного, его теоретического осознания и согласования умозрения с действительностью, т.е. преодоления дуализма мышления и бытия. Однако, на взгляд Герцена, это преодоление не доведено у Гегеля до конца. Формулируя в четвертой статье «Дилетантизма в науке» свое отношение к Гегелю, Герцен писал: «Гегель часто непоследователен своим началам. Никто не может стать вы-ше своего времени. В нем наука имела величайшего представителя; доведя ее до крайней точки — он нанес ее могуществу как исключительному, может, нехотя, сильный удар, ибо каждый шаг вперед долженствовал быть шагом в практические сферы. Ему лично довлело знание, и потому он не сделал этого шага. Наука была для германореформационного мира то, что искусство для эллинского. Но ни искусство, ни наука в своей исключительности не могли служить полным успокоением и ответом на все требования. Искусство представило, наука поняла. Новый век требует совершить понятое в действительном мире событий» (Герцен, III, 82).

Именно с проблемы разрешения дуализма теоретического мышления и практического бытия и начинается у Герцена ревизия Гегеля. Шпет следующим образом описывает эту ревизию: «Всякое противоречие преодолимо лишь при условии существования чего-нибудь, что возвышалось бы над противоречием, и обнимало его крайности, или что находило бы для них некоторую общую почву. Новый дуализм реализовал противоположение разума и действительности в противоречии самой теории и практики. Разрушалось то, о чем Гегель заботился больше всего» (Шпет 1921, 19). Ответ Герцена на эту проблему антропоцентричен, он имеет даже, как это формулирует Шпет, «антропопатетический характер» (там же, 20). Продолжу цитировать Шпета. В понимании Герцена, «настало время устранить последний, практически возникающий дуализм самой практики и теории, противоречие действительности и разума, обнаруживающееся на деле. Если само дело показывает, что наша жестокая и пошлая действительность не разумна, то задача эпохи в том и состоит, чтобы теоретически понятое свершить в практически действительном, в том, чтобы сделать действительность разумною» (там же). Показательно, что Герцен постоянно употребляет термины одействорение, одействорять, представляющие собою, видимо, кальки с немецкого Verwirklichung, verwirklichen и обозначающие тот путь преодоления последнего дуализма, с которым не смог совладать Гегель.

Здесь, на взгляд Шпета, Герцен сближается с младогегельянцами и испытывает ощутимое влияние Арнольда Руге. Как и у младогегельянцев, способом преодоления дуализма оказывается действование; особо важным в данном отношении было знакомство Герцена с книгой польского гегельянца (или ренегата гегельянства) Августа Цешковского «Prolegomena zur Historiosophie» (1838 г.). О чтении этой книги Герцен сообщал в июле 1839 г. в письме Витбергу, говоря о том, что он «сошелся с автором до удивительной степени» (Герцен, XXII, 38). У Цешковского вполне четко обозначен переход от умозрения к деянию, и в этом плане ревизована и диалектика, и философия истории Гегеля. При этом, согласно Герцену, «действование есть сама личность» (там же, 22), что и указывает на фундаментальный антропоцентризм данного философского умозрения. Говоря о философских поисках этого типа, Шпет замечает: «Антропологизм, эпидемией пронесшийся по европейской философии в половине XIX века, <…> только там <…> может претендовать хотя бы на некоторое философское значение, где обращение к “человеку” есть не только спешное приобретение универсальной разгадки всех философских затруднений, но где в “человеке” усматривается новая философская проблема, через решение которой пробуждается надежда проникнуть в тайну действительности, как практической реализации теоретического разума» (там же, 20). Шпет, впрочем, с определенными оговорками — приписывает Герцену такой осмысленный антропологизм, тем самым неявным образом противопоставляя Герцена тем русским мыслителям, религиозное философствование которых входило в традицию «Вех», а Шпету представлялось псевдоморфозой философии.

