

## А. ГЕРЦЕН И «НЕКЛАССИЧЕСКАЯ» КОНЦЕПЦИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

*И.И. ЕВЛАМПИЕВ*

### Герцен об истории европейской философии

В середине XIX в. в европейской философии произошли революционные изменения, связанные с рождением неклассической философии, первым представителем которой традиционно считают А. Шопенгауэра. Главным элементом новой философской традиции являлось понимание человека как особого существа, находящегося в тесных отношениях с абсолютным началом бытия (например, у Шопенгауэра каждая личность есть полное и адекватное явление воли как мирового Абсолюта) или даже просто составляющего высшее начало всего существующего (в философии Ницше). Менее известной, но не менее важной составляющей новой традиции было необычное представление об истории европейской цивилизации, радикально расходящееся с существовавшими («классическими») представлениями. Не будучи достаточно ясно и полно выраженным у самых известных западных представителей неклассической философии, это слагаемое оказалось очень важным для некоторых русских мыслителей, которых также можно причислить к представителям этой новой традиции. В первую очередь здесь нужно указать на Александра Герцена, для которого проблемы истории были важнее всех других философских проблем.

Пытаясь выявить новаторские исторические идеи Герцена, мы должны прежде всего обратить внимание не на ту его работу, которая специально посвящена истории («С того берега»), а на более ранние «Письма об изучении природы». Эта работа обычно оценивается как важнейшее звено в становлении философских взглядов Герцена, однако при этом она рассматривается как достаточно частная по своей тематике — как попытка соединить диалектику, почерпнутую у Гегеля, с естествознанием. Нужно признать, что при таком понимании замысла этой работы ее высокая оценка оказывается совершенно необоснованной, поскольку в XIX в. необходимость диалектического подхода в науке постепенно осознавалась многими философами и естествоиспытателями, и Герцен вряд ли своей работой сделал очень большой вклад в этот вопрос. На самом деле, огромное значение этой работы связано вовсе не с тем, что Герцен как-то по-новому понимает развитие конкретных наук, замысел работы оказывается гораздо более общим: здесь описывается историческое развитие познания, понятого в самом широком смысле и наиболее ясно представленного в каждую эпоху именно философией; поэтому, по существу, изложение

концентрируется не на истории науки, а именно на истории философии, а через нее и на истории всей европейской цивилизации.

Пытаясь выявить основания, на которых базируется понимание истории философии в работе Герцена, мы, на первый взгляд, обнаруживаем вполне традиционные воззрения, вовсе не претендующие на оригинальность. Главным в подходе Герцена оказывается противостояние в истории «целостного» и «дуалистического» методов познания мира и человека. Согласно Герцену, Античность пыталась познать мир и человека в рамках целостного подхода, не разделяя и не противопоставляя человека и природу, душу и тело, человека и Бога. В средневековой философии, которая для Герцена полностью сводится к схоластике, происходит разделение и противопоставление этих аспектов целостного бытия, и это приводит философию и все человеческое познание в тупик.

«Грекам легко было понимать неразрывность сущности и бытия, потому что они не понимали во всю ширину их противоположности. Напротив, средние века именно развили до последней крайности этот разрыв, и мысль не токмо удовлетворилась уже греческим примирением, но потеряла возможность понимать его... Грек никогда не отделял ни человека, ни мысли от природы; для него сосуществование их было событие, не то чтоб совершенно отчетливо понимаемое, но фактически очевидное»<sup>1</sup>.

Эти оценки кажутся вполне традиционными, однако подлинная глубина идей Герцена становится понятной, когда он переходит к оценке развития философии в XV – XVII вв., т.е. к описанию сути того перелома, который совершила в европейской истории эпоха Возрождения. Герцен, считая эпоху XV – XVI вв. поздним Средневековьем, дает выразительную оценку этой эпохи как расцвета культуры и возвращения философии к тому целостному восприятию мира и человека, которое было характерно для Античности. «Наконец, после тысячелетнего беспокойного сна человечество собрало новые силы на новый подвиг мысли; в XV веке пробуждаются иные требования, тянет утренним воздухом. Настала эпоха переделывания»<sup>2</sup>. Но главная его мысль оказывается не в этой достаточно привычной констатации, самая оригинальная сторона представлений Герцена о роли Возрождения в европейской истории связана с убеждением, что позитивный сдвиг в культуре, характерный для XV – XVI вв., не получил развития в XVII в., т.е. что *Возрождение не удалось*. Согласно Герцену, главные идеологи XVII в. не продолжили то, что было совершено Возрождением, а ликвидировали все самые главные его достижения и вернули европейскую культуру на средневековый путь развития. В философии, составляющей вершину культуры, это выразилось в возврате к «дуализму», что особенно наглядно продемонстрировал Декарт.

