

И.В. Киреевский: очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения А.Г. Лушников

Предисловие

Предисловие

Настоящий очерк далеко не имеет своей целью дать детально-полное исследование личности и мировоззрения Киреевского; задача его гораздо уже и заключается в том, чтобы очертить наиболее основные стороны личности Киреевского, отразившиеся в его мировоззрении, представить содержание этого мировоззрения и его исторический генезис. Вследствие такой задачи в очерке почти не затрагиваются некоторые, несомненно интересные, стороны литературной деятельности Киреевского (например его критические взгляды), не затрагиваются также некоторые частные мысли Киреевского, интерес которых возрастает особенно при свете идей нового времени (такова, например, мысль Киреевского о необходимости классического элемента в образовании и т. п.). Наиболее интересные стороны идейного облика Киреевского, равно как и его литературные взгляды, будут предметом особых статей в дополнение к настоящему очерку.

А. Л.

Личность

Глава I

В начале XVII столетия Белевский дворянин Василий Семенович Киреевский¹ был награжден за осадное сиденье – получив свое поместье Долбино (в семи верст от тульского г. Белева, в пределах Калужской губ.) в вотчину. Этим было положено основание прочному дворянскому гнезду, которым потомки Василия Семеновича владели не одно столетие. Из той ветви рода Василия Семеновича Киреевского, которая срослась с Долбиным, и происходили, известные в истории России XIX века, «приснопамятные» братья Киреевские, старший Иван Васильевич – основоположник так называемого славянофильства у нас, – жизнь и учение которого составляют предмет предлагаемого очерка, и младший Петр Васильевич, знаток русской истории и собиратель русских народных песен.

В родословной Киреевских для нашего Киреевского представляют существенное значение некоторые детали, которые и необходимо нам отметить, прежде чем перейти к фактам и лицам той семьи, из которой он непосредственно вышел.

А именно: один из предков Ивана Васильевича Киреевского, сын вышеназванного Василия Семеновича Иван Васильевич, окончил свою жизнь иноком в Кирилло-Белозерском монастыре, другой предок нашего Киреевского Иван Иванович, сын только что названного Ивана Васильевича, заявил себя как противник петровской реформы: в записках², оставленных Иваном Ивановичем, были высказаны порицания Петру I-му, при котором Ивану Ивановичу привелось пожертвовать бородою для успехов европейского просвещения.

Эти факты родословной Киреевских как бы воскресли потом в личности Ивана Васильевича, в его глубоком интересе к аскетической литературе и в его взгляде на «характер просвещения Европы». Разумеется, что те же самые черты своего духовного облика Иван Васильевич мог унаследовать и от отца своего Василия Ивановича (1773–1812), который (он

приходился правнуком названному выше Ивану Ивановичу) во многом, как увидим, напоминал своих прадедов.

А теперь посмотрим, в какой обстановке была и в обстановке каких лиц протекали ранние годы И. В. Киреевского.

Отец Киреевского, женившись в 1805 г. на шестнадцатилетней Авдотье Петровне Юшковой, жил частью в Москве, где и родился Иван Васильевич, но главным образом в своем родовом Долбине. В конце семидесятых годов прошлого столетия долбинская усадьба существовала в том приблизительно виде, как была устроена Василием Ивановичем. Сохранившиеся рассказы³ об усадьбе Киреевского рисуют роскошную помещичью обстановку: множество надворных построек, великолепные сады и – большой дом на высоком фундаменте, с мраморною облицовкою стен внутри. Киреевскому, кроме того, принадлежали и другие владения, по губерниям: Орловской, Тульской, Тверской и Владимирской.⁴

Василий Иванович Киреевский однако имел мало нужды во всей этой помещичьей роскоши. Не смотря на материальный достаток и условия военной службы (Василий Иванович в молодости служил и вышел в отставку секунд-майором), Киреевский жизнь проводил самую скромную. Василия Ивановича больше, чем жизнь, так сказать, практическая, занимали различные области знания. Библиотека, оставленная Киреевским-отцом, свидетельствовала о его любви к чтению; кроме того, владея пятью языками, Василий Иванович в молодости переводил и печатал романы, сочинял, наконец, немного и сам.⁵ Насколько Василий Иванович не был человеком обыденной, практической жизни, и насколько ему были присущи умственные интересы, об этом достаточно говорит его наивное поведение, когда он, после женитьбы, жил некоторое время в Москве, для родов жены. Василий Иванович – целыми днями отсутствовал из дома, не сделав никаких хозяйственных распоряжений, – например не оставив денег для расходов на многочисленную дворню, так что Авдотья Петровна (к тому же слишком еще молодая) буквально не знала иногда как быть, – а возвращался поздно (просидев где-нибудь в книжной лавке) со множеством разбитого фарфора, или с кучей книг.⁶ Василия

Ивановича особенно интересовали естественные науки. Он занимался: физикой, химией и медициной. Познаниями своими в медицине Василий Иванович пользовался на практике, с успехом помогая больным.⁷ Есть сведение, что интерес Киреевского к естествознанию носил как бы мистический оттенок. Однажды Василий Иванович назвал, своему сыну Ивану, химию, «божественной наукой» и убеждал Ивана Васильевича заняться ею. П. И. Бартенову, который слышал об этом факте лично от Ивана Васильевича, это наименование химии «божественной наукой» дало даже повод заключить, что В. И-ч был «единомышленником Новикова по масонству».⁸ Но, во всяком случае, несомненно, что Василий Иванович, при всей его любви к естествознанию (В. И-ч имел даже собственную лабораторию), сохранял вполне благочестивый (подробнее об этом ниже) образ мыслей. В частности медицина могла интересовать Киреевского, как средство облегчать участь ближних, и увлечение В. И-ча этой наукой говорит лишь, помимо научного интереса, о добром сердце В. И-ча.

Василий Иванович, действительно, отличался необыкновенною добротою. Иным он и не мог быть при его чуткой душе. О мягкосердечии Василия Ивановича, даже сентиментальности, между прочим говорит риторическая умиленная его похвала родному Долбину, открывающая страницы одной из записных книг Василия Ивановича. В эти книги, сшитые из толстой синей бумаги (таких осталось после В. И-ча две), В. И-ч заносил самое разнообразное содержание. Тут деловые заметки о хозяйстве и сельской жизни, выписки из разных стихотворных и прозаических сочинений, наконец собственные литературные опыты и воспоминания. Записи эти рисуют Василия Ивановича, как человека благородной души. Например, в черновом прошении на имя Государя Василий Иванович предлагает средства для борьбы с эпидемическими болезнями. Не упускает Василий Иванович и случая в своих записках прочитать себе нотацию за тот или иной проступок. Однажды он делает себе упрек за то, что разбил дворового, в другой раз признается в несправедливости к крестьянину, которому запретил ехать лугом. Есть в записях В. И-ча и такие

слова, где со своеобразным лиризмом выразилась его душа, охваченная жаждой чего-то высшего на земле: «О правда, правда! Где сияешь ты? Освети нас блеском своим! Тучи скрывают от нас лицо твое, мрак отделяет нас от тебя. Господи! Разорви завесу, отделяющую нас от истины, дай нам видеть ее во всем блеске! Трудно, ох трудно сыскать человека, на которого бы по справедливости положиться можно было».⁹ В самом В. И-че была эта правда, которой он не находил кругом себя. Отношения В. И-ча к своим крестьянам, которым были не известны телесные наказания¹⁰ и обращение с которыми помещика было самое простое, гуманное, наглядно показывали, что это был за человек, одиноко взывавший в своих синих тетрадках к правде. Очевидно, тирады, подобные вышеприведенной, не были у В. И-ча игрою праздного воображения, а были подлинным выражением его нравственной сущности.

Василий Иванович по основным своим убеждениям был человек глубоко религиозный и нравственный. Именно так его рисуют различные факты из его жизни, повседневные и особенные. В. И-ч не выносил французской безбожной литературы – энциклопедистов и Вольтера, сочинения которого он скупал в Москве с единственной целью истреблять их, предавая сожжению.¹¹ В доме Василия Ивановича часто совершались церковные службы: молебны, вечерни, всенощные, «мефимоны» и службы страстной седмицы. При этом часть прислуги и доме Киреевского – грамотная – (такой было довольно в его доме) составляла хор и – пели «старым напевом», согласно вкусу Василия Ивановича, не любившего новых напевов и в церкви. Привязанность к старому вообще отличала Киреевского и проявлялась у него в разных видах и формах, до мелочей включительно. например В. И-ч не хотел изменить прически, вышедшие из моды, и носил пучок на затылке. Но та же связь с преданием сквозила у В. И-ча в самом главном, в отношении В. И-ча к религии. В Долбине религиозная жизнь вообще занимала видное место. Долбинская церковь известна была в окрестности чудотворною иконою Успения Божией Матери. К празднику в честь этой иконы в село

стекалось много народа. Обычно неподалеку от церкви устраивалась ярмарка с продажей всякого деревенского товара. Одного не мог допустить к продаже на долбинском празднике В. И-ч, хмельного, и по этому поводу у него всегда бывали пререкания с откупщиком, кончавшаяся не в пользу последнего. Порядок за все время сельского торжества царил поэтому образцовый, так что не было никакой нужды в полиции и она, действительно, не присутствовала. Василий Иванович всячески старался о том, чтобы возвысить торжественность момента. Накануне праздника по дороге к Долбину горели смоляные бочки, а в самый день Успенья широкие аллеи у церкви украшались фонарями, плошками, устраивался также фейерверк. Проявляя внимание к религиозному торжеству и вообще преданный религии В. И-ч, естественно, не допускал к своему селу ничего оскорбляющего религиозное чувство. В святочные дни к помещику являлись дворовые, «наряженные» петухами, медведями, бабой-ягой с помелом и проч., при этом «гуслист» (перешедший к Киреевскому по наследству и только поэтому терпимый В. И-м) разыгрывал на фортепьянах, а камердинер В. И-ча выступал в качестве Езопа, т. е. читал басни с собственными добавлениями. Но, не запрещая в известных пределах шутку своим людям, В. И-ч не позволял в этом деле переступать границ. Когда однажды среди всей вышеупомянутой публики появился человек в архиерейском облачении и, поставив аналой, намеревался сказать проповедь, Василий Иванович распорядился немедленно удалиться оратору. Подобным же образом строг был В. И-ч и в вопросах нравственности. Вскоре после его женитьбы приехал к нему в Долбино губернатор Яковлев, объезжавший губернию. Губернаторская карета с несколькими бричками, нагруженными многочисленной прислугой, подкатила к крыльцу долбинского дома. В свите губернатора, между прочим, находилась его возлюбленная. Киреевский не пустил ее в свой дом и губернатор, ожидавший приема, должен был уехать из Долбина. Ту же строгость В. И-ч обнаружил, когда ему пришлось быть судьей в уезде. В отношениях к подсудимым В. И-ч был очень

строг, но справедлив, а чиновникам говорил: «Нерадение в должности – вина пред Богом».¹²

Во всех приведенных нами для характеристики В. И-ча фактах обращает на себя внимание, во-первых, согласие жизни В. И-ча с его убеждениями (в этом мы удостоверимся еще раз, ниже), во-вторых – верность В. И-ча унаследованным по преданию взглядам. Черты эти были характерными и в сыновьях В. И-ча; в частности у Ивана Васильевича они обнаружались не только в жизни, но и в учении.

Личное влияние В. И-ча на сына не было продолжительным. Иван Васильевич родился в 1806 г. 22 марта. В 1807 г. В. И-ч был избран в дружинные начальники во время первой милиции. Зимой В. И-ч обучал в большой зале долбинского дома маршировке своих ратников, а весной, когда все ратники Калужской губернии должны были съехаться в Мосальск, отправился было туда с своими и В. И-ч, но скоро вернулся, так как было получено известие о заключении тильзитского мира. Позже, когда ожидалось движение Наполеона по московской дороге и калужане опасались за свое благополучие, В. И-ч предложил своим родственникам Юшковым, жившим недалеко от Долбина, в Мишенском (Тульск. губ.), отправиться вместе с ним и его семьей в Орловскую губ., к Ек. Аф. Протасовой,¹³ чтобы вместе с Е. А. ехать куда-либо в более безопасное место. Вышло так, что Юшковы одни отправились в Москву, а Протасова, когда к ней прибыл Киреевский, отказалась покинуть свою деревню¹⁴ и убедила В. И-ча остаться в Орловской губ., где у Киреевских было небольшое имение – Киреевская Слободка. В. И-ч перевозит семью в Орел, а сам, так как война была уже в разгаре, принялся за работу – уход за ранеными. Киреевский привел в порядок городскую больницу, которую нашел в беспорядке,¹⁵ а свои дома в Киреевской Слободке и Орле обратил в пристанище для бежавших от неприятеля и в лазареты. В. И-ч старался одинаково оказать помощь как русским, так и неприятелям, которых он тут же еще пытался и обратить к религии.¹⁶ Этими христианскими подвигами, которые завершают для нас образ В. И-ча, закончилась и его жизнь. В. И-ч заразился в больнице тифом, от которого скончался 1-го

ноября 1812 г., «в день памяти бессребреников, безмездных врачей Космы и Дамиана», как добавляет один биограф.¹⁷

В виду недолгого непосредственного влияния В. И-ча на сына, даже при условии очень раннего развития последнего, следует признать, что характерные черты личности отца передались сыну прежде всего по наследству, а затем они развились и окрепли у последнего благодаря влияниям, какие личность В. И-ча оставила в семейной атмосфере,¹⁸ и еще благодаря влиянию со стороны матери и В. А. Жуковского.

Вообще следует сказать, что Иван Васильевич в детском и отроческом возрасте находился под более или менее однородными влияниями: это будет видимо из последующего.

Мать И. В-ча, Авдотья Петровна,¹⁹ как уже сказано, происходила из рода Юшковых. Род Юшковых принадлежал к наиболее просвещенному дворянству того времени. Отец А. П-ны, П. Н. Юшков, был в переписке с Лафатером, мать, Варвара Афанасьевна (урожд. Бунина), также была женщина образованная, хорошо знавшая литературу и языки. Авдотья Петровна воспиталась в умственной и литературной атмосфере: в доме Юшковых внимательно следили за литературными новинками, собирались художники и музыканты. Но особенное значение для А. П-ны и для ее сестер имело присутствие в их семье В. А. Жуковского, воспитывавшегося первоначально вместе с сестрами Юшковыми²⁰ и проведшего в их обществе свои лучшие юные годы.²¹ Жуковский и сам много был обязан, в смысле развития своего характера и в смысле развития своего поэтического дара,²² пребыванию своему в обществе Юшковых, но вместе с тем значительно было и его собственное влияние на племянниц. Именно благодаря Жуковскому в родственном ему кругу лиц (Юшковы, Протасовы) образовался потом целый очаг сентиментально-романтического настроения. Во время своего обучения в Благородном пансионе Жуковский на каникулы являлся на родину и мог здесь пропагандировать среди племянниц сентиментально-моральные идеи, усвоенные в Благородном пансионе, а также – в кружке Тургеневых²³, к которому был близок. Авдотья Петровна при этом оказалась особенно сочувственной Жуковскому, по настроению и

жизненным взглядам. Нельзя сомневаться, судя отчасти и по существовавшей между ними переписке, что Жуковский влиял на А. П-ну – как и на ее сестер – в деле выработки убеждений. Параллельно с таким влиянием Жуковский выступал в качестве учителя. Под его руководством Авдотья Петровна изучала литературу и немецкий язык. Периодические, затем, поездки в Москву, к бабушке, М. Г. Буниной, лишь продолжали и развивали то, что Авдотья Петровна получила чрез воспитание в семье и в обществе Жуковского. А. П-на встречала в доме бабушки ту же семью Тургеневых, к которым близок был Жуковский, а от многочисленных в доме М. Г. Буниной гувернанток научилась хорошо французскому языку и узнала французскую литературу.

Понятно, что ценного могла внести в свою собственную семью женщина, выросшая в указанных обстоятельствах, при условии – если окружавшая ее атмосфера не прошла для нея бесследно. Авдотья Петровна, действительно, приобрела помимо умственного и литературного развития еще и навык к соответствующему труду. По свидетельству биографа она «с ранних лет получила привычку сменять женские рукоделия чтением, выписками и вообще работою за письменным столом». А. П-на еще в молодости имела основательные познания в литературе, русской и иностранной, знала языки, переводила.