Личность, как полагает Шпет, есть для Герцена «огненный центр философского, — как и практического, — мировоззрения» (там же, 24). В этом Шпет видит привитый Гегелю дичок сенсимонизма и на этом основании противополагает Герцена Фейербаху, у которого личность поглощена родом. Отношению Герцена к Фейербаху в книге Шпета посвящен отдельный экскурс. В нем Шпет вполне убедительно, хотя и несколько тенденциозно показывает, что зависимость Герцена от Фейербаха, ставшая общим местом в знакомой Шпету интеллектуальной истории освободительного движения, есть чистая мнимость. Она не подтверждается фактически (биографически). Хотя в «Былом и думах» Герцен рассказывает о том, как Огарев привез ему в Новгород в 1841 г. «Wesen des Christentums» Фейербаха (Герцен, IX, 27) и Герцен, «прочитав первые страницы, <…> вспрыгнул от радости» (там же), никакого продолжения этой радости в философских трудах Герцена данного времени, согласно Шпету, не обнаруживается (а именно на это время приходится «разгар философской страсти» Герцена). Шпет рассматривает дневники Герцена этого периода, анализирует круг его чтения и связь «Дилетантизма в науке» и «Писем об изучении природы» с этим чтением и никаких следов Фейербаха не находит. Эта фактическая сторона дела подтверждает теоретическую невозможность фейербаховского компонента в философии Герцена. У них, как указывает Шпет, разные интересы и разные пути пересмотра гегелевского наследия. Влияние Фейербаха на Герцена оказывается мифом, без всяких на то оснований пущенным в оборот Страховым, при сопоставлении Герцена и Фейербаха использовавшим, по словам Шпета, «общие до бессмыслицы» формулы (Шпет 1921, 97). Страхов при этом преследует собственные цели, именно демонстрацию бесплодности и гибельности западного секуляризма. Другие авторы находили для данного мифа другое употребление, подчеркивая «антиидеализм» Герцена и втягивая его в цепочку «революционной» философии, делая его своего рода несовершенным предшественником Чернышевского и Плеханова 3. Философски — а именно это и составляет для Шпета подлинно сущее — отрицание фейербахизма Герцена исключает его из нарратива революционной преемственности.

3. То, как Герцен концептуализирует личность, Шпет определяет понятием классицизма (в смысле античного Weltanschauung) или реализма (как обозначал свой подход сам Герцен). Обосновывая это определение, Шпет пишет: «Можно думать, что настроение и миросозерцание, проникнутое чувством настоящего и ответственности именно перед ним, подкрепляемые мотивами деятельности именно для него, именно в нем видящие самоцель, в нем ищущие источник и критерий всяческих целей и идеалов, — можно думать, что такое мировоззрение есть по преимуществу мировоззрение “классических” зачинателей нашей европейской истории и культуры» (там же, 47). Насколько эти утверждения верны для античной культуры, можно сейчас не обсуждать. К вопросу о значении настоящего для Герцена я вернусь непосредственно ниже. Сейчас же стоит отметить, что, приписывая философскому мировоззрению Герцена античную природу, Шпет тем самым конструирует его внеположность нарративу русской общественной мысли: античность оставалась не апроприированной ни религиозно-консервативным вариантом этого нарратива, ни его вариантом революционно-прогрессистского типа.

Личность, становясь у Герцена центром умозрения и действования, наделяется абсолютной свободой и исключается из морального пространства как внешнего принципа, ее порабощающего. Шпет приписывает Герцену своего рода аморализм: поведение человека должно определяться не моральными принципами (Шпет рассматривает здесь разнообразные выпады Герцена против «моралистов»), а осознанием им своего достоинства. В изложении Шпета взгляды Герцена приобретают следующий вид: «В идее достоинство требует абсолютной свободы, — больше, как указал сам Гер-цен, своеволия: достойному человеку все дозволено <…> Либо нужно во что бы то ни стало отстоять неограниченные права личности, либо придется ими принципиально поступиться, и тогда подчинить поведение личности с ее достоинством более высокой, хотя бы и формальной санкции <...> Индивидуально-моральное без остатка поглотится социальными добродетелями, и достоинство втолкнется в рамки конвенциональности, нравов или формулированных внешним насилием законов» (там же, 34).

Шпет, можно сказать, смотрит на Герцена через призму Ницше (которого он в этом контексте и упоминает — там же, 30) и, окончательно вырывая его из оков революционного прогрессизма, протягивает герценовский вектор к автору «По ту сторону добра и зла» — вместо пресловутой «Сущности христианства»4. Вместе с тем этот ницшеанизированный Гер-цен выпадает и из построений религиозно ориентированной истории русской мысли, которая приписывала ему «этический идеализм», полагая при этом, что (как формулирует, продолжая С. Булгакова, В.В. Зеньковский) «этот этический идеализм <…> не имел <…> под собой никакого принципиального основания и держался всецело на утопической вере в прогресс» (Зеньковский, I, 282). Разочарование Герцена в этом прогрессе составляет, при такой интерпретации, основу его духовной трагедии. Именно поэтому, согласно данному видению, «в Герцене ярче, чем в ком-либо другом, секуляризм доходит до своих тупиков» (там же, 278). Отрицая «этический идеализм» Герцена, Шпет разрушает все данное построение, так что ни для какого трагического тупика (и революции как его следствия) не остается места.