«Многие воображают, что последние три столетия (XVI – XVIII вв. – И. Е.) так же отделены от средних веков, как средние века от древнего мира; это несправедливо: века реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности; может быть, они во многом перешли круг, которого очертание сделано было из Ватикана, – но тем не менее они представляют органическое продолжение предыдущего... Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым»<sup>3</sup>.

Обратим внимание на принципиальный характер возникающей здесь альтернативы в понимании европейской истории. Ведь согласно господствующим стереотипам (они сложились уже в эпоху Герцена) Возрождение стало *отправной точкой* всего последующего развития европейской цивилизации. Не только XVII в., но и все Новое и Новейшее время в рамках такой исторической модели есть раскрытие тех интенций, которые несло в себе Возрождение. Если мы при этом признаем, что в XX в. европейская цивилизация переживает тяжелый общественный и духовный кризис, связанный с утратой глубоких религиозных оснований ее культуры, то ответственность за этот кризис мы также должны возложить на Возрождение. В этом случае в качестве главной его тенденции нужно признать *антихристианство*, стремление вернуть культуру к античным, языческим основаниям. В этом случае прямым наследником XVI в. оказывается XVIII, век Просвещения, с его материализмом, атеизмом и прямолинейным механицизмом, отрицающим духовную глубину в человеке и низводящим Бога до мирового «часовщика».

Точка зрения, которую отстаивает Герцен, решительно противостоит этим ложным стереотипам. Именно Средневековье, средневековое христианство, господствовавшее в культуре на протяжении тысячи лет, дуалистически обособляя человека от Бога, низвело его до положения существа, лишенного духовного измерения, радикально конечного и ограниченного во всех своих проявлениях. Возрождение на некоторое время преодолело этот дуализм и утвердило мысль о единстве Бога и человека, о внутренней духовной бесконечности человека, бесконечности его духовных притязаний и возможностей в мире. Но эти представления отстаивали мыслители, которых судьба обрекла быть гонимыми и неизвестными и которые не смогли стать «властителями дум». К их числу Герцен причисляет Бруно, Ванини, Кардана, Кампанеллу, Телезия, Парацельса<sup>4</sup>. Их творческие усилия не имели продолжения в следующем, XVII в. (только одного великого мыслителя, прозревающего будущее, видит в этом веке Герцен – Якоба Бёме), европейская культура снова вернулась в «Средневековье», к порочному «дуализму». Главные идеологи XVII в., Декарт и Локк, согласно мыслям Герцена, являются не столько противниками, как их привыкли изображать в «канонических» версиях истории фило-

софии (в смысле противостояния рационализма и эмпиризма), сколько *сторонниками*, в равной степени возрождавшими средневековые дуалистические представления о человеке, отделенном от Бога и ограниченного в своей сущности. Различие между этими мыслителями гораздо менее принципиально, чем сходство: они выражают две позиции внутри единого дуалистического, средневекового мировоззрения.

«Судьба новой философии совершенно сходна с судьбою всего реформационного: ничего старого не оставлено в покое, ничего нового с основания не воздвигнуто; на сооружение новых зданий шел старый кирпич, и они вышли не новые и не старые; все реформационное сделало огромные шаги вперед; все было необходимо, и все остановилось на полдороге... Чистое мышление — схоластика новой науки, так, как чистый протестантизм есть возрожденный католицизм. Феодализм пережил Реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает нечто действительно новое и мощное; но это новое, в ожидании совершеннолетия, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века»<sup>5</sup>.