Пользовавшиеся популярностью в начале XIX века на русской сцене пьесы Коцебу почти все были переведены Авдотьей Петровной в сотрудничестве сестер. Переводами и перепиской А. П-на помогала Жуковскому, когда он издавал в 1808 и 1809 г. «Вестник Европы». «Переводить и писать – говорит биограф – было для нея потребностью, всю долгую жизнь она либо переписывала что-нибудь прекрасным ровным своим почерком, либо переводила с иностранных языков, либо рисовала».²⁴

Следовательно, Иван Васильевич уже в ранние годы своей жизни оказывался под таким влиянием матери, которое способствовало не только умственному развитию, но и – литературному и развитию художественного дарования.²⁵

Влияние Авдотьи Петровны на сына могло быть очень существенным и, кроме того, могло проходить чрез всю жизнь Ивана Васильевича, а поэтому, забегаая несколько вперед, отметим все то в этой замечательной женщине, что нашло себе отражение в личности ее сына.

Прежде всего, как это видно уже из сказанного, Авдотья Петровна явилась для своей семьи носительницей умственной культуры. За это говорит и вся биография А. П-ны, входящая заметным звеном не только в историю жизни ее сыновей, но и в историю русского общества. Авдотья Петровна Елагина была видной личностью в умственной жизни Москвы с 20-х и по 40-е годы, т. е. в одну из интереснейших эпох в истории русского общества. В сочинениях и в биографии не одного крупного деятеля умственной жизни России можно встретить имя Авдотьи Петровны (Кошелев, Кавелин, Герцен и мн. др.). Отличаясь широтою умственных интересов, она объединяла в своем салоне разных представителей литературы и общества, на многих оказала влияние и, по словам одного из ее почитателей, «участвовала в движении русской литературы и русской мысли более, чем многие писатели и ученые по ремеслу».²⁶ Все эти заслуги Авдотьи Петровны пред русским просвещением получили, незадолго до смерти Авдотьи Петровны, так сказать официальное признание и подтверждение в избрании ее в почетные члены «Общества любителей российской словесности». – Конечно, не могла А. П-на остаться безучастной к направлению умственной жизни своих сыновей: она внимательно следила за этою жизнью и принимала в ней участие. Среди многочисленных переводов А. П-ны, большею частью неизданных²⁷, были такие, которые имели некоторое отношение к развитию воззрений ее сыновей. Так, сделанный А. П-ной перевод книги Боншоза «Жизнь Гуса» мог представлять интерес для славянских²⁸ симпатий Киреевских (перевод и сделан был в то время, когда определялись славянофильские симпатии И. и П. Киреевских), перевод бесед женевского проповедника Винэ²⁹, сочинениями которого очень интересовалась А. П-на, мог иметь значение уже для

религиозных убеждений, как Киреевского, так, по мнению одного биографа, и Хомякова и Кошелева.

Но значение А. П-ны для ее семьи (конечно, и для всех, на кого она оказала влияние) нес было только умственное в формальном значении этого слова. Вышедшая из гнезда сентиментально-романтического движения, друг Жуковского, А. П-на не могла удовлетворяться исключительно умственными интересами, но неизбежно уделяла внимание жизни сердца. «Усовершенствование науки – писала она однажды – еще не главное; ум – второе отделение души, нужно усовершенствовать душу и не дать ей пасть».³⁰ Подобно тому, как романтическое мировоззрение Жуковского было проникнуто религиозной и нравственной идеей, этими же чертами характеризуются взгляды и А. П-ны. Отчасти это уже видно было из сказанного выше об интересе А. П-ны к проповедям Винэ. И вообще в области литературы у нее были свои излюбленные авторы: Руссо, Массилион³¹, Фенелон³² и др. Все это наиболее отвечало именно религиозно-нравственным интересам А. П-ны, которые, по заявлению биографа³³, преобладали у нее на ряду с интересами художественными над всем остальным, так что например и вопросы политические и общественные интересовали А. П-ну исключительно со стороны гуманной. Таким направлением своих интересов Авдотья Петровна была обязана не только воспитанию в семье, влиянию Жуковского, но и своему мужу, Василию Ивановичу, который читал с нею серьезные книги, в частности же Библию, и, по словам другого биографа³⁴, «довершил ее нравственное воспитание» и «утвердил ее в правилах строгого благочестия». Этот биограф, дает такую характеристику личности Авдотьи Петровны с интересующей нас стороны: «Близко знакомая с западными писателями и философами, она усваивала себе лучшие их стороны, а сама оставалась вполне православною христианкою, во всей широте этого слова. Ум ее постигал разнообразные оттенки философских и богословских учений, но верность нашим церковным уставам не была для нея пустою обрядностью. До конца жизни, уже совершенно дряхлая и едва передвигавшая ноги, она однако всегда держала посты,

посещала Божью церковь и в этом духе воспитала всех детей своих».

Таким образом, мать И. В-ча могла влиять на своего сына не только тем, что внесла в семью традицию умственной культуры, очень важную для выработки литературного деятеля, но и тем еще, что внесла традицию морального взгляда, не менее важную для формирования будущего русского мыслителя.

После смерти отца И. В-ч воспитывался под влиянием матери и В. А. Жуковского.

По смерти мужа Авдотья Петровна провела около двух лет у своей тетки Ек. А. Протасовой в Муратове; сюда же прибыл Жуковский, оставивший по болезни ополчение.³⁵ В имении Протасовых и у соседей их Плещеевых, в Черни, составилось тогда образованное литературное общество. Центром внимания был В. А. Жуковский, известный уже в то время поэт, автор «Певца в стане русских воинов». Общество – в него входили Плещеевы³⁶, Протасовы³⁷, образованные пленные и др. лица – устраивало литературные вечера, занималось музыкой, ставила пьесы. Между прочим здесь, в Муратове, маленький И. В. Киреевский обнаружил необыкновенные способности в игре в шахматы, успешно обыгрывая пленных офицеров, так что пленный генерал Бонами³⁸ не рисковал играть с ним, а только с интересом наблюдал за игрою. В Муратове Киреевские оставались, пока муратовское общество не начало расстраиваться и разъезжаться. Младшая Протасова вышла замуж за писателя Воейкова и должна была ехать в Дерит, В. А. Жуковский стал в обостренные отношения с Е. А. Протасовой и, в половине 1814 г., Авдотья Петровна перебралась с семьей к себе в Долбино, куда временно поселился и Жуковский (продавший свое небольшое имение неподалеку от Муратова).³⁹

Для Ивана Васильевича Долбино было в смысле атмосферы литературных и умственных интересов продолжением Муратова. В Долбине Жуковским было написано много стихотворений, и обычно по вечерам В. А. читал их, равно как и другие свои произведения, в кругу семьи Киреевских.

Но особенно, конечно, важно было, как в Муратове, так и в Долбине, это присутствие в семье Киреевских личности Жуковского. Жуковский не мог не оказать, уже тогда, весьма заметного действия на душу впечатлительного Ивана Васильевича. Действие это могло заключаться в том, что Жуковский одним своим присутствием мог вызвать к жизни природные задатки И. В-ча, задатки глубокого чувства, религиозности, вообще того идеалистического настроения, какое всегда отличало Киреевского. Можно сказать даже более: имея пред собой образ Жуковского, у которого идеализм настроения пронизал собою и его жизнь, и чувствуя поэтический уклад его души, И. В-ч воспринял очень рано ценное зерно для своего будущего философского учения о цельной жизни и цельном познании.

С Долбина же началось более или менее систематическое умственное воспитание Киреевского. И. В-ч прежде всего мог найти тут книги, оставленные его отцом: развиваться И. В-ч начал очень рано и библиотека Василия Ивановича была ему доступна. Десяти лет Киреевский был хорошо знаком⁴⁰ с русской и французской словесностью; рано проявившаяся сильная мысль позволила ему также еще в отроческом возрасте читать книги научного и философского содержания. Сохранилась между прочим книга, бывшая в пользовании И. В-ча, сочинение масона Лопухина⁴¹: «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели с присовокуплением краткого изображения качеств и должностей истинного христианина», с такими надписями: «От автора на память искренняго уважения» и – «Милому Ванюше за доброе его сердце от истинного друга бабушки, 1814, февраля 20». Дата, какую помечен бабушкин подарок, указывает на менее, чем восьмилетний, возраст И. В-ча.⁴² И уже несомненно известно, что в Долбине И. В-ч читал сочинения Локка и Гельвеция, что было, впрочем, несколько позже, когда И. В-ч был постарше и когда он имел руководителя в философском чтении в лице А. А. Елагина. – Тогда же, с переездом в Долбино, был поднят вопрос об учителях для И. В-ча и его брата. По-видимому сначала предполагалось⁴³ что

наставником Киреевских может быть сам Жуковский. Но план этот не удался, так как в 1815 году В. А-ч оставил Долбино и отправился в Дерпт, куда переселилась семья Протасовых, а затем он вскоре был прикреплен службою к Петербургу. Не удалось Жуковскому и найти взамен себя учителя для Киреевских, хотя в бытность в Дерпте Жуковский вел на этот счет переговоры с подходящими людьми. Пока эти переговоры велись Авдотьей Петровной был взят к детям немец Вагнер, приехавший было покупать завод⁴⁴, но оставшийся дядькою у Киреевских.

В 1817 году случилось в семье Киреевских событие, ярко отразившееся на течении умственной жизни Ивана Васильевича. В этот год, 4 июля, Авдотья Петровна вышла замуж за своего троюродного брата Алексея Андреевича Елагина. Елагин был человек с широкими умственными интересами, в частности – со значительным интересом к философии. Сначала А. А-ч был почитателем Канта, «Критику чистого разума» которого он вывез из заграничных походов. Познакомившись чрез Велланского с философией модного тогда Шеллинга, Елагин увлекся этой философией и, проживая в деревне, переводил письма Шеллинга о догматизме и критицизме. Под влиянием А. А. Елагина прежние литературные вечера в Долбине сменились философскими беседами, которые много значили для Ивана Васильевича в смысле приобретения познаний в философии. К тому времени и общее образование Киреевского подвинулось значительно вперед. И. В-ч знал хорошо немецкий язык, математику, читал в большом количестве книги исторического содержания.⁴⁵ Без сомнения под влиянием отца И. В-ч принялся за сочинения Локка и Гельвеция приблизительно пятнадцатилетним мальчиком. К сожалению, при скудости сведений об этом периоде умственного развития Киреевского, трудно представить себе полную картину увлечения И. В-ча философией за период Долбина, но немногие – зато ценные – сведения об этом у нас есть. Уже в начале 30-х годов, в письме к А. И. Кошелеву, Иван Васильевич так характеризовал свое бывшее увлечение Гельвецием: «О Гельвеции, я думаю, и сам был бы такого же

мнения, как ты, если бы прочел его теперь, но лет десять назад он произвел на меня совсем другое действие. Признаюсь тебе, что тогда он казался мне не только отчетливым, ясным, простонародно убедительным, но даже нравственным, не смотря на проповедание эгоизма. Эгоизм этот казался мне не точным словом, потому что под ним могли разумеаться и патриотизм и любовь к человечеству и все добродетели. К тому же мысль, что добродетель для нас не только долг, но и счастье, казалась мне отменно убедительною в пользу Гельвеция. К тому же пример его собственной жизни противоречит упрекам в безнравственности».⁴⁶ Из этого признания, сделанного хотя бы и чрез «десять лет», мы видим, что привлекало Киреевского в философии. Очевидно, уже в ранней молодости его привлекал высокий идеал добра, и он искал этот идеал иногда даже там, где его может быть и не дано было в чистом виде. Ясно также, что идеал представлялся Киреевскому не отвлеченно, а вполне конкретно; в этом отношении является характерным и то, что И. В-ч видит ручательство за возвышенность идей известного автора в личности этого самого автора.

В дальнейшем нам придется еще возвращаться к только что сказанному сейчас, вскользь, о личности Киреевского.

Теперь же достаточно лишь констатировать, что живое возвышенное стремление И. В-ча к идеалу добра, обнаружившееся у него очень рано, было несомненно результатом тех влияний, в самом начале его жизни и в годы переходные к юношескому возрасту, какие мы отметили выше.

Глава II

В начале и в продолжение двадцатых годов Елагины и Киреевские жили в Москве; это было вызвано главным образом необходимостью завершить образование Киреевских. В Москве Иван Васильевич и Петр Васильевич брали частные уроки у профессоров московского университета: Мерзлякова, Цветаева, Чумакова, Снегирева (И. М.)⁴⁷ И. В-ч слушал еще публичные лекции проф. М. Г. Павлова по сельскому хозяйству, в которых Павлов развивал основные положения шеллингианства. На уроках профессоров Иван Васильевич встретился с видным впоследствии деятелем славянофильского направления Александром Ивановичем Кошелевым.⁴⁸ Товарищеские отношения, завязавшиеся у Ив. В-ча в начале двадцатых годов и с другими талантливыми молодыми людьми, имели гораздо большее значение для формирования его мировоззрения, чем уроки профессоров. К университету дворянство (высшее) того времени имело лишь чисто внешнее отношение и университет не мог, конечно, иметь заметного нравственного влияния на этот класс, особенно путем частных профессорских уроков.⁴⁹ Иван Васильевич, как и очень многие юноши того времени из высшего класса, готовился у профессоров университета к сдаче заведенного с 1809 года экзамена при университете, для поступления на государственную службу. За время приготовления к экзамену И. В-ч, между прочим, изучал языки: греческий, латинский, английский, а из наук интересовался политической экономией. Преобладающими интересами для молодежи того времени были интересы философские и литературные. В эту сторону и направились симпатии Ивана Васильевича после того, как он выдержал в 1822 году названный выше экзамен и поступил, в 1824 году, на службу в Архив министерства иностранных дел.⁵⁰ Общество, какое окружало И. В-ча в Москве, вполне способствовало развитию литературных стремлений и философских симпатий Киреевского. Уже из Долбина И. В-ч приехал в Москву знакомым с философией и в частности с Шеллингом, который в

Москве в начале двадцатых годов начал делаться популярным.⁵¹ В это же время начиналось оживление в области русской литературы с появлением в свет первых произведений Пушкина. Ивам Васильевич, как сказано, слушал лекции шеллингянца Павлова, который несомненно оказал влияние на образованную молодежь того времени, заинтересовав ее философией. Встретился, затем, И. В-ч – благодаря службе в Архиве – со многими молодыми талантливыми людьми, получившими впоследствии такое или иное значение в литературе, в общественной жизни или в философии. Наконец, самый дом Елагиных, в Москве, сделался местом собраний для образованнейшего московского общества. И. В. Киреевский оказывался в центре умственной жизни Москвы, и благодаря своим талантам и образованности он сделался уже скоро не только видным деятелем зарождавшихся тогда в московском обществе направлений, но и видным выразителем одного из этих направлений в литературе.

Умственная жизнь образованного московского общества в то время свой фокус находила не в официальных центрах умственной жизни, а в кружках образованных людей: в салонах и кружках образованной молодежи. Наиболее видными салонами в Москве в двадцатых годах были салоны: Елагиных (функционировал и в тридцатых-сороковых годах) и Зин. Волконской.⁵² Сначала в салонах господствовали главным образом эстетические интересы. Собиравшиеся в салон лица читали литературные произведения, устраивали спектакли и т. п. Несколько позже физиономия салонов изменяется, сюда привносится много вполне серьезных предметов в виде философских и общественных вопросов. Такой, более серьезный, материал постепенно проник в обиход московского общества благодаря умственной жизни в кружках вполне серьезного направления, возникавших среди образованной молодежи. В 1823 году составилась в Москве литературный кружок (отчасти философский) Раича. «У нас составилось – писал М. П. Погодин кн. Голицыной – Общество друзей. Собираемся раза два в неделю. Читаем свои сочинения и переводы. У нас положено, между прочим, перевести всех

Греческих и Римских классиков и перевести со всех языков лучшие книги о воспитании, и уже начаты Платон, Демосфен и Тит Ливий».⁵³ В общество Раича между прочим входили: С. П. Шевырев, только что окончивший курс университета, В. П. Титов, видный впоследствии дипломат, Вл. Ф. Одоевский и мн. др.; определенного характера общество Раича не носило. Может быть вследствие этой последней причины, в среде тех же лиц, какие входили и в общество Раича, образовалось другое общество, с более определенным направлением, именно философским – Общество Любомудрия. Общество это собиралось тайно⁵⁴, отчасти может быть потому, что философия тогда была гонима в России, но с другой стороны может быть это делалось с целью придать таинственность занятиям философией, в которую участники собраний очень верили. Председателем «Общества Любомудрия» был Вл. Ф. Одоевский, известный русский мыслитель и беллетрист, членами – Д. Веневитинов (секретарь Общества), И. Киреевский, Кошелев⁵⁵ и Н. М. Рожалин⁵⁶. Поименованные лица составляли как бы ядро Общества, другие в большей или меньшей степени примыкали к нему – таковы В. П. Титов, впоследствии видный дипломат, Н. А. Мельгунов, беллетрист и муз. критик, С. П. Шевырев, Погодин и др. Конечно, не все они, даже в то время (т. е. когда Общество существовало), могли вполне подходить под вывеску Любомудрия, но несомненно, что Общество Любомудрия было выражением соответствующего настроения в обществе – в широком смысле этого слова; в самом Обществе Любомудрия типичных любомудров оказалось, – потом это выяснилось, – немного, но И. В. Киреевский несомненно должен считаться в числе этих немногих. К сожалению до нас не дошли протоколы заседаний Общества Любомудрия. По этим протоколам можно было бы с наглядностью видеть, в чем заключались главные интересы любомудров. Но отчасти по воспоминаниям самих любомудров, отчасти по их литературной деятельности⁵⁷ мы можем судить о сущности их направления. Кружок любомудров⁵⁸, как показывает самое название его, занимался философией. «Тут господствовала – говорит Кошелев – Немецкая Философия, т. е.

Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес⁵⁹ и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких Любомудров». Как видно из воспоминаний того же Кошелева, Любомудров занимали преимущественно вопросы гносеологического характера⁶⁰; а из других источников мы можем видеть, что из всех поименованных мыслителей Любомудры особенно высоко ставили Шеллинга. Основание для последнего вывода дают сочинения такого видного Любомудра, как Вл. Ф. Одоевский⁶¹ и небольшие прозаические произведения Д. В. Вeneвитинова⁶² прочитанные им в собраниях Общества Любомудрия. В Шеллинге, как того, так и другого, привлекало объединение поэзии с философией, расширение сферы познания чрез допущение в нее деятельности чувства. В этой симпатии к Шеллингу сказывалась одна из характерных черт романтики, господствовавшей в то время за границей и у нас. За чувство против разума боролись все западноевропейские романтики: Шлегель Ф., Тик, Новалис, Шатобриан и т. д., а у нас: Вeneвитинов, Вл. Ф. Одоевский, И. Киреевский и др. Стремление создать себе цельное мировоззрение, определяемое в своих основных чертах романтическими веяниями эпохи, сделало для наших Любомудров философию Шеллинга последним словом мудрости. Эстетика, играющая такую видную роль в философии Шеллинга, пришлась необыкновенно по сердцу людям, которые были столько же мыслителями, сколько и поэтами. Но мы неправильно поняли бы наших Любомудров, если бы сочли их только за последователей Шеллинга. Конечно, в их эстетике⁶³ и гносеологии весьма заметна шеллингианская и вообще романтическая окраска, их взгляд на вещи, на все мироздание пропитан шеллингианством, но нельзя не видеть у них и некоторого своеобразного преломления идей романтической философии. Это преломление позже испытала у нас философия Гегеля, и во всех этих случаях преломление это заключалось в том, что русский ум вносил некоторый субъективизм в понимание германской философии. Русский ум принято понимать, как реалистический по своим идейным

стремлениям и этический по своим принципам. Это свойство уклада русской мысли обнаружилось во всех русских мыслителях, обнаружилось оно и в увлечениях русских людей западной философией.⁶⁴ В частности, кружок Любомудров не замкнулся в сфере одних только отвлеченных интересов. Самое увлечение философией знаменовало собой, что люди, увлеченные ею, имеют известные живые интересы. В воспоминаниях современников настроение образованной тогдашней молодежи рисуется в симпатичных чертах: «никогда не бывало между нами и речи о современных сплетнях, о спекуляциях на литературу и жизнь, ни даже о том, как сделать свою карьеру. Зато умственная, идеальная жизнь, исследование вечных задач мира были в полном разгаре... особенно занимала всех и была предметом жарких суждений немецкая философия. Хотели объяснить себе ее положения и применения, потому что философия дает взгляд на все и отражается во всех действиях человека».⁶⁵ Для более полного представления о том, что такое было наше Любомудрие, можно обратиться к произведениям Вл. Ф. Одоевского, который в них полнее других, и главное конкретно, выразил идеалы Любомудрия. Из произведений Одоевского видно, что Любомудры это не только теоретики, увлеченные философией, но и люди стремящиеся к выработке известных живых идеалов⁶⁶ и имеющие эти идеалы. В многочисленных рассказах Одоевского от 20-х годов мы встречаем тип Любомудра, очень похожий на живых людей того времени. Любомудр Одоевского (напр. излюбленный им Арист⁶⁷), наделенный несомненными автобиографическими чертами самого автора, это человек живущий прежде всего умственными потребностями, всецело преданный интересам знания, но он также идеалист в широком смысле этого слова, его возмущает всякого рода житейская пошлость, нравственно-практические требования его к жизни очень высоки. Так именно и понимали задачу Любомудрия подлинные Любомудры, не затратившие своих идеалов и позже, когда уже прошла идеалистическая молодость. И. В. Киреевский, как показывает его дальнейшая история, был истинным Любомудром⁶⁸; в двадцатые же годы он был типичным Любомудром, – как

Веневитинов и особенно Одоевский. И. В-ч сильно увлекался философией, и вероятно в собраниях Общества Любомудрия, где особенно поражал слушателей даром слова Д. Веневитинов, заметную роль играл и Киреевский, по крайней мере в воспоминаниях современников он рисуется неутомимым в диалектике и слове.⁶⁹ Как увидим несколько ниже, совпадал И. В-ч с другими любомудрами и в зачатках некоторых общественных взглядов и в общем идеалистическом направлении. Но обо всем этом мы знаем уже из источников, относящихся ко времени после закрытия Общества Любомудрия в 1825 году: первые, дошедшие до нас письма И. В. К-го, относятся к 1826–27 гг., а первые печатные произведения к 1828 г.

Общество Любомудрия было закрыто – самими членами его и протоколы его уничтожены после декабрьских событий, в Петербурге, 1825 г. Общество с одной стороны опасалось навлечь на себя подозрение властей⁷⁰, с другой решило прекратить свое существование в виду того, что внимание членов его было теперь сосредоточено на событиях политических.⁷¹ По-видимому, некоторые из членов Общества нашли, что их философские занятия далеки от жизни и решили изменить избранный путь. В 1826 году трое из любомудров, Вл. Ф. Одоевский, Веневитинов и Кошелев переехали в Петербург с целью заняться службою. Друзья ожидали в Петербурге и Киреевского, находя его положение бездеятельным и даже ничтожным.⁷² – И. В-ч в это время был занят вопросами, которые всегда составляли главный интерес для Киреевского. Если еще раньше, как мы видели, его занимали мысли о всеобщем счастье, о добродетели (когда И. В-ч читал Гельвеция), то так это было и теперь. В письме к А. А. Елагину (отчиму) в августе 1826 г. И. В-ч писал: «...если бы писать к вам о том, о чем думается, и так, как хочется, то я не писал бы к вам ни о вас, ни обо мне, ни о нашем, но писал бы к вам о высочайшем счастье, о средствах к общему нашему достижению онаго, о самоусовершенствовании⁷³, П.п. к. А еще ранее, в июне, А. И. Кошелев писал Ивану Васильевичу: «С нетерпением желаю прочесть твоё сочинение о Добродетели.

Предмет еще мало обработанный с той точки, на которую (ты его) поставил на трансцендентальный идеализм, единственное Любомудрие, могущее развернуть нам мысль добра».⁷⁴ Киреевский, как узнаём уже из его собственного письма (к Кошелеву 1827 г.), решил всю жизнь самообразовываться и посвятить себя литературной и общественной деятельности. Очевидно, в противоположность с некоторыми товарищами – любомудрами, он ощутил в себе призвание к общественному учительству, – не к общественному делу, в смысле практическом, а к распространению идей Любомудрия путем литературным. «Если бы – писал И. В-ч в том же письме к Кошелеву – перед рождением судьба спросила меня: что хочешь ты избрать из двух? или родиться воином, жить в беспрестанных опасностях, беспрестанно бороться с препятствиями, и не зная отдыха, наградою за все труды иметь одно сознание, что ты идешь к цели высокой... или провести спокойный век, в кругу мирного семейства, где одна минута сглаживает другую и каждая встречает тебя равно довольным.... Я бы не задумался о выборе... Но по несчастью судьба не посоветовалась со мною... какое поприще могу я избрать в жизни?... Служить – но с какою целью? Могу ли я в службе принести значительную пользу отечеству?.. Не думай, чтобы я забыл, что я русский и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? Я не бесполезно провел мою молодость, и уже теперь могу с пользою делиться своими сведениями. Но целую жизнь имея главную цель: образовываться, могу ли я не иметь веса в литературе? Я буду иметь его, и дам литературе свое направление. Кроме того: у меня четыре брата, которым природа не отказала в способностях. Все они будут литераторами... Чего мы не сделаем общими силами?... Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с

нравственностью, возбудим любовь к правде и чистоту жизни возвысим над чистотою слога. Вот мои планы на будущее.⁷⁵

Философия Шеллинга, удовлетворяя потребности цельного взгляда на всю совокупность жизни, затрагивала и жизнь историческую, освещая (схематично) смысл прошлого, настоящего и будущего народностей. Если вообще занятие философией способствовало у нас прояснению гносеологических, этических и эстетических воззрений то в частности шеллингианство (как позже и гегельянство) пробуждало в русских умах общественно-исторические вопросы касательно своего народа и отечества. Выше мы отмечали кратко мысли наших Любомудров о самобытности, мелькнувшие в «Мнемозине», но в этом журнале, скоро прекратившемся, идея самобытности высказывалась главным образом в применении к литературе. В другом журнале, тоже появившемся в среде Любомудров, в «Московском Вестнике», эта же идея развивалась уже в отношении к истории.⁷⁶ Особенно интересна программа⁷⁷ этого журнала, изложенная одним из Любомудров – Веневитиновым. Задача журнала должна была заключаться в том, чтобы способствовать самобытному развитию русского ума, потому что у всякого народа просвещение должно развиваться из начала «отечественного» и только в таком случае оно полезно, как для своего государства, так и для всего человечества. Особенно при этом любопытно, что автор плана журнала, признавая народ личностью по аналогии с отдельною человеческой личностью, и целью развития народа признает самопознание, являющееся целью и отдельной личности, а просвещение определяет, как выражение нравственных усилий, направленных к самопознанию. Эта связь проблем личной и общественной, понимание общественных задач под углом зрения нравственных интересов личности, характерны для последующего развития русской мысли, как характерна для нея другая, отмеченная выше особенность, сочетание отвлеченных философских интересов с интересами нравственными.⁷⁸ Киреевский во второй половине 20-х годов, если и не в печати, то все-таки публично, выступил с заявлением, правда в беллетристической

форме, своих дум о России. В 1827 году, на вечере у З. А. Волконской, И. В. прочитал очерк «Царицынская ночь».⁷⁹ Интерес этого небольшого произведения для душевной биографии Киреевского заключается в том, что «Царицынская ночь» иллюстрирует настроение автора, аналогичное тому, какое он выразил в письме к Кошелеву и какое, очевидно, совпадало со стремлениями некоторых Любомудров. Взгляды Киреевского тогда еще не определились вполне, но общий порыв уже созрел в душе автора: его занимала мысль о России в связи с вопросом о жизни и судьбе человека. Именно этими вопросами задаются в «Царицынской ночи» участники кавалькады, которую ночь застала в двух верстах от Царицына: «Отвязавши широкую лодку, друзья пустились гулять по гладкому пруду. Тишина, лунная ночь, качанье лодки, равномерные удары весел, музыкальное плесканье воды, свежесть воздуха, мрачно-поэтический вид окружающего сада, – все это настроило их душу к сердечному разговору, а сердечный разговор, как обыкновенно случалось между ними, довел до мечтаний о будущем, о назначении человека, о таинствах искусства и жизни, о собственной судьбе и, наконец, о судьбе России. Каждый из них жил еще надеждою, и Россия была любимым предметом их разговоров, узлом их союза». В очерке «Царицынская ночь» есть даже отдельные штрихи, придающие славянофильский оттенок настроению Киреевского, – во всяком случае показывающие, что уже тогда (в 1827 году) его взор обращался к прошлому России и чего-то искал там: «Неужели ты думаешь – ставит вопрос одно из лиц, выведенных в «Царицынской ночи», – Владимир – что, переносясь в прошедшее, можно совершенно отказаться от текущей минуты. А когда бы и можно было, то должно ли? Только отношения к нам дают смысл и цену окружающему, и потому одно настоящее согревает нас историю. – Да, – отзывается на эту речь Черный – кому прошедшее не согревает настоящего». В тот же год, когда Иван Васильевич прочитал на вечере у Волконской «Царицынскую ночь», М. П. Погодин, посетив однажды с Рожалиным Киреевского, пометил о последнем в своем

«Дневнике»⁸⁰: «говорил очень умно о России, о том месте, которое предоставлено ей между народами, о национальности».

Таким образом уже за период любомудрия у Ив. В-ча сложились довольно определенные идейные симпатии, равно как и определенные намерения. В области философии И. В. преимущественно симпатизировал Шеллингу за поэтический характер его философии, хотя шеллингианцем Киреевский не был и центральный пункт его собственного мышления заключался в нравственно-общественном стремлении. И. В-ч, затем, решил – тогда же – посвятить себя общественному учительству и у него намечались уже литературные проекты: «об Жуковском, об критике, об философии в России»⁸¹, но, прежде чем взяться за распространение своих идей, Киреевский думал побывать за границей для пополнения себя необходимыми сведениями.

Однако еще до отъезда за границу Киреевский выступил в печати двумя статьями: в 1828 году он напечатал в «Московском Вестнике» статью «Нечто о характере поэзии Пушкина», а в 1830 году в альманахе «Денница» – «Обозрение Русской Словесности за 1829 год». Первая статья носит преимущественно критический характер⁸², но для нас важно отметить, что в этой статье Киреевский выражает твердую веру в светлое будущее русской литературы, для чего основании он видит в Пушкине, и – будущее русского просвещения. «Блестящее поприще – говорит между прочим Киреевский в этой статье⁸³ – открыто еще для русской деятельности; все роды искусства, все отрасли познания еще остаются неусвоенными нашему отечеству; нами дано еще надеяться». Во второй статье светлые ожидания получают более ясную логическую аргументацию. Эта статья также, в значительной части ее, – критическая и в интересах цельного представления заключающихся в ней мыслей нам придется отчасти коснуться и критического содержания ее. Значение этой статьи в биографическом смысле очень велико, так как в ней Киреевский является пред нами в сущности с тем же кругом идей, какие он излагал значительно позже (в статьях 50-х годов)⁸⁴. Бросив беглый взгляд в «Обозрении русской словесности за 1829 год»

на нашу литературу начала XIX века – отметив заслуги Карамзина и останавливаясь с восторженной речью перед Жуковским, Киреевский в современном ему состоянии русской литературы видит несомненный залог успешного развития ее в будущем. Наша словесность находилась и находится под перекрестным влиянием литератур: французской (Карамзин), немецкой (Жуковский), итальянской (Батюшков), английской, но это вовсе не говорит за отсутствие в ней всякой самобытности. Подражание вовсе не есть полное отсутствие самостоятельности, оно говорит только о присутствии в образцах, которым подражают, таких черт, которые отвечают требованиям нашего духа. С этой точки зрения зависимость нашей литературы от западных литератур не только не должна лишать нас надежды на самостоятельное развитие, но – «обещает литературе нашей характер многосторонний». В настоящее время мы не имеем еще такой литературы, но «у нас есть благо, залог всех других – у нас есть надежда и мысль о великом назначении нашего отечества». Для того, чтобы надежда наша осуществилась, необходимо принять ряд мер, направленных к усвоению уровня образованности Европы. Западная Европа заметно сходит со сцены в роли передовой просветительной силы и заменить ее, за отсутствием других кандидатов на эту роль, должны мы. Средоточием «той степени умственного развития, на котором остановилось теперь просвещение Европы», является «уважение к действительности». Соответственно этому общему духу современного состояния западного просвещения например «политические мнения для приобретения своей достоверности должны обратиться к событиям... к Истории: так Тьерри, чтобы защитить некоторые положения в парламенте написал Историю Франции. Философия, сомкнувши круг своего развития сознанием жества ума и бытия, устремила всю деятельность на применение умозрений к действительности, к событиям, к истории природы и человека. Поэзия, выражение всеобщности человеческого духа, должна была также перейти в действительность и сосредоточиться в роде историческом». Для выполнения нашей национальной задачи – сменить

свершивший свое развитие запад – мы и должны подняться на ту же ступень развития и, прежде всего нам необходима философия. Мы всегда и «в самой поэзии искали философии», поэзия наша дышала ею, и теперь только философия способна направить должным образом нашу жизнь. Но философия запада не годится для нас, так как «чужие мысли полезны только для развития общественных... Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из... господствующих интересов нашего народного и частного быта». Первое выражение самобытности нашей в философии Иван Васильевич видит у безвременно погибшего Веневитинова. Веневитинов – по суждению Ивана Васильевича – был создан сильно действовать на русское просвещение, «быть украшением его поэзии и, может быть, создателем его философии». Кто способен вдуматься с любовью в сочинения Веневитинова, «кто в этих разорванных отрывках найдет единство одушевлявшего их существа, кто постигнет глубину его мыслей, тот узнает поэта самобытного, которого каждое чувство освещено мыслью, каждая мысль согрета сердцем, которого лучшая песнь есть собственное бытие». Природа щедро наделила его своими дарами и разнообразие их согласила единством. Согласие ума и сердца было отличительным характером его духа, так что «самая фантазия его была более музыкой мыслей и чувств, нежели игрою воображения». В заключении своей статьи Киреевский говорит уже определенно о преимуществе Росси пред западом. Россия вступила на путь развития позже западных государств, вследствие чего она «богата опытностью старших». Западные народы совершили круг своего развития, состарились и впали в «односторонность зрелости». Все западные государства слились во что-то целое, по характеру своей умственной жизни; ни один из народов Европы не преобладает над остальными «политическим и умственным перевесом». Между тем, как показывает «история новейшего просвещения», такое преобладание необходимо, необходима столица для государств и одно сердце для народов. Киреевский склоняется к мысли, что из нравственного оцепенения Европу способна вывести Россия, если она усвоит сначала западноевропейское

просвещение, чтобы тем успешнее потом действовать на Европу.