В этом контексте Шпет акцентирует внимание на том, как Герцен концептуализирует справедливость. Понятие справедливости, центральное для освободительного нарратива, оказывается у Герцена одним из инструментов порабощения личности, и Шпет цитирует в качестве философского credo Герцена его известные слова: «Справедливость мне обязан дать квартальный, если он порядочный человек; от друга я жду не осуждения, не ругательства, не казни, а теплого участия и восстановления меня любовью» (Шпет 1921, 36). Справедливость есть отвлеченность, формальный принцип, «справедливость судит и способна быть судьей только до тех пор, пока она не соприкоснулась с живым человеком» (там же; см.: Герцен, II, 101). Справедливость как принцип социального устройства оказывается механизмом подавления, и в этом взгляде Герцен, с одной стороны, предвосхищает позднейшую критику буржуазной несвободы, а с другой — сближается с тем антизападничеством, которое характерно для русской религиозной мысли (Хомяков, Достоевский). На место справедливости ставится пристрастие как свободная эманация личности, не связанной координатами построенного вне ее пространства — ни пространством прошлого, ни пространством будущего.

И прошлое, и будущее суть тюремщики личности. «Настоящее» оказывается целью, «которою руководится личность в своем историческом поведении», и здесь, согласно Шпету, «мы подходим к заключительному моменту всего философского и практического мировоззрения Герцена; здесь его мысль переходит в его жизнь, философия — в биографию» (Шпет 1921, 46). Отсюда делается вывод о фундаментальном противостоянии Герцена всякому романтизму, с одной стороны, и всякому прогрессизму — с другой. По поводу романтизма Шпет цитирует «Дилетантизм в науке»: «Нет в мире неблагодарнее занятия, как сражаться за покойников: завоевывать трон, забывая, что некого посадить на него, потому что царь умер» (там же; см.: Герцен, III, 25); трудно отделаться от мысли, что Герцен вновь неприметно ставится здесь в одну упряжку с Ницше.

«Настоящее» Герцена полемически направлено, таким образом, против славянофильского «прошлого» и всех тех его модификаций, которые возникли в антипрогрессистской мысли двух первых десятилетий XX в. Вместе с тем оно столь же полемично и в отношении всякого прогрессизма, и здесь Шпет вновь обращается к «Былому и думам»: «Человек живет не для совершения судеб, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился и родился для (как ни дурно это слово)... для настоящего» (там же; см.: Герцен, XI, 249). Вопреки тем, кто приписывал Герцену секулярный идеал прогресса, Шпет превращает Герцена в последовательного антиутописта, в тот голос из прошлого, который обличает кровавые проекты построения нового мира. Воспроизведу ту цитату из книги «С того берега», которой пользуется Шпет: «Если прогресс цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды, пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат morituri te salutant, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцовать… или на то, чтобы быть несчастными работника-ми, которые по колено в грязи тащут барку с таинственным руном и с смиренной надписью “прогресс в будущем” на флаге? Утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги, как вы сами сказали, остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей; цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработанная плата или наслаждение в труде» (Гер-цен, VI, 34). Целью оказывается настоящее, «цель природы и истории мы с Вами», как формулирует Герцен в том же сочинении. Таким образом, утопия так же порабощает личность, как и романтизм.

Эта симметрическая конструкция создает, казалось бы, наиболее благоприятные условия для либеральной апроприации Герцена, однако эта операция основывается на анализе герценовских высказываний не в большей степени, чем на умолчании, урезывающем значительную часть герценовского интеллектуального наследия. «Реализм» Герцена в период создания «С того берега» был весьма специфическим реализмом. Достигавшаяся этим реализмом свобода от прошлого и будущего открывала безграничный простор для фантазии в настоящем. Борясь с утопизмом рационалистического и универсалистского прогрессизма, который, на взгляд нашего автора, потерпел фиаско вместе с революцией 1848 г., Герцен отнюдь не стремился изничтожить собственный утопизм. Напротив, именно в период после революции 1848 г. и до Крымской войны Герцен создает свою программу русского социализма, в центре которой стоит вполне мифологическая и вполне утопическая крестьянская община.