В результате, XVIII век, век Просвещения, по своей идейной сути выражает не идеологию Возрождения, а доведенное до своего логического завершения *средневековое мировоззрение*. Как пишет Герцен, «средневековый дуализм, переходя из бытового устройства в сферу теоретическую и переноса в нее двуначалье свое, пошел двумя путями — путем идеализма и путем реализма. Как скоро вы допустите необходимость Декарта и Бэкона или, лучше, их учений, то вы должны будете ждать, что и то и другое направление разовьется до последней крайности, до нелепости, если хотите, крайность реализма выразили энциклопедисты»<sup>6</sup>. При этом Герцен полагает, что не только крайний материализм XVIII в., но не в меньшей степени лицемерие, безнравственность и даже атеизм этой эпохи суть результаты господства средневекового мировоззрения, приведшего к деградации человека и культуры. «Энциклопедисты... разболтали общую тайну, и за это их обвинили в безнравственности, а они, собственно, не были безнравственнее тогдашнего парижского общества, — они были только смелее его. Люди тогда начинают иметь *секреты*, когда нравственный быт их распадается; они боятся заметить это распадение и судорожною рукою держатся за формы, утратив сущность»<sup>7</sup>. Человек, лишенный духовной связи с Богом, в конце концов отказывается считать Бога, удаленного в трансцендентную даль, существующим, и начинает устраиваться на земле без Бога, опираясь только на то, что он считает своим единственным достоянием — грубую материальную силу.

### Амбивалентность христианства в истории

Такая точка зрения, непосредственно связывающая Средневековье с материализмом и атеизмом Просвещения, кажется парадоксальной и не очень обоснованной. Тем не менее, после Герцена она не раз высказывалась весьма проницательными мыслителями и получила вполне убедительное доказательство. Уже в наши дни самое талантливое и глубокое проведение такой логики понимания истории можно найти в трудах выдающегося религиозного мыслителя и знатока Возрождения Владимира Библихина. Библихин категорически возражает против традиционного представления о том, что ренессансные гуманисты пытались вернуть культуру к идеалам языческой Античности. Наоборот, в условиях прогрессирующего кризиса католической церкви, они стремились возродить первоначальное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, которое было «исправлено» церковью ради достижения главной цели — завоевания ею земного могущества. Человек, который знает о своем единстве с Богом, о своей божественной природе, никогда не позволит управлять собой так, как желали управлять людьми церковные иерархи. Поэтому представление о единстве человека с Богом, составлявшее суть учения Иисуса Христа, средневековое христианство заменило представлением о неискоренимой греховности человека.

В противостоянии церкви и гуманистов, церкви и Возрождения, происходившем на рубеже XVI и XVII вв., победила церковь. Суть лютеровской Реформации в этом смысле ничем не отличается от сути католической Контрреформации. Почти буквально повторяя мысль Герцена о том, что «чистый протестантизм есть возрожденный католицизм», Библихин констатирует: «Чуть ли не при жизни Лютера реформированное христианство превращается в очередную религию, не лучше прежней, ограниченную и приспособленческую»<sup>8</sup>. Оба движения, при всем их внешнем антагонизме были направлены на одно и то же — на восстановление средневекового мировоззрения, отделяющего человека от Бога. Именно это стало причиной последующего кризиса европейской цивилизации, продолжающегося до наших дней. «Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, — подводит итог Библихин, — хотя она и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество... Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями поколений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и все, что делается на земле заранее осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога»<sup>9</sup>.

Кажется, что Герцен в своей работе выстраивает несколько другую логику. Однако это совсем не так: для Герцена христианство также является важнейшим фактором истории, хотя этой теме посвящено не так много страниц в «Письмах об изучении природы», и в связи с этим она чаще всего ускользает от внимания исследователей.

Самая главная мысль Герцена предвосхищает рассуждения известнейших западных и русских мыслителей XIX и XX вв., писавших на ту же тему (Ф. Ницше, Вл. Соловьева, В. Розанова и многих других), и вполне согласуется с точкой зрения Библихина. Он противопоставляет первохристианство, собственно учение Иисуса Христа и первых отцов церкви, средневековому христианству, христианству исторической церкви (в любой из ее конфессий), полагая, что в последнем учение Иисуса Христа было радикально искажено и лишено своего глубокого смысла.