В свое время, т. е. когда появились статьи Киреевского, высказанные И. В-м мысли, особенно в «Обзрении русской словесности за 1829 г.», не могли быть поняты должным образом. Киреевского приветствовали, как талантливого писателя, другие смеялись над его языком⁸⁵ но только много позже стало ясным, что это писатель, весьма последовательно, и с первых своих литературных трудов, развивавший одну идею» составлявшую как бы фундамент его духовной жизни. За период 20-х годов только одна сторона духовной жизни Киреевского не получила раскрытия, именно религиозная, философские же и общественные взгляды его уже тогда определились довольно ясно. Киреевский не удовлетворялся самой близкой для него философией – системой Шеллинга, его философский идеал, в то же время, заключался в гармонии ума и чувства⁸⁶ (за что он с таким восторгом вспоминал о Веневитинове); общественно-исторические взгляды К-го, как мы видели (в частности из статьи «Обзрение русс. слов. за 1829 г.»), носили вполне характерный для будущего «славянофила» оттенок. Что И. В-ч уже очень рано начал сознавать основы своего мировоззрения, это можно подтвердить, помимо его статей и писем, еще и сторонними свидетельствами. например М. П. Погодин в «Дневнике» под 22 апр. 1828 года записал: «Киреевский рассказывал мне план большого сочинения своего о форме философии в России. С большим удовольствием слушал его. Во мне зажглось желание написать отличительные черты Российской истории, которые должны применяться к его сочинению».⁸⁷ Следовательно, в 20-х годах Киреевскому предносился уже проект написанных им впоследствии двух больших статей. Правда, у нас нет биографических данных, которые бы говорили о религиозных взглядах Киреевского в то время, но во всяком случае неосновательны замечания биографов о каких-то радикальных переменах в Киреевском в первую половину 30-х годов. Об этом мы будем говорить ниже, теперь же довольно отметить, что нравственные основы мировоззрения у Киреевского обнаружились очень рано, равно

как и философские. В силу тесной связи между философскими и нравственными убеждениями И. В-ча, и вообще в силу необыкновенной цельности его мировоззрения, религиозные его идеи могли заключаться эмбрионально в его философско-общественных взглядах и при благоприятных условиях они последовательно выявились.

Глава III

Мысль о заграничном путешествии с целью закончить свое образование сильно занимала Киреевского. Уже в 1823 г. он вел по этому поводу переговоры с отчимом. «То, о чем я хочу просить вас – писал он А. А. Елагину – не минутный каприз воображения, но вещь обдуманная и зрелая, которая, по твердому моему убеждению, необходима для моего счастья, для моей образованности... Эта вещь – чужие края».⁸⁸ Отъезд Ивана Васильевича за границу мог состояться однако лишь в 1830 году. План путешествия был первоначально довольно большой – предполагалось употребить достаточное количество времени на университетскую заграничную науку и на образовательное путешествие по Европе.⁸⁹ Но была осуществлена только часть этого плана. В январе 1830 года И. В-ч выехал из Москвы. Пробыв некоторое время в Петербурге, в обществе Жуковского, Пушкина и др., Киреевский направился чрез Ригу в Берлин. В Берлине Киреевский пробыл недолго, затем всего несколько дней был в Дрездене, после – занимался в Мюнхене, откуда и вернулся домой при распространившихся слухах о холере в Москве.⁹⁰ За границей И. В-ч пробыл менее года и уже из этого обстоятельства ясно, что пребывание на западе могло иметь для него более формальное, чем какое-либо другое значение. Так это в действительности и было: граница имела значение для его «образованности», но только в том отношении, что еще более утвердила Киреевского в его самобытном убеждении.

За границу Киреевский отправился вполне сформировавшимся в основах своего мировоззрения.⁹¹ Это было видно уже из фактов, характеризующих И. В-ча за период Любомудрия. Здесь приведем несколько строк из письма Киреевского к Погодину, пред самым отъездом за границу, подтверждающих нашу мысль. В ответ на письмо Погодина, в котором последний просил нелицеприятного суда над собою, Киреевский между прочим пишет: «Провидение несправедливо быть не может, а способность к дурному или хорошему для него

равнозначительна с действительным поступком. Ибо время, которое разделяет семя от плода, для него прозрачное зеркало, воздух. Вот отчего, если хочешь узнать себя, то разбери свою судьбу и перемени ее в желанную внутренним преобразованием самого себя».⁹² В этих немногих словах уже весь Киреевский, каким мы его знаем на основании всего написанного им: мысль об устройстве целостного человека, о гармонии слова и дела, является, как увидим, движущим нервом в мировоззрении Киреевского. – В частности, насколько ярко была в то время выражена моральная сторона личности Киреевского, показывает отношение И. В-ча к некоторым обстоятельствам его личной жизни. Именно: тогда он пережил сильное потрясение в зависимости от отказа со стороны его будущей жены. Самая поездка за границу наполовину состоялась под влиянием этого факта, как средство рассеяния и поправления здоровья. Иван Васильевич однако нашел в себе достаточно нравственной силы, чтобы интересы идейные поставить выше личных. Он решил посвятить себя не счастью, а долгу. «Я покоен, тверд – писал он – и не шатаюсь из стороны в сторону, иду верным шагом по одной дороге, которая ведет прямо к избранной цели»... «на жизнь и на каждую ее минуту я смотрю, как на чужую собственность, которая поверена мне на честное слово и которую, следовательно, я не могу бросить на ветер»⁹³ «слово счастье я перевел на свой язык: деятельность и бодрость духа».⁹⁴ Намерение Киреевского посвятить себя литературной деятельности благодаря личной неудаче окрепло у него и, по его словам, «получило какую-то оседлость». «Если бы все переменялось, я уже не возвратился бы назад, а остался бы верен теперь избранной дороге».⁹⁵

За границей И. В-ч оказался под влиянием умственной жизни Германии, но остался «верен избранной дороге», не в смысле только выбора литературной деятельности, но и в смысле верности своим идейным пристрастиям.

В Берлине И. В-ч усердно слушал лекции, знакомился с профессорами. В германском философском мире царил в то время Гегель, временно вытеснивший Шеллинга. Но Киреевский большого интереса к лекциям Гегеля не обнаружил.

Интересуясь философией, Киреевский однако с одинаковым интересом, и даже с большим, слушал лекции географа Риттера и Ганса, Савиньи, читавших на юридическом факультете. На частных же беседах с представителями германской науки и искусства Киреевский вступал в споры за Россию, например доказывая, что у русских есть энергия (в споре с Раупахом).⁹⁶ Но особенно характерно для освещения личности Киреевского за берлинский период его жизни увлечение И. В-ча лекциями Шлейермахера и отзывы Киреевского, в письмах, об этом философе-проповеднике. Шлейермахер стремился, в духе того времени, к новому решению вопросов религии, будучи одним из самых видных представителей немецкой романтики. Субъективизм и идеализм, существенные для романтизма, характеризуют и мышление Шлейермахера. В «Речах о религии»⁹⁷ Шлейермахер ставил себе цель показать религию, как средоточие человеческой жизни. Философ нападает на рационалистический век просвещения, который совершенно уничтожал религию. Просвещение практическое, служащее интересам временным, не способно понять того, что индивидуально и в этом его противоположность романтизму. Шлейермахер взялся за выяснение сущности религии, так как не видел правильных точек зрения на этот предмет. Религия находится иногда в презрении только потому, что она обычно рассматривается, как известная религиозная система, как отрывки метафизики и морали. С этой точки зрения может быть и правы те, кто презирает религию. Но в последней нам нужно объяснить не названные случайные элементы, а самую сущность религии. Такой задачи не взяли на себя философы. Например Кант очистил от всяких посторонних наростов элементы знания и морали, но религии Кант не выделил. Шлейермахер думал в отношении религии сделать то же самое, что сделал Кант для этики, вступившись за самостоятельность нравственного закона. По мнению Шлейермахера, необходимо твердо провести границы, разделяющие религию от морали и метафизики, так как области эти смешиваются даже в Священном Писании. Религия – не мораль и не метафизика. Она не стремится объяснить природу универса и не старается

довершать его развитие, она просто желает созерцать его и пассивно подчиняться его непосредственным влияниям. Способность такого созерцания глубоко лежит в человеческой душе и проявляется (сначала под влиянием природы) исключительно как созерцание универса, не стремясь ни к каким обобщениям. Догматы в религии это отвлеченные размышления по поводу созерцаний, в них проводится сравнение непосредственного воззрения с принятым в тот или иной момент верованием. Необходимо очистить религию от случайных примесей, чтобы сохранить тем самым ее универсальный характер. Человеческие силы никогда не могут находить удовлетворения ни в нравственности, ни в философии, потому что в этих деятельности человек неизбежно встречает конечное. Из этого положения единственный выход – подчиняться – в сфере религии – впечатлениям бесконечного, которые только одни дают гармонию нашей душе. Самую силу, которая уравнивает человеческий дух и составляет основу религии в человеке, Шлейермахер помещает в такие глубины человеческой природы, что все наши религиозные созерцания являются лишь завялым зародышем по сравнению с тем цветком, который есть религия и стоит за этими созерцаниями. Сфера мышления и деятельности, вследствие этого, так разделяются от сферы религиозной, что никакое взаимодействие между ними не возможно. Это учение Шлейермахера представляет собою какой-то крайний идеализм в понимании религии. Кроме того – это крайний субъективизм в религии. В виду того, что в чистой религии не может быть никаких теоретических построений, никаких догматов, то как может сообщаться такая религия от одного другому? Шлейермахер учил, что человеку более свойственно сообщать другим не идеи, а только созерцания. Характеру этих созерцаний должно соответствовать и проявление религии вовне. Религия должна избегать публичности и уже безусловно для нея не возможно действительное общение. При отсутствии в чистой религии всяких теоретических построений самая религия состоит из множества отдельных созерцаний универса, лишенных всякой

систематической связи. Отсюда религиозное общество не должно иметь никакой связи. Имеющие религию должны быть соединены между собою тесными узами, но так как церковь такого рода есть идеальная церковь, то и узы тут собственно не что иное, как свобода. Шлейермахер искал сначала видимой опоры для церкви в семье, но потом им совершенно была отвергнута необходимость для церкви каких бы то ни было учреждений. В этом учении Шлейермахера о религии, запечатленном крайним субъективизмом, XIX век имел самое последовательное проявление романтизма в решении религиозных вопросов. В своей концепции религии Шлейермахер стал выше всякой теоретической и практической определенности, выше всяких форм верований и религиозного культа. Этот мыслитель между прочим, высказывал, что должны возникнуть бесчисленные положительные религии, что не только общества могут иметь свои религии, но и каждый отдельный человек, – что наряду с христианством будут возникать другие, более новые религии. Таковы религиозные воззрения Шлейермахера,⁹⁸ с мировоззрением которого И. В. был хорошо знаком и которым очень интересовался. Конечно, нельзя и допустить, чтобы это признание полной субъективности религиозного чувства, этот необузданный простор фантазии, который могли признать крайние романтики, могли удовлетворить Киреевского. В доктрине Шлейермахера не было той гармонии рассудка и чувства, которая являлась идеалом для Киреевского. Если И. В.-ча интересовало мировоззрение Шлейермахера, то исключительно самым фактом постановки вопроса о примирении веры и науки, самое же решение этого вопроса, предложенное Шлейермахером, не могло удовлетворить Ивана Васильевича. Так как философский идеал Киреевского не совпал с Шлейермахером, то И. В.-ч скоро заметил, что Шлейермахер верит чувствам и «старается верить умом». На ряду с стихийным порывом чувства Киреевский отмечает⁹⁹ у Шлейермахера весьма заметный рационализм, за который и называет его «развалиной XVIII века». Задавшись целью «мир разумного убеждения» согласить со сферой «душевной уверенности», Шлейермахер должен был

представить веру и философию... в их общности, следовательно в их целостном, полном бытии». Но вместо этого основного вопроса философ уклонялся в решение многих частных вопросов, «которые не проникали в глубь задачи», напр., говоря о воскресении Христа¹⁰⁰, он задавался вопросами: «началось ли гниение в теле Иисуса или нет, оставалась ли в нем неприметная искра жизни, или была совершенная смерть и пр.». По суждению Киреевского истинный христианин, равно как и «философ нынешний», не могут ставить вопроса о воскресении Христа и об искуплении подобно Шлейермахеру. В факте воскресения и искупления для верующего «совокупность Божественного откровения», для мыслителя «средоточие человеческого бытия». Бесполезно знать, разложилась ли кровь на части и т. п. Для верующего такого вопроса не существует, а для мыслителя вопрос о воскресении Христа распадается на два вопроса: о достоверности религии вообще и об отношении чудесного к естественному, так что вопрос о воскресении для современного мыслителя не имеет характера материальности. Эта критика Киреевским Шлейермахера довольно ясно обнаруживает самостоятельность И. В-ча, как мыслителя. Очевидно, уже тогда у него был какой-то критерий, которым он оценивал систему Шлейермахера. Общефилософские основы собственного его мировоззрения тогда уже сложились. Но не только отсутствие известных религиозно-философских положений не удовлетворило Киреевского у Шлейермахера, а и недочет определенного содержания в его системе. «Что он такое? спрашивает Киреевский о Шлейермахере. Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение, напоминает об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице». Киреевский не находил, очевидно, в системе Шлейермахера определенного христианского мировоззрения. Приведенные только что слова из письма подтверждают, таким образом, выказанную нами в своем месте мысль, что религиозно-философские взгляды Киреевского уже за период двадцатых годов определились в своей основе и что религиозная часть их, могла при