Анализируя сочинение Шпета, вряд ли было бы целесообразно рассуждать о месте герценовской концепции в европейской социалистической мысли. Очевидно, однако, что в этой утопической программе, не в меньшей степени, чем в философской апологии настоящего, мысль Герцена, говоря словами Шпета, «переходит в его жизнь, философия — в биографию». Герценовская версия социализма — вне зависимости от ее историко-политических достоинств или недостатков — решала для Герцена ряд жизненных проблем. Она давала Герцену собственную нишу в его отношениях с европейскими радикалами, предоставляя ему место не случайного чудака, забредшего в Европу из страны безнадежной деспотии (как думал о России либеральный Запад), а представителя юного народа, способного опередить своих европейских соседей на пути к новой жизни. И вместе с тем эта же конструкция сохраняла для Герцена положение наставника его московских друзей (которые оставались для него не менее важны, чем новые европейские единомышленники): пользуясь своим новоприобретенным «знанием» Европы, Герцен указывал им на бесперспективность подражания Западу и предлагал им следовать по иному пути, который сохранял национальную самобытность и ставил их в положение первопроходчиков, во главе которых оказывался сам Герцен (см.: Малия 1961, 395—415) 5.

Можно сказать, конечно, что мысль Герцена противоречива, и именно это позволяет интерпретировать ее в разных ключах и тем самым привязывать Герцена к вовсе не сходным историческим парадигмам. Такое утверждение кажется, однако, лишенным содержания, поскольку какая же мысль не поддается, при тех или иных усилиях, неоднозначным интерпретациям. Противоречивость Герцена не есть лишь результат дискурсивных манипуляций интерпретаторов, она принадлежит органической ткани герценовской мысли. Она вырастает из того отрицания любых — социальных, моральных, интеллектуальных — ограничений индивидуальной свободы в настоящем, которое так привлекает Шпета. Любая систематика — лишь цепи, опутывающие человеческое сознание. Если «достойному человеку все дозволено», то дозволен и утопизм. Пробив эту брешь в гегелевской охранительной конструкции, Герцен не испытывает никакой потребности в предосторожностях либерального благоразумия. Пафос настоящего, отнюдь не подчиняясь либеральной риторике, свободно сочетается у него с устремленным в будущее утопизмом. Именно поэтому либеральная интерпретация Герцена неизбежно оказывается основанной на купюрах — не на случайных купюрах незаботливого читателя, а на систематическом урезании убежденного апроприатора 6.

Итак, созданный Шпетом философский Герцен оказывается Герценом секулярным, антиутопическим, утверждающим почти ницшеанскую свободу личности. Именно такой Герцен возвращал интеллектуальную свободу тому поколению русских мыслителей, для которого риторика «Вех» осталась оскопленным революцией ренегатством, а риторика революции — отрицанием того пространства, в котором оставалось место для их интеллектуального существования.

**Список литературы**

Берлин 1978 — Berlin I. Russian Thinkers. L.: Hogarth Press, 1978.Берлин 2001 — Берлин И. Александр Герцен // НЛО. 2001. № 49. С. 99—118.Булгаков, I—II — Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993.Вехи 1909 — Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М., 1909.

Винокур 1927 — Винокур Г.О. Биография и культура. М.: ГАХН, 1927 [Труды ГАХН, Философское отделение. Вып. 2].

Винокур 1990 — Винокур Г.О. Филологические исследования. Лингвистика и поэтика / Вступ. ст. и коммент. М.И. Шапира. М.: Наука, 1990.

Герцен, I—XXX — Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954—1965.

Гершензон 1912 — Гершензон М.О. Образы прошлого. М., 1912.

Зеньковский, I—II — Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I—II. 2-еизд. Париж: YMCA-Press, 1989.

Келли 2002 — Келли А. Был ли Герцен либералом? // НЛО. 2002. № 58. С. 87—99.

Ленин, I—LV — Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1958—1970.

Малия 1961 — Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Cam-bridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1961.

Плеханов, I—XXIV — ПлехановГ.В. Соч. / Подред. Д. Рязанова. Т. I—XXIV. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923—1925.