«В то время как проповедование Евангелия изменяло внутреннего человека, — пишет Герцен, — дряхлое устройство государственное оставалось в явном противоречии с догматами религии. Христиане приняли римское государство и римское право; побежденный и отходящий мир нашел средство проникнуть в стан победителей. Восточная империя, приняв во всей чистоте евангельское учение, осталась при той форме цезарского управления, которое Диоклетиан — злейший гонитель христианства — развил до нелепости. В Западной империи, со своей стороны, явился новый элемент, также нехристианский, — элемент тевтонизма, народного духа диких полчищ, страшных в невинной кровожадности своей, в своей скитающейся неутомимости, в своем дружинном братстве и любви к необузданной воле. Надобно было усмирить, укротить дикарей; надобно было сломить их железную и задорную волю волей, еще более железной и настойчивой. Эту великую задачу задали себе первосвященники римские; разрешая ее, они утратили свой характер чуждости всему мирскому; католицизм сорвал германца с его почвы и пересадил на другую, но сам, между тем, пустил корни в землю, которую стремился вытолкнуть из-под ног мирян; желая управлять жизнью, он должен был сделаться практическим, печься о мнозе; отвергая эти заботы, он принял их»<sup>10</sup>.

Описанный здесь процесс искажения евангельского учения привел к тому, что средневековое мировоззрение («схоластика», в терминологии Герцена) имеет с этим учением мало общего. «Не думайте, — констатирует Герцен, — чтоб схоластика была вообще христианской мудростью, — нет, ее ищите в отцах церкви первых веков, особенно восточных»<sup>11</sup>. При этом сущность указанного искажения христианской истины, как мы уже отмечали выше, Герцен видит в радикальном отделении конечного и относительного человека от бесконечного и абсолютного Бога: «Схоластики не уразумели настолько христ-

анства, чтоб понять искупление *не отрицанием конечного, а спасением его*. Христианство снимает собственно дуализм — суровое воззрение католических теологов не могло постигнуть этого»<sup>12</sup>.

В том представлении об истории европейской философии и всей европейской культуры, которое описывает Герцен, вовсе не историческая церковь оказывается носителем истинного христианства — оно сохраняется только в философских учениях отдельных великих мыслителей, которые преследовались церковью в качестве еретиков. Помимо тех, кто уже упоминался выше (Дж. Бруно и Я. Бёме), Герцен оценивает безусловно позитивно только Гёте и Лейбница: «Лейбниц — человек, почти совсем очистившийся от средних веков»<sup>13</sup>. К Шеллингу и Гегелю он выражает более осторожное отношение, считая, что в их учениях противоречиво соединились и старое (средневековое) мировоззрение, и еще только нарождающееся новое.

В одном месте своей работы Герцен упоминает вместе с Лейбницем Фихте<sup>14</sup>. Это упоминание особенно важно, поскольку позволяет ответить на вопрос о том, под чьим влиянием Герцен выработал свое необычное понимание истории философии и истории европейской культуры. Выстраивая ряд философов-«ересиархов» (Дж. Бруно, Я. Бёме, Г. Лейбниц), Герцен совершенно законно должен был поставить в этот ряд Фихте, особенно если иметь в виду его позднее учение, изложенное в работах «Основные черты современной эпохи», «Наставление к блаженной жизни», «О назначении ученого» и др.

Значение Фихте в этом контексте состоит не только в том, что он в гениальной философской форме выразил суть подлинного учения Иисуса Христа, но также и в том, что он ясно обозначил само противостояние в истории указанных двух форм христианства и высказал резкую критику в адрес церковного, «средневекового» христианства. При этом Фихте увидел основу различия этих двух форм в самом Новом Завете. «По нашему мнению, — пишет Фихте, — существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*. Иисус *Иоанна* не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истинной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего»<sup>15</sup>. В другой работе Фихте пишет об этом же: «Не существует решительно никакого бытия и никакой жизни, кроме непосредственной божественной жизни... это учение, как бы ново и неслыханно ни казалось оно нашей эпохе, между тем все-таки старо, как мир, и оно есть в особенности учение христианства, как это последнее явлено нашим глазам в своем чис-

тейшем и подлиннейшем источнике — в Евангелии от Иоанна»<sup>16</sup>. И снова добавляет: «...апостол Павел и его приверженцы как создатели противоположной системы христианского учения остались наполовину иудеями и сохранили в неприкосновенности коренное заблуждение иудаизма и вообще язычества»<sup>17</sup>. Под этим «заблуждением» Фихте имеет в виду признание «иерархии» между Богом и человеком и сведение акта веры к исполнению формальных обрядов и моральных заповедей (а не мистический акт жизни в Боге).