благоприятных условиях естественно выявиться. Заграничная жизнь Киреевского представляла эти благоприятные условия. За границей И. В-ч научился высоко ценить положительные стороны всего русского, увидел и в России и в себе самом многое такое, что, конечно, было и раньше, но чего он не признавал отчетливо. «Русское имеет то общее со всем огромным, что его осмотреть можно только издали» – пишет Киреевский в одном письме из за границы и признается, что только в чужих краях он научается ценить русскую литературу.¹⁰¹ Как видно вообще из писем Киреевского из за границы, многое ему в Германии не нравилось¹⁰²: симпатии его отталкивались от заграничного и притягивались все больше к своему русскому. Далеко не с восторгом отнесся Киреевский к Шеллингу, которым, будучи в России, по крайней мере сильно интересовался. Прибыв в Мюнхен, где тогда читал в университете Шеллинг, И. В-ч скоро убедился, что нового в лекциях Шеллинга по сравнению с уже известным ему нет¹⁰³, и Киреевский скоро даже перестал записывать его лекции (за что было взялся очень усердно). Впоследствии, в критике западной философии, И. В-ч ясно высказывает, что не удовлетворяло его в философии Шеллинга: этот мыслитель лишь томился жаждой божественной истины, но не мог видеть самой истины, будучи воспитан в духе протестантского мышления.¹⁰⁴ Несочувствие самому «способу мышления», как выражался потом Киреевский, несомненно оттолкнуло И. В-ча и от Шлейермахера. Интересуясь религиозными вопросами, особенно под влиянием заграничной жизни¹⁰⁵, И. В-ч мог ожидать, что тут, в аудитории красноречивого философа, осуществляется и его собственная мечта, которую он за несколько лет перед тем набросал в письме к Кошелеву. Но скоро, именно под отрицательным действием чуждой ему религиозной культуры, И. В-ч почувствовал первые серьезные побуждения к раскрытию собственного религиозно-философского мировоззрения. Равным образом – интерес Киреевского к особенностям русской жизни и преимуществам ее по сравнению с западом особенно должен был развиваться под влиянием того же запада.¹⁰⁶

Справедливость сказанного нами о значении для Киреевского пребывания его за границей, и мировоззрение Киреевского в то время, особенно наглядно проявляются содержанием литературной деятельности Киреевского по возвращении из-за границы. И. В-ч осуществил тогда свою мечту об издании журнала. В 1832 году Киреевский начал издавать журнал «Европеец», который однако после второй книжки был запрещен, за статью «Девятнадцатый век».¹⁰⁷ Анализ этой статьи Киреевского, являющейся отголоском пребывания его за границей, представляет несомненный интерес именно для уяснения взглядов автора в то время и их постепенного раскрытия. Статья¹⁰⁸ намечала пути, по которым должно развиваться русское просвещение. Ясно сформулированного вывода в статье нет, но косвенно, в ряде соображений о европейском просвещении намечается программа русской жизни, какую принимал сам автор. Считая источником всех благ для государства и выражением народной жизни просвещение, Киреевский признает невозможным для России удовлетворяться исключительно своим, русским. Правда, все народы Европы недавно пережили возвратное тяготение ко всему родному, но они жили и развились совершенно в других условиях, чем мы. Европейское просвещение было вполне последовательно и стройно в своем развитии. Вполне определенно можно указать те элементы, какие лежали в основе западноевропейского просвещения за все периоды его истории. Эти начала суть – христианская религия, характер и образованность варваров и, наконец, остатки древнего мира. Последний элемент служит существенным отличием европейской истории от истории русской, в которой классический элемент отсутствовал. Унаследованные европейскими народами римские законы и римское устройство сильно влияли на их быт и просвещение. Особенно заметно влияние классического мира сказалось на образовании торговых городов, которые, сделавшись независимыми, стали одной из главных пружин европейского просвещения, и – на внешнем образовании римской церкви, главным образом на ее политическом влиянии в средние века.

Гражданская власть духовенства была в Европе несомненно римским наследием и светское правление епископов было устроено по римским образцам. Кроме того, противоположность, какая существовала между духом язычества и христианства, должна была сделать западную церковь средоточием европейской жизни и образования. Христианство на остатки языческого мира действовало, как начало побеждающее и преобразовывающее, а для варваров оно являлось источником просвещения, порядка, как начало образующее, созидующее. Вот почему западная церковь была первым звеном феодального строя, фундаментом священной Римской империи. Она соединила, организовала около себя разрозненные элементы жизни запада, дав всей Европе один дух. Совершенно иное мы видим в России. Христианство не имело у нас – хотя на Руси оно было чище и святее, чем на западе – такого могучего влияния на жизнь гражданскую, оно не дало нам единодушия и порядка. На западе церковь вдохнула одну душу в гражданский организм Европы, у нас же царила всегда разрозненность, деление на уделы, духовно между собою не связанные. Причина такого нашего различия с западом ни в чем ином, как именно в отсутствии в нашей исторической жизни классического элемента. Не усвоив этого элемента, создавшего на западе духовную прочность, мы не могли иметь духовного единства, следствием чего в свою очередь было у нас татарское иго. Наше, затем, освобождение от татар могло совершиться лишь путем концентрирования внешних сил, а отнюдь не вследствие нашей духовной мощи. Этот перевес внешней, материальной силы над нравственной сказался в том оцепенении духовной деятельности, в котором мы пребывали очень долго. Приняв во внимание такую разницу в ходе европейской и русской истории можно с основанием утверждать, что у нас искать национального значит искать необразованного, значит изгонять просвещение: «ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, как если не из Европы? Разве самая образованность европейская не была последствием древнего Рима»? Несомненно так. Пятнадцатый

век был для Европы веком изобретений, открытий, умственных и гражданских успехов, но этот век был приготовлен четырнадцатым, который в свою очередь был следствием предыдущего развития под влиянием древнего мира. Европа унаследовала свое просвещение и оно, поэтому, представляет собою не отрывок, но продолжение умственной жизни человечества. Просвещение Европы – просвещение общечеловеческое и в отношении к нам Европа теперь стоит так же, как некогда к ней стоял мир классической древности. Нам необходимо усвоить европейскую образованность, если мы хотим приобщиться к общечеловеческому развитию. Но что представляет собою европейское просвещение и каковы должны быть в отношении к нему наши собственные задачи? Европейское просвещение является в настоящее время странным смешением разнородных элементов. В конце XVIII века господствующим направлением было разрушительное, когда и в науке и в жизни и в искусстве наблюдалось одно стремление ниспровергнуть все старое. Появившиеся в то время слова: свобода, разум и человечество не заключали в себе ничего положительного, под свободой понималось отсутствие прежних стеснений, под человечеством материальное большинство, под разумом отсутствие предрассудков. Религия в силу такого чисто отрицательного направления упала, так как, отрицая злоупотребления религией, отрицали и самую религию. В области научной признавалось за истину одно чувственное, сверхчувственное же отрицалось как невозможное. В искусстве установилось подражание природе, в философии господствовал материализм; все прежнее мировоззрение потеряло целостный вид, нравственный быт распался на составные части, на «азбучные материальные начала бытия». Такое направление вызвало потом реакцию против себя и вместо подробности мысли появилось стремление восстановить разрушенную цельность. На смену неверию и анализу явился мистицизм, в искусстве подражание природе сменилось субъективизмом, в философии началось господство идеалистических систем. В этой борьбе двух начал разрушающего и примиряющего образовалось стремление к

уравновешенности, к соглашению старого с новым. Вновь возникшее направление выразилось в искусстве попыткой согласовать воображение с действительностью, в философии – системою тождества. От литературы теперь требуется не столько красота, сколько соответствие с текущей минутой, а философия в лице Шеллинга, создавшего систему тождества, ставит своею целью знание, заключающееся не в логическом развитии законов разума, а знание живое, положительное, историческое. Словом, в современном характере просвещения замечается стремление сблизить духовную деятельность с действительною жизнью. Это особенно ярко проступает в области религии. С вольтеровским вольномыслием боролся мистицизм, но он, безусловно, не всем доступен потому не мог настолько успешно действовать в борьбе с неверием, как эго могло сделать просвещение. Благодаря успехам просвещения религия теперь пользуется почти повсеместным уважением и на нее перестают смотреть ложно, как на совокупность обрядов, или как на индивидуальное убеждение; теперь сознается, что для религии «необходимо единомыслие народа, освещенное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, сведенное к одному началу положительному и осязательное во всех гражданских и семейственных отношениях». Во всей жизни современной Европы Киреевский замечает одно это стремление: сблизить мысль с живою жизнью, достигнуть идеала положительного, практического. Пред взором Киреевского рисуется уже та светлая жизнь, которая должна начаться, как только указанное стремление будет удовлетворено, когда твердое общественное устройство, для которого уже давно ищут прочную базу, естественно может утвердиться на «просвещении общего мнения», тогда в жизни народов осуществится принцип солидарности одного со всеми и всех между собою. Слияние двух путей развития, по которым теперь нестройно проходит жизнь народов, распадаясь на отрасль умственной работы и линию развития практической жизни, представляется Киреевскому тем идеалом, который предстоит осуществить новому просвещению. Просвещение это

именно новое, так как стремление к указанному идеалу не стоит, по мнению И. В-ча, в последовательности с историей предшествовавшего развития Европы. Те начала, которые жили в европейской цивилизации, теперь уже не отвечают потребностям жизни; те самые например римские законы, которые были одним из оснований европейской образованности, являются теперь в противоречии с потребностями гражданского устройства. В частности, устройство римской церкви тоже не соответствует духу нынешняго времени, о чем ясно говорит факт реформации. Словом западное просвещение, развивавшееся вполне последовательно до известного момента, оказывается теперь в противоречии с самим собой. Для России такое обстоятельство весьма важно: теперь мы можем усвоить новое европейское просвещение, не проходя всего пути развития Европы. Если ранее мы не успевали в усвоении европейской образованности, то происходило это по тому, что в силу особенностей нашего исторического развития мы могли заимствовать с запада одну только форму; теперь же новое направление европейского просвещения, как неорганическое для запада, мы можем вполне усвоить.

Насколько верно Киреевский учитывает в статье «Девятнадцатый век» известный момент европейского просвещения, это для нас не имеет особого значения, а важен для нее самый идеал, который он подметил в жизни Европы и важно постепенное раскрыт личности нашего мыслителя. Из приведенного содержания статьи «Девятнадцатый век» ясно, насколько основательно считать автора статьи западником. Еще в «Обзрении Русской словесности за 1829 год» И. В-ч намечал и даже развивал мысли о приходящей к концу роли запада и о судьбах русской народности во всемирной истории. В статье «Девятнадцатый век» второй тезис как бы обойден и о нашей руководящей роли и истории в этой статье ничего не говорится, но мысль автора, далеко не западническая, вполне ясна, когда они говорит о новом европейском просвещении, стоящем вне связи с историческими основами европейской жизни. Настала пора – как бы так рассуждает Киреевский – для проведения в жизнь новых идеалов. Идеалы эти чуются и носятся в

атмосфере запада, но запад уже не в состоянии поднять их; отсюда – необходимость участия нового народа для воплощения новых идеалов.¹⁰⁹ Киреевский приглашает свое отечество заимствоваться новым европейским просвещением. Едва ли, конечно, можно назвать западничеством такой взгляд, которым отвергаются самые основы западной жизни.¹¹⁰ Не ясно ли, затем, из всех рассуждений в «Девятнадцатом веке», что за народом русским Киреевский видит очередь на арене мировой истории? Правда, в своей статье Киреевский говорит о слабом влиянии Православной Церкви на организацию у нас духовной мощи и просвещения, и о могучем влиянии католичества на жизнь запада, тогда как в позднейших своих статьях он именно на Православии построит свои взгляды о своеобразии и самобытности нашего исторического развития. Но, чтобы не видеть радикальной перемены в образе мыслей Киреевского в разное время, отметим два наблюдения, какие можно сделать в статье «Девятнадцатый век» скорее в пользу славянофильских симпатий Киреевского, чем западных. В этой статье Киреевский сочувственно говорит о религии, о Православной Церкви, что, как увидим, составляет основной тезис славянофильства. Затем, Киреевский говорит в «Девятнадцатом веке» о могучем влиянии западной церкви на просвещение и жизнь запада и о слабом влиянии Православной Церкви на жизнь России, (и в этом может быть обнаруживает, если не чистое западничество, то западничество в духе Чаадаева?!)¹¹¹; но влиянию западной церкви на какое просвещение говорит в указанном месте Киреевский?! Несомненно, что он имеет в виду то просвещение, которое считает непригодным для России. Русскому просвещению Киреевский ставит задачей осуществление нового европейского идеала, уже оторвавшегося от почвы запада и, как увидим после, осуществлению этого идеала много способствовала Православная Церковь.

Глава IV

После запрещения издавать журнал Киреевский почти перестал писать и это молчание длилось довольно долго. Киреевский мог писать только для журнала¹¹², а так как печатать ему было нельзя¹¹³, – он и предпочитал не писать совсем. После закрытия «Европейца» до 1845 г. И. В-м были помещены в журналах всего две небольших статьи¹¹⁴, да и то без подписи автора. Но так как умственная жизнь в Москве, в тех же самых московских салонах, развивалась независимо от запрещения журналов, то Киреевскому, хотя и не скоро, представился случай писать¹¹⁵, впрочем – не для печати. Средою, в которой в это время жил И. В-ч, был прежде всего тот кружок¹¹⁶ русских образованных людей, в котором обнаружилось потом так называемое славянофильское направление. Для Киреевского особенно важно было общение с братом, Петром Васильевичем, и с Хомяковым. Первый «с молодую... сосредоточил все свои силы над изучением Русской старины и выработал свой самостоятельный взгляд – глубокое убеждение в безусловном вреде насилия Петровского переворота».¹¹⁷ В Хомякове с молодых лет ярко выступала другая черта славянофильского направления – преданность Православной Церкви.¹¹⁸ Задатки религиозного и национального мировоззрения, как мы видели, были и у И. В-ча, обусловленные различными, положительными и отрицательными, влияниями на него, и мировоззрение его уже раньше выявлялось довольно заметно; тем более оно должно было определяться все заметнее под влиянием таких встреч, как близкое знакомство с Хомяковым. Уже заграничное путешествие заметно оттолкнуло симпатии Киреевского от запада и ему не доставало теперь нового материала, чтобы построить новое здание своего мировоззрения, хотя и на старом фундаменте. События в семейной жизни Киреевского способствовали косвенно этому. В 1834 году И. В-ч женился на Наталии Петровне¹¹⁹ Арбеновой. Мать жены И. В-ча благоговела пред старцем, схимником Новоспасского монастыря Филаретом, и сама Наталия Петровна была воспитана в церковном духе и

находилась под руководством того же старца. И. В-ч, само собою разумеется, познакомился со старцем. Затем, когда состоялся раздел в семье Киреевских и И. В. получил (1836) в этом разделе Долбино, он оказался по соседству с Оптиной пустыней, с которой познакомился также чрез Наталию Петровну.¹²⁰ С того времени уже начинается заметное преобладание во всем, что писал Киреевский, религиозной и точнее – церковной идеи: в мировоззрение Киреевского с этого времени входят постепенно элементы православной мысли. Это можно наблюдать на двух статьях Киреевского, написанных в то время: в повести «Остров» и в статье «В ответ Хомякову». «Остров» представляет отрывок неоконченной повести, в нем в художественной форме выражены те мысли, какие в «Ответе Хомякову» выражены в форме публицистической. Сюжет «Острова» заключается в том, что юноша Александр Палеолог, потомок греческих императоров, воспитанный на уединенном острове, где жизнь была не похожа на жизнь во всем остальном мире, перед войной за освобождение Греции был увлечен известиями из западной Европы в путешествие по разным странам. Интерес повести, в отношении ее к личности автора, заключается в тех рассуждениях, которые ведет и выслушивает Александр. Из размышлений героя с собою, из разговоров его с патриархом, из речей старца, которые случайно слышал Александр, несомненно явствует, что в отрывке «Остров» даны все главные элементы славянофильской доктрины. Тут – несочувствие западу, направлению западного просвещения (и, наоборот, сочувствие востоку), мысль о Церкви, как носительнице жизни, о сохранении истинной веры в народе, и прочее. На ряду с религиозной основой и национальными элементами славянофильства в отрывке намечается и философский идеал этого направления русской мысли. По разным поводам делаются замечания о раздробленности духовного существа человека, как состоянии искаженном, и о необходимости «настроить в гармонию расстроенные звуки души», – о внутреннем преобразовании человека, как основе порядка внешней жизни. Но особенно важно – для характеристики симпатий автора в момент написания

«Острова» – выразившееся в статье сочувствие религиозной жизни востока, потому что философская и национальная стороны взглядов Киреевского проявились вполне заметно еще раньше «Острова». В целом – «Остров» может служить выражением религиозно-философских основ мировоззрения Киреевского за период 30-х годов. Еще важнее в этом отношении статья «В ответ Хомякову».¹²¹ Эта статья по моменту написания также падает на время публичного бездействия автора после закрытия «Европейца». Периодически проживая в то время в Долбине и в Москве, Иван Васильевич собирал у себя, в Москве, различных представителей литературы.¹²² На одном из собраний Хомяков прочитал статью «О старом и новом».¹²³ В ответ на эту статью Киреевский и написал «В ответ Хомякову», для прочтения в дружеском кружке. В «Девятнадцатом веке», и других более ранних статьях, Киреевский, как мы видели, только делал намеки на какое-то самобытное начало в русской национальности. Теперь в «Ответе Хомякову» он вполне определенно указывает наличность в русской истории такого начала. Без особенно подробного развития всех тех мыслей, которые мы найдем в позднейших его статьях, И. В-ч, кратко теперь формулируя свои тезисы, указывает основное начало нашей жизни – в Православии. Православная вера – вот то особенное у нас по сравнению с западом, что делает нас способными к осуществлению и особого идеала жизни, отличного от идеала западного. Православие чуждо той односторонности и раздвоенности, которые характерны для запада, и объявившееся там стремление к целостному существованию, к синтезу всех элементов мысли и жизни, может найти у нас свое естественное осуществление. Коренное отличие запада от нас в рационализме, в торжестве формального разума и в развитии внешних форм жизни. В нашей истории всегда действовали иные начала, обусловленные характером нашей веры. Вместо западного права, организовавшего весь быт западной Европы на внешних формальных отношениях, у нас развивалась внутренняя правда, вместо односторонности разума нам присуще

гармоническое сочетание веры и рассудочности. В этом гармоническом сочетании душевных способностей Киреевский видит истинный идеал мысли и вместе с тем единственный надежный путь познания, а в развитии чувства внутренней правды, проявившейся в быте древней Руси, – истинный идеал жизни.