Струве 1912 — Струве П.Б. Герцен // Русская мысль. 1912. № 4, ч. II. С. 131—139.

Струве 1997 — Струве П.Б. Герцен // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет, 1905—1910. М.: Республика, 1997. С. 288—291.

Струве 1999 — Струве П.Б. Избранные сочинения / Под ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999.

Шпет 1921 — Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг.: Колос, 1921.

1) См. у Плеханова в статье «Философские взгляды Герцена» (Плеханов, XXIII, 354—413) и особенно в его рецензии на книгу В.Я. Богучарского «А.И. Герцен» (там же, 446—452); в рецензии подчеркивается «социализм» и «монизм» Герцена. Ленин в своей трактовке Герцена следует за Плехановым (см. его статью 1912 г. «Памяти Герцена» — Ленин, XXI, 255—262).

2) Для Булгакова Герцен оказывался воплощением ложного пути интеллигенции, поскольку эта «ложность» понималась им преимущественно в религиозных терминах — как отпадение от веры (см. в его статье 1902 г. «Душевная драма Герцена»: Булгаков, II, 95—130). В основе герценовской катастрофы лежал его атеизм. Когда антиинтеллигентский (антирадикалистский) дискурс смещался из религиозной в политическую плоскость, трактовка Герцена оказывалась менее однозначной. П.Б. Струве, например, противопоставляя Герцена и Бакунина, пишет: «Даже Герцен, несмотря на свой атеизм и социализм, вечно борется в себе с интеллигентским ликом. Вернее, Герцен иногда носит как бы мундир русского интеллигента» (Вехи 1909, 163). В этом ключе Струве в сочинениях дореволюционного периода экспериментирует с «антиинтеллигентской» апроприацией Герцена как «воплощения свободы», основываясь в наибольшей степени на герценовских совсем поздних «Письмах к старому товарищу» (см.: Струве 1997, 288—291; Струве 1912, 131—139 второй пагинации). Позднее, однако, Струве Герцена в канон русского либерализма не включает (см.: Струве 1999, 419).

3) Ср. у Плеханова (Плеханов, XXIII, 364—370, 409—410, 449, 452). И у Ленина Герцен идет «вслед за Фейербахом» (Ленин, XXI, 256). Характерно, что эту же фейербаховскую генеалогию приписывает Герцену и Булгаков, вообще следующий Страхову (Булгаков, II, 98).

4) В один ряд ставит Герцена и Ницше и С.Н. Булгаков (Булгаков, II, 115—116); для Булгакова они объединяются как равно значимые воплощения кризиса позити-визма, понимаемого расширительно (как кризис всей безрелигиозной философии). Характерно, что, комментируя те же аспекты герценовской мысли, Мартин Ма-лия сближает Герцена не только с Максом Штирнером (это сближение лежит на поверхности), но и с Кьеркегором (Малия 1961, 381—382); тем самым подчеркивается экзистенциальная, а не социальная составляющая герценовской идеи свободы.

5) Особой темой, которая устраняется, когда речь идет о «философском мировоззрении», но которая неизбежно встает, когда философия трансформируется в биографию, является характерологическая предрасположенность Герцена к превращению в утопию своей собственной жизни. Здесь можно вспомнить о культе дружбы и преображающей мир любви, характерном для молодого Герцена (и Огарева). Любовь Герцена была частью проекта мистериального преображения истории (ср.: Гершензон 1912). КакписалМартинМалия, «Herzen’s love [became] more than a fact in his personal biography; it [was] a fact in the spiritual history of the age» (Малия 1961, 176). В трансформированном виде эти моменты сохраняют значимость и для герценовского мироощущения более позднего периода. Они находят продолжение в русском религиозном утопизме, например у Владимира Соловьева. Эту сторону герценовской жизни Шпет вполне, надо думать, осознанно игнорирует, отде-ляя биографию от философского мировоззрения.

6) Именно подобное купирование Герцена характерно для Исайи Берлина, лишь вскользь упоминающего о его общинной утопии (см.: Берлин 1978, 186—209; Берлин 2001), и еще в большей степени для ученицы Берлина Айлин Келли (Келли 2002), конструирующей из эссеистической благожелательности своего учителя идеоло-гическую программу Герцена. Показательно, что делают они это вполне независимо от Шпета.