Мы думаем, что именно эти идеи Фихте стали основой для формирования той концепции истории, которую мы находим в «Письмах об изучении природы». Основанием для этого утверждения является тот известный факт, что идеи Фихте позднего периода активно обсуждались членами кружка Н. Станкевича, к которому в 1830-е гг. был близок Герцен<sup>18</sup>. Позже эти же идеи о наличии в истории двух форм христианства (господствовавшего ложного и гонимого истинного) стали важнейшим основанием мировоззрения Ф. Достоевского<sup>19</sup> (вероятно, под влиянием Герцена и Белинского).

### Сходство исторических представлений Герцена и Ницше

Найденная Герценом модель истории оказалась чрезвычайно плодотворной, дающей новый, но глубоко верный образ генезиса европейской цивилизации, в центре которого оказывается драматичная судьба христианства. И весьма показательно, что именно эта историческая модель в конце концов становится итогом философских размышлений Ф. Ницше — самого яркого и значимого из западных неклассических мыслителей.

Главная идея ницшевского «Антихриста» — это противопоставление, с одной стороны, *исходного, первичного* христианства, заданного жизнью самого Иисуса Христа, и, с другой стороны, *исторического, церковного* христианства, в котором Ницше видит радикальное искажение указанного учения.

При всех ироничных и пренебрежительных характеристиках Иисуса («идиот», «декадент», «дитя»), Ницше не удерживается в тоне иронии и дает в «Антихристе» очень глубокую интерпретацию евангельского образа Иисуса. Самое главное, что фиксирует в этом образе Ницше, — это особое внутреннее состояние, в котором «не существует больше противоречий»<sup>20</sup>, которое есть «блаженство», «истина», «внутренний свет», причем это состояние определено *состоявшимся соединением с Богом*. Вот самые главные и самые ответственные слова Ницше, в которых он прозревает саму суть подлинного, первоначального христианства: «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связыва-

ется с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем»<sup>21</sup>.

Согласно Ницше, Иисус вообще не знает никакого трансцендентного Бога, и ему не нужно никакого «пути» к Богу, кроме внутренних усилий по преображению своей личности, в результате которых в самом Иисусе *открывается Бог*. «Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: одна *евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение *церкви* отрицалось “*благовестием*»<sup>22</sup>. В этом смысле Христос не признает никакой «потусторонней» реальности, для него *не существуют реально* ни Бог Отец, ни Бог Сын, ни Царство Небесное — в том смысле, как их понимала церковная традиция; для него эти понятия являются символами, чтобы говорить о том состоянии «блаженства», которое раскрывается в нем самом: «“Царство Небесное” есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”... “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде»<sup>23</sup>.

В конце концов Ницше так увлекается изложением своего представления о сущности подлинного, неискаженного образа Иисуса, что у него прорываются слова, которые, в противоречии со всей прежней его иронией, свидетельствуют о том, что он осознает *абсолютное* значение того опыта жизни, который дал Иисус, осознает значение этого опыта *для себя самого и для своей философии*: «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т.е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»<sup>24</sup>.

Но именно самое главное в жизни и учении Иисуса было, согласно Ницше, извращено церковью, превратившей его образ в основание новой религии *потусторонности*. «Иисус уничтожил даже самое понятие “вины”, он совершенно отрицал пропасть между Богом и человеком, он *жизнью* своей представил это единство Бога и человека как свое “благовестие”... А не как преимущество! — С этого времени шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие “блаженства”, единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти*!»<sup>25</sup> «Потустороннее» и «грех» стали главными орудиями, избранными церковью для того, «чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагораживание человека»<sup>26</sup>.