Так, в конце тридцатых годов, Киреевский уже намечал определенно все стороны своего учения. Мы еще не видим тут ссылок на те источники, которые дали ему материал для этого учения, эти ссылки мы встретим позже, когда И. В-ч будет занят одновременно изложением своего мировоззрения и трудом по редактированию и изданию святоотеческих сочинений. Но уже и теперь ясно, где был источник тех мыслей, какие Киреевский высказывал, как в тридцатых годах, так и раньше. Как увидим яснее ниже, философский, национальный и социальный идеал Киреевского вполне совпадал с идеалом, который проповедуется церковью¹²⁴, и Киреевский, таким образом, в своей славянофильской доктрине дает опыт религиозного самопознания (опыт – православный). Поэтому, для понимания личности нашего мыслителя, следует обращать внимание не столько на разные иностранные влияния на него¹²⁵, сколько на ту родную почву, из которой выросли и он сам и его учение. Такой родной почвой была в данном случае Православная вера, принесенная к нам с востока и в течение веков питавшая русскую душу. Особенности Православного мировоззрения, как увидим, ярко сказались на личности Ивана Васильевича.¹²⁶

За период времени до половины сороковых годов религиозное содержание личности Киреевского выступает все ярче. В начале сороковых годов обострились отношения между членами московского образованного общества; в последнем выделились Партии западников и славянофилов и вопросом, разделившим некоторых, был вопрос религиозный: о вере, о религии вообще.¹²⁷ В кругу самих славянофилов велись горячие споры по вопросам богословским.¹²⁸ Иван Васильевич, когда в 1845 году согласился¹²⁹ взять на себя ведение журнала «Москвитянин», развивает в письме к Жуковскому программу для этого журнала, вполне, можно сказать, богословскую. Мы

приведем отрывок из письма Киреевского, как яркую иллюстрацию его настроения в то время. «В наше время¹³⁰ – пишет Киреевский Жуковскому – когда западная словесность не представляет ничего особенно властвующего над умами, никакого начала, которое бы не заключало в себе внутреннего противоречия, никакого убеждения, которому бы верили сами его проповедники.... пришел час, когда наше православное начало духовной и умственной жизни может найти сочувствие в нашей так называемой образованной публике, жившей до сих пор на веру в западные системы. Христианская истина, хранившаяся до сих пор в одной нашей церкви, не искаженная светскими интересами папизма, не изломанная гордостью саморазумения, не искривленная сентиментальною напряженностью мистицизма, – истина самосущная, как свод небесный, вечно новая, как рождение, неизбежная, как смерть, недомыслимая, как источник жизни, – до сих пор хранилась только в границах духовного богомыслия. Над развитием разумным человека, над так называемым просвещением человечества, господствовало начало более или менее искаженное, полуязыческое.... Отношение этого чистого христианского начала к так называемой образованности человеческой составляет теперь главный жизненный вопрос для всех мыслящих у нас людей, знакомых с нашею духовною литературою. К этому же вопросу, дальше или ближе, приводятся все, занимающиеся у нас древнерусскою историей».¹³¹ В том же письме к Жуковскому есть такой вопрос о Гоголе¹³² «Особенно хотелось бы мне слышать от вас о том сильном религиозном направлении, которое, кажется, теперь овладело им. Откуда оно развилось, куда идет и докуда дошло. Страшно, что бы в Париже не подольстились к нему иезуиты. Изучал ли он особенно нашу церковь».¹³³ Как видно, потом, из статей Киреевского в «Москвитянине», Ивана Васильевича все более занимали вопросы религиозно-философского значения, с которыми он связывал все другие вопросы, затрагиваемые им в журнальной деятельности. «Обозрение современного состояния литературы», статья в трех¹³⁴ выпущенных Киреевским книжках «Москвитянина» – самое характерное для И В-ча из всего, что

он поместил тогда в этом журнале. В «Обзрении»... Киреевский развивает ряд положений, вполне сходных с тем, что он писал и ранее и позже – в «Московском Сборнике» и «Русской Беседе». Определяя современное состояние умов в различных европейских странах, Киреевский отмечает, что начало просвещения, действовавшее в истории запада, оказывается в настоящее время неудовлетворительным по отношению к новым, недавно народившимся запросам мысли. Проводя затем параллель между современным характером европейского просвещения и состоянием римско-греческой образованности в период упадка последней, автор делает на основании такого сопоставления вывод, что современное просвещение Европы должно теперь уступить свое место новой образованности, как некогда образованность греко-римская уступила свое место европейской. Новое просвещение должно выйти из недр русской нации, а для того, чтобы оно осуществилось, нам нет нужды целиком заимствовать результаты западной жизни, мы не должны делать и резкого поворота к прошлому своей истории. Правильный путь развития России должен свестись к тому, что мы будем западную образованность пронизать новым смыслом, почерпнутым из начал древнерусской образованности. Последняя наша цель это просвещение «истинно-христианское», чуждое односторонности просвещения западного и вполне отвечающее потребности «живого разумения духа».

Этот, терпимый, взгляд Киреевского на западную образованность разделял несколько И. В-ча с другими славянофилами и сближал его с западниками. «Может быть вы считаете меня заклятым славянофилом и потому предлагаете мне Москвитянин. То на это я должен сказать, что этот славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, а другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентричные мнения Грановского».¹³⁵ И. В-ч не имел вполне отрицательного взгляда на жизнь запада, оценивал ее объективно, – находя только нужным западную образованность пронизать новым смыслом, – тогда как например во взглядах его брата было «полное, оконченное отчуждение всего

западного».¹³⁶ Вследствие такого широкого славянофильского взгляда Киреевский занял в московском обществе какое-то промежуточное положение между двумя партиями. О западниками его связывало уважение к лучшим проявлениям западной культурной жизни, с славянофилами высокое уважение к своему родному, русскому, главным образом к русской религиозной вере, к Православию¹³⁷: «сердцем я больше с вами – говорил он Грановскому – но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом».

Вместе с тем, широта во взглядах и лежащая в основе этого широта нравственных симпатий привлекали к Киреевскому людей различных убеждений. Нечего говорить, что все отдавали должное уму Киреевского: и как человек, как величина нравственная он неизменно получал лишь положительные отзывы. В 1832 г. Пушкин писал по поводу запрещения «Европейца»: «журнал Европеец запрещен... Киреевский, добрый и скромный Киреевский, представлен правительству сорванцом и якобинцем».¹³⁸ «Я не знаю Киреевских – писал позже Белинский об И. В-че и его брате Петре – но судя по рассказам Грановского и Герцена, это фанатики, полупомешанные, особенно Иван, но люди благородные и честные».¹³⁹ «Я от всей души – писал в одном из писем Грановский – уважаю Киреевских, не смотря на совершенную противоположность наших убеждений. В них так много святости, прямоты, веры, как я еще не видал ни в ком».¹⁴⁰ Грановский в 1844 г. был в деревне у Киреевского два дня и вынес убеждение, что И. В. человек терпимый и с ним можно работать в Москвитянине.¹⁴¹ Но особенно ярко с присущей ему художественностью изобразил нравственное величие Киреевского Герцен: «Преждевременно состарившееся лицо Ивана Васильевича носило резкие следы страданий и борьбы, после которых уже выступил печальный покой морской зыби над потонувшим кораблем... Положение его в Москве было тяжелое. Совершенной близости, сочувствия у него не было ни с его друзьями, ни с нами. Между им и нами была церковная стена.... Жаль было разрушать его мистицизм».¹⁴²

Но при несомненной широте взгляда и терпимом отношении к чужим мнениям Киреевский был очень последователен в исповедании своих собственных убеждений. Тот же Герцен, который рассказывает о «тяжелом» положении Киреевского между двумя партиями, рисует необыкновенно цельную личность И. В-ча, как человека и как мыслителя. «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 в своей системе, которые хитро отступают, боятся высказаться, стыдятся своего убеждения и остаются при нем. Киреевский... нетерпящ, он грубо и дерзко возражает, верен своим началам и, разумеется, односторонен... Таков он показался мне: натура сильная и держащаяся всегда в какой-то экзальтации, которая, полагаю, должна быть неразрывна с фанатической односторонностью».¹⁴³

Эти черты личности Киреевского, которые, как и отмечалось выше, были им унаследованы и которые стали развиваться в нем очень рано, дают ключ для понимания его мировоззрения. И если религиозное содержание личности Киреевского в силу органического развития этой личности оставалось в сущности всегда одинаково и Киреевский не пережил в этом отношении какой-нибудь резкой эволюции, но то же самое следует сказать и обо всех других сторонах его мировоззрения. И во всех других отношениях Киреевский был последователен, но при той широте взгляда, которая признается за Киреевским, конечно, он и не мог быть представителем идейной узости в области славянофильского учения. Сам термин «славянофильства» в применении к Киреевскому не точен¹⁴⁴ более чем в применении ко всякому другому.

Как видно уже из того факта, что Киреевский стоял одиноко среди передового русского общества, возбуждая в то же время симпатии к себе всех, – в его мировоззрении была какая то всеобъемлющая и притом импонирующая идея, которая сообщает характер необыкновенной цельности всему, что писал Киреевский в разное время. Даже оперируя с вполне

условными терминами «западничества» и «славянофильства», легко видеть, что у Киреевского не было перехода от западничества к славянофильству. Ни название издававшегося Киреевским журнала – «Европеец», ни тем более помещенная в нем издателем статья «Девятнадцатый век» нисколько не говорят о «западничестве» Киреевского; не говорит о «западничестве» Киреевского и то, что Киреевский писал в «Обзрении современного состояния литературы» в журнале «Москвитянин». В обоих этих случаях И. В-ч определенно подчеркивает свои несимпатии к западной Европе и с явным предпочтением говорит о России. Тем более мы не усмотрим никакой разницы между ранними и поздними статьями Киреевского в отношении «славянофильства» автора, если славянофильство будем понимать в том широком смысле, какой это направление русской мысли имеет в трудах наших ранних славянофилов (Киреевского, Хомякова, К. Аксакова). Развитие учения этих славянофилов совпало с эпохой возрождения славянских народностей¹⁴⁵ и так как в нашем славянофильстве ясно выступала национальная (славянская) идея (у одних ярче, у других менее ярко), то название славянофильства раз и навсегда укрепилось за этим учением. Между тем, как ни ценно это внимание к славянскому миру в составе славянофильского учения, центр тяжести последнего¹⁴⁶ лежит гораздо глубже чувства национальности, именно в том, что сообщает высокую ценность и самой нации. Нравственная основа славянофильства в данное время, кажется, уже никем не может быть оспариваема. Теперь было бы странным критиковать взгляды славянофилов с точки зрения например исторической, упрекать их в идеализации нашей старины и т. п., когда в идеале-то и заключается сущность славянофильства! Равным образом было бы странно рассматривать учение какого-либо нашего славянофила анатомически, выискивая в нем то западнические элементы, то славянофильские. В применении к И. В. Киреевскому это значит, что его учение должно рассматриваться главным образом, как развитие нравственного взгляда мыслителя и при таком рассмотрении все кажущиеся противоречия и переходы в этом учении неизбежно

сглаживаются, получая вполне естественное объяснение. Подобно тому, как в личности И. В-ча Герцен отмечает на ряду с необыкновенною цельностью, даже фанатизмом¹⁴⁷, известные колебания этой личности между двумя партиями (западников и славянофилов), так и в сочинениях Киреевского есть различные взаимноисключающие подробности; однако и на ряду с этим все статьи Киреевского от первой до последней проникнуты одной главной идеей, одним оживляющим нервом.

Сказанным мы отнюдь не думаем умалить значение национальных элементов в личности Киреевского, так как это значило бы зачеркнуть Киреевского, как одного из первых наших русских мыслителей. Мы намеренно останавливались на ранних годах И. В-ча для того, чтобы показать прикрепленность к родной «земле» (к тому, что есть и было лучшего в ней) Киреевского самыми прочными нитями, с той же целью мы остановились на впечатлениях И. В-ча от жизни в чужих краях. Киреевский, еще не определив своих религиозных идей, отталкивался от западной Европы и притягивался к родине – России в силу главным образом своих национальных пристрастий. И конечно, отнюдь нельзя зачеркнуть значения национальных симпатий в личности Киреевского: это значило бы зачеркнуть значение той воспитавшей русскую национальность религиозно-нравственной истины, которая для самих славянофилов делала необыкновенно ценной русскую землю и которая для всех лучших русских людей всегда составляла и составляет основной смысл жизни России и ее историческое призвание.¹⁴⁸

И. Киреевский из всех передовых русских людей того времени первый пришел к формулировке философско-исторической национальной идеи. В то время, как другие мыслящие русские люди уклонялись от русской почвы в своих философско-исторических обобщениях (Чаадаев) или опускали в них некоторые важные стороны русской истории (кн. В. Одоевский), Киреевский в поисках основных начал русской жизни еще очень рано определил эти начала и притом определил полно. Припомним здесь то влияние, какое со стороны Киреевского испытал М. П. Погодин, также

занимавшийся вопросом о будущей судьбе России. П. Я. Чаадаев, которому иногда приписывалось влияние на славянофилов, напротив сам очевидно испытал на себе славянофильское влияние, когда, оставив некоторые идеи «философических писем», признал громадное значение Православия в русской истории.¹⁴⁹ Кн. Одоевский, с которым Киреевский вместе развивался в «Обществе Любомудрия», в «Русских ночах» высказал много родственного славянофильству (в отношении гносеологии, а также нравственной идеи славянофильства), но у него не получила формулировки русская (православная) религиозная идея.¹⁵⁰ И вот в то время, как эти, и другие представители русской мысли того времени, например Жуковский, указавший своею личностью очень рано влияние на Киреевского, еще не высказывались сколько-нибудь определенно по основным вопросам русской жизни, И. Киреевский от времени до времени намечал в своих статьях основные положения своего религиозно-национального мировоззрения. Таким образом, Киреевский шел впереди многих других в философии русского самосознания, хотя и много¹⁵¹ было в русской жизни явлений, идейно близких Киреевскому. Да иначе и не могло быть, и это обстоятельство не только не умаляет значения нашего мыслителя, но придает ему особую цену, как сконцентрированному выражению общественно-национальной мысли. – И среди самих славянофилов Киреевский является, и хронологически и идейно, главою школы.