Совпадение воззрений Герцена и Ницше не ограничивается одинаковыми представлениями о двух версиях христианства, противостояние которых составляет постоянный рефрен всей европейской истории. Если обратиться к книге Герцена «С того берега», то в ней можно найти очевидные прообразы идей Ницше об эпохе нигилизма и переоценки всех ценностей, которую переживает современное человечество и выход из которой возможен только в результате уничтожения всех традиционных (по сути, средневековых!) форм жизни. Очевидные параллели между идеями этой книги Герцена и основными принципами трактата Ницше «Так говорил Заратустра» уже были отмечены В. Дудкиным, который высказал предположение о прямом влиянии Герцена на Ницше (учитывая тот почти несомненный факт, что Ницше знал книгу Герцена, изданную на немецком языке в 1850 г.)<sup>27</sup>.

Подводя итог, можно констатировать парадоксальный характер развития некоторых ключевых идей неклассической философии в XIX в. Впервые ясно выраженная в поздних трудах Фихте идея о противостоянии двух версий христианства повлияла на Герцена и стала основой его представлений о европейской истории. В свою очередь Герцен оказал решающее влияние на складывание исторических воззрений Ф. Достоевского (весьма вероятно, что Достоевский воспринял через Герцена и философские идеи Фихте). Наконец, идеи Герцена и Достоевского оказали обратное влияние на немецкую философию — способствовали формированию самой радикальной формы «неклассической» концепции истории в позднем трактате Ницше.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч. В 9 т. — М., 1954 — 1959. Т. 2. С. 312.

<sup>2</sup> Там же. С. 234.

<sup>3</sup> Там же. С. 228 — 229.

<sup>4</sup> Там же. С. 236.

<sup>5</sup> Там же. С. 252.

<sup>6</sup> Там же. С. 326.

<sup>7</sup> Там же. С. 323.

<sup>8</sup> Бибихин В.В. Новый ренессанс. — М., 1998. С. 237.

<sup>9</sup> Там же. С. 219 — 220.

<sup>10</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 231. Без малого через полстолетия эти рассуждения почти буквально повторит Вл. Соловьев в своей работе «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891).

<sup>11</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 232.

<sup>12</sup> Там же. С. 233.

<sup>13</sup> Там же. С. 283.

<sup>14</sup> Там же. С. 251.

<sup>15</sup> Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Минск, 2000. С. 102.

<sup>16</sup> Фихте И.Г. Наставление к божественной жизни. – М., 1997. С. 75.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> См.: Гинзбург Л.Я. Человеческий документ и «построение характера» // Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – Л., 1971. С. 254 – 282.

<sup>19</sup> Подробнее см.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб., 2012.

<sup>20</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 657.

<sup>21</sup> Там же. С. 658 – 659.

<sup>22</sup> Там же. С. 659.

<sup>23</sup> Там же. С. 660.

<sup>24</sup> Там же. С. 663.

<sup>25</sup> Там же. С. 665.

<sup>26</sup> Там же. С. 675.

<sup>27</sup> См.: Дудкин В.В. Ницше и Герцен // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Серия «Гуманитарные науки: история, литературоведение, языкознание»). 2000. № 15. С. 41 – 45.

### Аннотация

Показано, что А. Герцен в работе «Письма об изучении природы» приходит к необычной исторической концепции, главная идея которой – это противостояние в истории двух форм христианства: ложного средневекового, связанного с церковью, и истинного, выраженного в философских системах пантеистического типа (Дж. Бруно, Я. Бёме, Г.В. Лейбниц, И.Г. Фихте). Основу для такого понимания истории Герцен находит в поздней философии Фихте. Под влиянием Герцена и Достоевского такая же историческая концепция была позже сформулирована Ф. Ницше в трактате «Антихрист».

**Ключевые слова:** Александр Герцен, христианство, неклассическая философия, эпоха Возрождения, Реформация, Фихте, Ницше.

### Summary

It is shown that A. Herzen in «Letters on the Study of Nature» comes to the unusual concept of history in which the main idea is the opposition in the history of two forms of Christianity: the false medieval form associated with the church and the true form expressed in the philosophical systems of pantheistic type (G. Bruno, J. Böhme, G.W. Leibniz, I.G. Fichte). The basis for such interpretation of history Herzen finds in the later philosophy of Fichte; under the influence of Herzen and Dostoevsky the same historical concept was later formulated by F. Nietzsche in his treatise «The Antichrist».

**Keywords:** Alexander Herzen, Christianity, non-classical philosophy, Renaissance, The Protestant Reformation, Fichte, Nietzsche.