В то время, как например Хомяков еще не выступал в печати с изложением своих философских, исторических идей, Киреевский в 1830 году в альманахе «Денница» поместил «Обозрение»... русской литературы за 1829 год и в этой статье намечал все характерны пункты своего учения.¹⁵² И потом, когда уже образовался кружок так называемых славянофилов, единомышленники смотрели на Киреевского, как на центральное лицо в этом движении, получившим название славянофильства.¹⁵³ И действительно, понимая славянофильство, как учение преимущественно нравственное, смысл которого заключается в известном высоком моральном

идеале и – как учение религиозно-философское, запечатленное чертами Православного мировоззрения и жизнепонимания, на И. Киреевского неизбежно посмотреть, как на «руку водящего философа школы» и на его статьи, как – «главный памятник для раскрытия философско-исторических мотивов славянофильства».¹⁵⁴

Глава V

Как мы видели, еще во второй половине тридцатых годов произошло сближение Ивана Васильевича со старцем Филаретом и Оптиной пустыней. Оптинные старцы и Филарет принадлежали к тому направлению в иночестве, которому начало было положено старцем Паисием Величковским¹⁵⁵. Идеалом старца Паисия, как и его учеников, была строгость жизни и неутомимое учительство для руководства теми, кто стремится к высокой духовной цели. Одним из средств воздействия на руководимых Паисий признавал, помимо учительства и примера личной жизни, особенно сочинения древних подвижников. Паисий поставил между прочим себе целью распространение творений подвижников среди русского монашества. Отсюда интерес к отеческим писаниям среди всех его последователей. Идеи Паисия нашли себе применение в нашей Оптиной пустыни: знаменитый старец ее Леонид (+1841) был учеником Клеопы (+1817) и Феодора (+1822), учеников старца Паисия. Вполне понятно, что Оптина пустынь, унаследовав аскетические идеи Паисия, продолжила начатое этим старцем дело распространения аскетических сочинений. Сам старец Паисий много потрудился не только над переводами этих сочинений на славянский язык, но и над собиранием годных для перевода рукописей. Но переводы Паисия при жизни его только в небольшой части были изданы¹⁵⁶, остальное было в рукописях, которые перешли в Оптину пустынь. Преемник старца Леонида старец Макарий взялся за издание рукописей Паисия. Мысли об этом издании о. Макарий сообщил И. В-чу и Наталии Петровне Киреевским, которые явились усердными помощниками Оптиной пустыни в издании святоотеческих книг. Иван Васильевич в 1848 году построил у себя в Долбине домик для занятий о. Макария и его помощников переводом книг.¹⁵⁷ Те же Киреевские испросили чрез проф. С. Н. Шевырева разрешение митрополита Филарета на издание книг и дело началось.¹⁵⁸ Оптина пустынь издала, как рукописи Паисия так и вновь сделанные ею переводы. Иван

Васильевич принимал во всем этом заметное участие, делал переводы, доставал нужные книги и справки, хлопотал об издании и оказывал изданию материальную помощь.¹⁵⁹ Киреевский оказал громадную услугу русскому духовному просвещению и Оптиной пустыни своими трудами по переводу и редактированию святоотеческих сочинений.¹⁶⁰ Но одновременно сам он обогатился громадным материалом высокого философского интереса. В святоотеческом мышлении И. В-ч нашел то, чего он не мог найти ни у одного западного мыслителя¹⁶¹ – христианскую философию, которую он и раньше несомненно искал, хотя бы инстинктивно. Та гармония рассудка и чувства, то равновесие духовных сил человека, о чем Киреевский, как мы видели, неоднократно говорил, как об идеале, были найдены им в учении аскетов о духовных способностях человека, в частности в их учении о вере, как высшем озарении естественных сил разума. Занимавший Киреевского вопрос о цельности жизни, о согласовании мысли и дела, к чему И. В-ч также постоянно возвращался, оказывается, находил себе место в сочинениях тех же аскетов, при чем они тесно связывали этот вопрос с первым вопросом, о цельности познания.¹⁶² Идеи аскетов отвечали, таким образом, задаткам личности Ивана Васильевича. Здесь он нашел не только удовлетворение своим теоретическим запросам, но и удовлетворение своим нравственным стремлениям, которые уже в раннем возрасте обнаружились у него очень заметно и потом, во все последующее время, заметной нитью проходят в его литературной деятельности. Киреевский – это тип мыслителя, у которого теоретические вопросы тесно связаны с вопросами жизни, так что он не может удовлетвориться самостоятельным решением тех и других вопросов порознь: ему необходимо цельное мировоззрение. Преследуя за все свое развитие идеал целостного познания, И. В-ч очень рано обратил внимание на противоречие теории в практики, или, как обычно принято говорить, мысли и жизни. Подмечая в жизни новой Европы (статья «Девятнадцатый век») тенденцию сблизить практическую сторону жизни с теоретической, Киреевский этим наблюдением ставит определенный идеал жизни.¹⁶³ Эти два

идеала, целостного познания и целостного существования стоят в центре всего, что когда-либо, а в последние годы своей жизни в особенности, написал Киреевский. При чем эти идеалы не только личные, но и социальные. Занимавшая Киреевского проблема познания, разрешения которой он искал с момента первого увлечения системами запада, всегда была тесно связана для нашего мыслителя с живою действительностью, которая своими противоречиями и ставит, конечно, нашему сознанию те или иные вопросы, а в завершение своего духовного развития Киреевский понял, что различные противоречия в жизни порождаются противоречиями нашей души и для их устранения необходимо, прежде всего, возделывать наш внутренний мир, когда это будет сделано, тогда разрешатся и разные противоречия в жизни. Все эти мысли даны особенно в последних статьях Киреевского, писанных в период работы И. В-ча над переводами святоотеческих сочинений и его близких сношений с Оптиной пустыней.

Влияние святоотеческих сочинений на мировоззрение Киреевского будет ясно из самого изложения этого мировоззрения, что же касается влияния старцев Оптиной пустыни на И. В-ча, как на литературного деятеля, то оно открывается из того, что Киреевский советовался со старцем по поводу содержания некоторых своих статей¹⁶⁴, прежде чем они были напечатаны. Кроме того, Оптина пустынь заметно влияла на Киреевского, как на человека, как на рядового христианина, пользовавшегося советами старца Макария, а это не могло, разумеется, не повлиять и на Киреевского – мыслителя. Из переписки И. В-ча с старцем видно, что И. В-ч с момента близкого общения его с пустыней жил всецело под руководством старца, или во всяком случае мыслию о нем. И. В-ч писал старцу о всяком новом событии в своей жизни, советовался с ним по всякому поводу¹⁶⁵, и в каждом письме его к о. Макарию ясно видна глубокая вера в старца¹⁶⁶ и любовь к пустыни. В письмах к старцу И. В-ч спрашивается постоянно о его здоровье, дает ему медицинские советы и деликатно, но восторженно, высказывает похвалы своему руководителю.

При этом письма к о. Макарию рисуют И. В-ча, как впрочем и все другие его сношения с людьми, таким же христиански настроенным, каким он является пред нами в своих статьях. Обращаясь часто к старцу, И. В-ч извиняется, что причиняет ему беспокойство, потому что ведь письма, вызванные сердечною болью, причиняют боль и любящему сердцу, но «по слабости сердечной» трудно выносить мучительные состояния. И. В-чу причинил душевную боль не один, по-видимому, мелкий житейский факт. Например: кучер сломал карету, а на замечание Н. П. ответил грубостью. Не наказать – значит обидеть Н. П., а наказать – унижительно для человека, который еще больше может ожесточиться: и И. В-ч готов бы лучше сам снести какое угодно наказание, чем себя чувствовать в таком фальшивом положении. Или: люди украли два мешка круп и мешки найдены в колодце. И. В-ч пишет по этому поводу старцу, что молитвы старца защитят невинного и что он больше всего боится несправедливости и боится действовать там, где «темно и неудобно действовать».¹⁶⁷

Таким образом, те особенности личности Киреевского, которые привлекали к нему симпатии общества и которые самого его влекли в сферу высоких духовных идеалов, были не что иное, как свойства христиански настроенной души¹⁶⁸ и любвеобильного сердца. Потребности такой души и такого сердца Киреевский обнаружил и в своем писательстве, которое также привлекало¹⁶⁹ и привлекает симпатии людей – независимо от их партийных убеждений. Писания Киреевского – это часть его личности. О нем как то некстати было бы употребить выражение: как писатель и как человек, потому что Киреевский, проповедуя дельность мышления и цельность жизни, осуществил в возможной степени то и другое. Самые «новые начала» философии он ставил в зависимость от соответствующей жизни людей, в зависимость от движений их сердца. Его философия – это выражение верующего ума и христиански настроенного сердца. Личность Киреевского потому то и привлекает в себе внимание, что она сообщает подлинную ценность его философии¹⁷⁰, которая в случае нравственного

несоответствия ее содержания с личностью мыслителя должна терять, конечно, всякий (живой) смысл.

С более полным выражением занимавших его религиозно философских взглядов Киреевский выступил только уже в 1852 году. С этого года начал было выходить славянофильский журнал «Московский Сборник». Целью этого журнала, по словам И. С. Аксакова, было «содействовать к распространению истинного Русского просвещения, основанного на началах истинной христианской религии и на тщательном изучении Русской истории и быта». В первом томе «Московского Сборника» Киреевский поместил статью, вполне отвечающую такой задаче журнала и идеям славянофильского кружка, статью – «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (письмо к графу Комаровскому). Соответственно занимавшим русское общество, в частности кружок славянофилов, вопросам И. В-ч в названной статье трактует вопрос об историческом призвании России, о смысле ее прошлой истории, о значении православия. В этой статье, как впрочем и в других, Киреевский является не только историком, но и философом: он дает в своем трактате не только философию русской (и западной) истории, но выражает еще и основы своего религиозно-философского мировоззрения, источник которого указывает в отеческих писаниях.¹⁷¹ Статья эта, как и весь сборник, имевший определенную программу, должна была обратить на себя внимание общества и критики, особенно людей, не разделявших воззрений славянофилов. Но сборник обратил еще на себя и внимание цензуры, вследствие чего распространение «истинного просвещения» должно было приостановиться. Так как всем участникам в издании было не только запрещено печатать, но и представлять в цензуру свои сочинения¹⁷², Киреевскому снова пришлось прекратить временно свою публицистическую деятельность, а – так как Киреевский мог писать только для печати, то и вообще его литературная деятельность с запрещением «Московского Сборника» прекратилась. «Литературные занятия мои – писал И. В-ч Кошелев – ограничиваются кое-каким чтением, и то нового читаю мало, а старое охотнее, может быть оттого, что

состарился. Однако же не теряю намерения написать когда будет можно писать, курс философии¹⁷³, в котором, кажется, будет много новых истин, то есть новых от человеческой забывчивости. Жаль, очень жаль, что западное безумие стеснило теперь и нашу мысль, именно теперь, когда кажется настоящая пора для России сказать свое слово в философии, показать им еретикам, что истина наук только в истине Православия. Впрочем, и то правда, что эти заботы о судьбе человеческого разума можно предоставить Хозяину, который знает когда и кого послать на свое дело». Предполагая написать курс философии. И. В-ч, вероятно, имел в виду план своей работы о «новых началах» для философии.

2) «Материалы для биографии» стр. 99, 100.

К этому замыслу, безусловно, относится следующее замечание Киреевского: «Учение о Святой Троице не потому только привлекает мой ум, что является ему, как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, – но и потому еще, что занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице».¹⁷⁴ Слова эти не оставляют сомнения относительно характера философских симпатий Киреевского.

До 1856 года И. В-ч не выступал, да и не мог выступить, в печати. За этот срок им написана вторая¹⁷⁵ докладная записка по вопросу народного образования, именно: о преподавании славянского языка совместно с русским (1854 г.). В качестве почетного смотрителя Белевского уездного училища И. В-ч ходатайствовал о предоставлении в училище русского языка вместе со славянским священнику, что и было сделано.¹⁷⁶ Интерес к задачам и даже методам русского просвещения, на которое возлагал такие надежды Киреевский, у последнего был очень велик. При этом Киреевский все освещает, так сказать, философским светом. Научные вопросы, касающиеся родной истории, живо интересуют И. В-ча и он, трактуя их в своих письмах, постоянно подчеркивает связь этих вопросов с вопросами философскими. Распространяясь в одном письме 1855 г. (к К. С. Аксакову) о глагольных формах и вообще о

законах русской речи, он то и дело отмечает самобытность русского ума, которая отражается и на языке, – говорит о «самородной русской форме мышления». В другом письме, к М. П. Погодину, И. В-ч выражает надежду, что «Русский православный дух – дух истинной христианской веры воплотится в русскую общественную и семейную жизнь».¹⁷⁷

Преданность Киреевского идеалам христианской жизни проявилась и в восторженном отношении И. В-ча к признакам близившейся тогда великой реформы. На последнюю наш мыслитель смотрел, как на необходимую для успехов русского просвещения; даже бедствия России, вызванные тогдашней войной, не смущали его: «Европа не догадывается, сколько добра извлечет Россия из того зла, которое она думает ей нанести. Да любезный друг¹⁷⁸, эти страдания очистительные, эта болезнь к здоровью. Мы бы загнили и задохлись без этого потрясения до самых костей. Россия мучается, но это муки рождения. Тот не знает России и не думает о ней в глубине сердца, кто не видит и не чувствует, что из нее рождается что-то великое, не бывалое в мире».

Полагая, что снова наступило время приняться за распространение их идей, славянофилы в 1855 году подняли вопрос о журнале. Журнал «Русская Беседа»¹⁷⁹, как раньше «Московский Сборник», должен был отстаивать самобытное направление русского просвещения, религиозного – в противоположность западному просвещению, которое лишено религиозной основы.¹⁸⁰ Таким именно этот журнал и оказался. Когда «Русская Беседа» уже прекращалась выходом, И. Аксаков писал между прочим в «заключительном слове»: «Смеем думать, что и в области философии, истории и филологии «Русская Беседа» представила немаловажные образцы самостоятельной, независимой, своеобразной Русской мысли.¹⁸¹ В философской части журнала особенно выдавалась статья И. В. Киреевского: «О необходимости и возможности новых начал для философии», помещенная во второй книжке журнала. Этой статье и сам И. В-ч придавал большое значение и она действительно такое значение имеет. В статье. «О необх... нов. нач.».. Киреевский выступает с проповедью самобытной

русской философии. Конечно, чего-либо совершенно нового в этой статье, по сравнению с другими статьями И. В-ча, нет автор развивает лишь те положения, какие высказаны были им и раньше, – о ложности основ западного просвещения, об односторонности западной философии, высказывает, действительно, новые соображения об ношении веры и разума.¹⁸² Статья была не окончена и вторая часть ее, трактующая тему по существу, не была даже написана. Что это действительно так, об этом говорят «Отрывки» философского характера, найденные после смерти И. В-ча в его бумагах. Эти «Отрывки» несомненно имеют отношение к последней большой статье Киреевского, в них мы встречаем заметки на разные затронутые в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» мысли автора.

Конечно, можно жалеть, что Киреевский не оставил какого-либо большого труда, в котором бы по главам и рубрикам были представлены занимавшие его идеи. Но это сожаление¹⁸³ возможно разве с формальной точки зрения. По существу же все содержание личности Киреевского нашло себе выражение в его статьях. Мы видели что для Киреевского его публицистическая деятельность была средством выражения его заветных идей, видел также, что в одной его статье часто повторяется содержание другой и что личность нашего мыслителя представляется очень цельной в своем развитии. Все это заставляет нас принять написанное Киреевским за величину предельную, не возбуждающую каких либо сомнений и недоговоренности, неясности и т. п. Киреевский – это мыслитель, «которому величие и достоинство России, предшествовавшее и ожидаемое, кроющееся в ее религиозно-нравственных верованиях, составляли источник утешений; которому «цельный образ воззрения», как сам он выражался, Православной Славянской старины являлся залогом обновления всего европейского просвещения».¹⁸⁴

Некоторые, даже из числа друзей Киреевского, упрекали И. В-ча отсутствием у него самобытности или постоянства.¹⁸⁵ Но кажется трудно найти человека, настолько приближающегося к идеалу цельности, как он. Широта умственных интересов

Киреевского, соединенная с довольно значительной объективностью взгляда, вызывали несомненно суждения о нем, как человеке неустойчивом, часто меняющем свои умственные симпатии. На самом деле в увлечениях И. В-ча теми или иными идеями проявлялась неизменно постоянная сущность его личности: с начала и до конца его влекли к себе высокие религиозно-нравственные идеалы. Их он находил даже у французских мыслителей, в увлечениях идеями любомудрия, наконец в учении Православной Церкви. Причем стремление к идеалу было настолько сильно и последовательно, что Киреевский, когда изыскал подлинные корни этого идеала в Православии, почти сделался обитателем Оптиной пустыни¹⁸⁶, где он увидел наиболее совершенное осуществление учения Церкви. Православные понятия и чувства, полученные прежде всего через воспитание в семье, Киреевский пронес в неприкосновенности среди всевозможных посторонних влияний – это лучшее доказательство его подлинной самобытности. Словом, развитие Киреевского представляет весьма ясный органический рост его личности. Это и сообщает особую цену личности Киреевского. Наш мыслитель является типичным продуктом, который мог вырасти только на русской почве, и, сравнивая себя с ним, мы можем видеть неровности и отклонения нашего собственного развития. Так Киреевский целен, органически связан с основными стихиями русской жизни¹⁸⁷...

Начатый было Ив. Васильевичем труд по философии оборвался и остался неоконченным вследствие роковой смерти Киреевского от холеры, в Петербурге 1856 г. 12 июня.¹⁸⁸

Смерть И. В-ча вызвала глубокое сожаление о нем среди русского общества. Особенно характерны о Киреевском слова Хомякова¹⁸⁹, в которых дан образ Киреевского, как человека-христианина и как мыслителя-христианина. «Сердце, исполненное нежности и любви – писал Хомяков, – ум, обогащенный всем просвещением современной нам эпохи; прозрачная чистота кроткой, и беззлобной души, какая-то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелесть разговору; горячее стремление к истине, необычайная тонкость

диалектики в споре, сопряженная с самою добросовестною уступчивостью, когда противник был прав и с какою-то нежною пощадою, когда слабость противника была явною; лихая веселость, всегда готовая на безобидную шутку, прирожденное отвращение от всего грубого и оскорбительного в жизни, выражении мысли, или в отношениях к другим людям; верность и преданность в дружбе, готовность всегда прощать врагам и мириться с ними искренно, глубокая ненависть к пороку и крайнее снисхождение в суде о порочных людях, наконец безукоризненное благородство, не только не допускавшее ни пятна, ни подозрения на себя, но искренно страдавшее от всякого неблагородства, замеченного в других людях – таковы были редкие и неоцененные качества, по которым Иван Васильевич Киреевский был бесконечно дорог своим друзьям... Но потеря Ивана Васильевича Киреевского важна не для одних личных его знакомых:... она важна и незаменима для всех его соотечественников, истинно любящих просвещение и самобытную жизнь русского ума... Иван Васильевич Киреевский принадлежит к числу людей, принявших на себя подвиг освобождения нашей мысли от суеверного поклонения мысли других народов... Так как его время и его дела требовали по преимуществу разбора критического, на него и обратил он первые свои труды и путем строгого глубокого и добросовестного анализа пришел к следующему выводу: «Рассудочность и раздвоенность составляют основной характер всего западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительного начала, которое было положено в основу нашей умственной жизни»... Теперешняя философия... обнимает законы возможности, но не законы действительности: она есть изучение диалектического отражения в нашей мысли логики явления, которая сама есть только отражение являемого. Правда этой философии имеет свои права в свойственных ей пределах..., но есть возможность более полной и глубокой философии, которой корни лежат в познании полной и чистой Веры – Православия»... Конечно немногие еще оценят вполне И. В. Киреевского, но придет время, когда наука, очищенная строгим анализом и

просветленная Верою, оценит его достоинство и определит не только его место в поворотном движении русского просвещения, но еще и заслугу его пред жизнью и мыслью человеческою вообще.¹⁹⁰ Выводы, им добытые, сделавшись общим достоянием, будут всем известны; но его немногие статьи останутся всегда предметом изучения по последовательности мысли, постоянно требовавшей от себя строгого отчета, по характеру теплой любви к истине и людям, которая везде в них просвечивает, по верному чувству изящного, по благоговейной признательности его к своим наставникам, – предшественникам в путях науки даже тогда, когда он принужден их осуждать, и особенно по какому-то глубокому сочувствию невысказанным требованиям всего человечества, алчущего живой и животворящей правды».

Систематическое изложение всего учения Киреевского, к чему теперь и перейдем, вполне должно объяснить нам личность И. В. Киреевского, как она представлена выше, потому что учение его – естественный результат его внутренней жизни и, будучи представлено в своем целом, оно бросает необыкновенно яркий свет на личность мыслителя.

Мировоззрение

Глава VI

Учение И. В-ча Киреевского может быть рассматриваемо и может быть подвергнуто оценке с различных точек зрения. Мы можем выделить в философско-исторической системе Киреевского исключительно историческую ее сторону, освещение исторических фактов, которые служат мыслителю опорой для его выводов, и произвести оценку его мировоззрения на почве исторической критики.¹⁹¹ С другой стороны мы можем взять специально философскую часть учения Киреевского, частью – гносеологические его воззрения и осветить этого мыслителя, как философа, ставившего себе определенную философскую проблему примирения веры и знания.¹⁹² Но возможна еще и третья перспектива в рассмотрении нашего мыслителя, заключающаяся в обрисовке идеалов мысли и жизни, разделяемых им. Мы не задаемся здесь ни первой ни исключительно второй перспективой, но главным образом третьей. Наш интерес сосредоточивается на том содержании по преимуществу, какое дается в произведениях Киреевского в качестве основных его теоретических и практических положений. Мы подходим к этому мыслителю не с целью критиковать его философские или исторические взгляды, доказывать или опровергать их, а исключительно с целью положительного анализа его идеалов в жизни и мышлении. Поставляя своей ближайшей задачей обрисовку основных взглядов Киреевского на жизнь и мышление, мы считаем также нужным пояснить, что формулировка нашей задачи в данном случае приноровлена к обычным общеупотребительным терминам, с точки же зрения самого Киреевского вернее было бы обозначить его идеал, как идеал жизни. В сочинениях И. В-ча, сравнительно немногочисленных и часто незаконченных, разбросаны многие мысли, обычно входящие и в системы теоретической философии и в философию истории и в системы морали. Мы лично думаем, что дифференциация в этом случае не потому отсутствует у автора, что он не успел придать законченную

форму своим мыслям, излагая их в статьях, по разным случайным поводам, но и потому, что такое смешанное изложение мыслей как будто различного порядка вполне отвечало личным взглядам Киреевского. Киреевский был, при свойственной ему силе мысли, не отвлеченный только мыслитель, но и публицист, следовательно – писатель с сильным интересом к реальной жизни, и самую философию он понимал не как построение чистого разума, а как неизменно связанное с самою жизнью понимание этой жизни.

Для полной картины мировоззрения Киреевского нам необходимо будет сделать (при изложении его мировоззрения) сводку его мыслей, разбросанных в произведениях разного времени, так как иногда мысль, неполно выраженная в одно время, комментировалась самим автором в другом случае. Объединение в систему¹⁹³ более или менее разбросанного материала представляется положительно необходимым и в целях яснейшего изложения. Журнальная работа, даже у публициста с большою дисциплиною мысли, всегда страдает многими недостатками, мешающими ясности развиваемых идей и происходящими иногда от спешности работы, иногда от запутанности вопроса или, наконец, от нетвердости в суждениях у самого автора. При отсутствии сильных колебаний во взглядах, высказанных Киреевским в разное время, он, конечно, не мог быть всегда свободен от первого и второго из указанных обстоятельств.

Наконец, хотя мы и не задаемся по отношению к разбираемому мыслителю целью философской критики однако нам нельзя, даже в пределах историко-литературной задачи, обойти вниманием и те стороны влияния, под которыми складывался идеал И. В-ча Киреевского. С точки зрения самого мыслителя идеал этот, правда, является самобытным, но, разделяя вполне это мнение, мы не можем в изучении Киреевского обойти тех фактов, которые и по мысли самого Киреевского оказались до известной степени возбудителями нашего национального сознания. Самобытная жизнь для того, чтобы сознать свою особенность со всякой другой, несамобытной, должна возбуждаться к сознательному бытию

какими-либо сторонними влияниями. И если западный мир не является для нас источником жизни в смысле положительном, то он имел хотя бы отрицательное значение для нашего самобытного развития. Вот почему мы не можем совершенно не коснуться, предварительно изложению мировоззрения Киреевского, некоторых относящихся до нашего предмета явлений западной жизни. Воспроизведение в краткой по возможности схеме философских взглядов Шеллинга представляется с этой точки зрения для нас необходимым.

Этой схемой воззрений Шеллинга мы и предварим изложение взглядов И. В. Киреевского. Учение Шеллинга, как мы уже отчасти знаем, не удовлетворило Киреевского, и влияние его на И. В-ча не было существенным, но для констатирования хотя бы такого факта нам необходимо в дополнение к сказанному выше о Шеллинге присовокупить и некоторые другие стороны его системы.

В виду того, что у самого Киреевского есть очень содержательное изложение части системы Шеллинга, притом той именно части, которая так или иначе оказала влияние на Киреевского, мы представим взгляды Шеллинга преимущественно по самому Киреевскому, дополнив то, что есть у него, из других источников. После того, как будут представлены основные взгляды Шеллинга, яснее обнаружатся черты самобытности, которыми запечатлено мировоззрение Киреевского.

* * *

Шеллинг сначала был последователем системы Фихте, но скоро пережил неудовлетворенность философией, которая исключительно сосредоточилась на изучении человеческого духа. Шеллинг стал искать новых путей для философии. Изучая природу, имея обширные сведения в естественных науках, Шеллинг уделяет большое внимание умозрительной физике и в противоположность Фихте противопоставляет мышлению бытие, свободной деятельности духа механизм природы, и потом уже связывает то и другое в чем то высшем. Уже Фихте положил начало тому учению, по которому бытие и мышление тождественны, потому что Фихте в самой природе видел не что

иное, как один из актов духа. Шеллинг явился как бы продолжателем Фихте в проведении принципа философии тождества. У Шеллинга ступени познания находятся в полном соответствии со степенями бытия, так как познание и бытие, субъект и объект коренятся в одном общем начале. То, что полагается вне сознания, по существу то же самое, что полагается в сознании, познаваемое должно само носить на себе печать познающего. Природа – ступень, предшествующая духу, а не его противоположность, история – продолжение физического процесса. Бог и мир, вселенная и я, дух и материя, тьма и свет – это, по Шеллингу, только видимые противоположности, проявления одного начала, «одинакового в существе». Шеллинг рисует поэтическую картину мира, по которой заметной канвой проходит идея целесообразности всего сущего. Все отдельные явления, все существа в мире, все их действие – суть части одного организма, проявление единой мировой души. В мире раскрывается безусловное¹⁹⁴ но вечное или божественное никогда не проявляется прямо, лишь посредственно, «в облициях» и открывается лишь тому, кто умеет постигнуть первоначальное тождество «помощью идей». Непосредственно мы наблюдаем два порядка явлений: духовные и материальные. Однако тот и другой порядок явлений нигде не присутствует в своем, так сказать, чистом виде. Божественная сущность, лежащая в основе вселенной, остается, присутствует в каждом явлении, и если представить себе вещество и дух, как два полюса тождественного в своей общей основе мира, то на любой точке расстояния между полюсами будут присутствовать непременно оба начала, по мере своего приближения к полюсу противоположному постепенно слабеющие в степени своей интенсивности, но никогда совершенно не уничтожающиеся. Такое соотношение двух порядков сил, проистекающих из одного начала, вполне понятно, потому что происходящее из одной сущности не может быть само себе чуждым. Вот почему в мире нет свободы без необходимости, нет вещественного без духовного, нет сознательного независимо от бессознательного – эти противоположности тесно связаны с самою сущностью единого

мирового процесса. Как сказано, в мировой жизни проявляется единое начало, представляющее основу духа и природы. Независимо от явлений мировой жизни начало это чистейшее тождество, в котором и мысленное и вещественное доведены до безразличия. Но когда это Божественное и безусловное «вступает в явление» (этот переход совершается непостижимо), оно делается неиссякаемым источником всякого бытия и познания. Все, что существует, существует в божественном и чрез божественное: вселенная есть вечное возникновение или происхождение в противоположностях, которые опять производительны. Философия, упускающая из виду это обстоятельство, скользит по поверхности явлений, смотрит на мир, как на что то мертвое. Динамическая философия следит за внутреннею деятельностью мира, требуя для объяснения известного факта двойственности борющихся сил. Бесперывное развитие жизни из одного начала слагается именно из сочетания противоположностей. Например природа, как одухотворенная, стремится к достижению известных целей. Она совершает целый ряд усилий, чтобы возвыситься в своем развитии до самопознания и к осуществлению этой цели приходит чрез бессознательные процессы. Такое же сочетание противоположностей наблюдается в обнаружении другого факта духовной жизни – свободы. На низших ступенях жизни природы мы видим лишь необходимость, тогда как в человеке та же природа обнаруживает себя со стороны свободы.¹⁹⁵ Так приводит Шеллинг к единству сознание и бытие, свободу и необходимость, показывая смысл всех этих явлений в целом организме мира. Отожествив же бытие и мысль, дух и материю, Шеллинг, естественно, должен был установить и особую точку зрения в познании мира. Принципом познания в философии Шеллинга является художественная интуиция, что объяснялось подробно философом в «Системе трансцендентального идеализма». В художественном созерцании, где примиряются все противоположности, нам открывается то единое начало мира, которое составляет задачу философии. Искусство, таким образом, является отражением жизни абсолюта и главным органом философии. Но если одно только искусство ведет к

познанию абсолютного начала жизни, то, по мнению Шеллинга, легко заключить, что «философия, порожденная и воспитанная поэзией, под конец своего развития должна снова слиться с нею». Средством к такому слиянию послужит мифология.¹⁹⁶ Последняя играла очень видную роль в круге предметов, интересовавших Шеллинга, и в его системе. Иррациональные начала мира и познания, которым отведено Шеллингом видное место в его мировоззрении, находили себе объяснение именно в мифологии.

Шеллинг очень усердно работал над мифологией, видя в ней последнее объяснение мирового процесса, сферу, которая содержит в себе таинственные корни бытия и жизни. В мифологии – последняя разгадка религии, философии, истории, наконец – искусства. Что такое религия? Это прежде всего не простое знание о Боге, и не идеальное отношение человека к Богу. Религия это действительное бытие в Боге, реальное к Нему отношение. К такому определению религии нас обязывает то обстоятельство, что без подобного определения мы не поймем мифологии. Религии обычно делят на естественные и откровенные, но в таком делении вовсе не отмечается специфически религиозного в религиях. Ведь содержание хотя бы откровенной религии человек усваивает тем самым способом, какой служит к усвоению и всяких других познаний, – в таком случае, чем же религиозное знание отличается от всякого другого знания! То же самое следует сказать и о религии естественной. Содержание ее, основанное на выводах естественного разума, нисколько не разнится например от содержания философии, которая есть тоже обнаружение естественного разума и, следовательно, естественная религия не включает в себе ничего специфически религиозного. Чтобы правильно понять религию, необходимо отыскать религиозное начало, существенно полагающее в человеке Бога. Такое начало несомненно существует, так как только чрез него мы можем понять прежнюю религиозную жизнь людей, исключаящуюся в мифологии. Несомненно, что откровение стоит в тесной связи с мифологией, так как и в нем, как в мифологии, реальное отношение человека к Богу полагается

предразумно, раньше всякого знания, бытословно, исторически. Откровение, таким образом, вовсе не есть знание и не стоит в связи с рациональной религией: оно имеет под собою иррациональную почву мифологических откровений и все его отличие от последних заключается в большем обнаружении сознания. Мифология – это темная, самопорождающаяся религия, откровение – освобождение из-под власти слепого реального факта.

Теперь видно, что иррациональные элементы в философии Шеллинга находили себе главную опору в его философии мифологии и что последняя играет в учении Шеллинга доминирующую роль. Сознательное и бессознательное, свобода и необходимость, и другие полюсы бытия, получают очень удобное объяснение в моментах мифологического процесса.

Процесс этот великий и всеобщий. Он совершается целой жизни, охватывая все стороны ее. Не только философия религии, в частности философия христианского откровения, не возможны без философии мифологии, но – философия истории и философия искусства и просто философия.

Мы не в состоянии понять предисторическое время без посредства мифологии и тем более постигнуть без ее помощи отношение нового мира к старому. В старом мире действовало силою необходимости то начало, от которого новый мир освобождается с просветлением сознания и которое проявилось в свое время в мифологии. В мифологическом процессе – корни истории, объяснение ее источных начал.

Само собою понятно, что тесно связана с философией мифологии и философия искусства, так как искусство является отражением жизни абсолюта и тесно связано с религией. Философия мифологии объясняет отношение древнего искусства к новому и тем самым решает многие загадки «из художественного отношения мифологии к откровению. Например: каким образом религиозное чувство не мешало художникам средних веков сливать в одну мысль, в одно изображение предметы язычества с предметами христианства?» Философия мифологии, открывающая соотношение между естественным и сверхъестественным, между языческим и

христианским, вполне способна разрешить указанную и подобные ей задачи.

Философия в собственном смысле получает, наконец, совершенно особое направление в зависимости от философии мифологии. По-видимому, нет ничего общего между мифологией, средоточием иррационального, и философией – ясным знанием, царством разума. Но сама полярность явлений ставит с необходимостью вопрос и «нет ли в видимом неразумии разума? нельзя ли открыть и представить в наружном бессмыслии смысла?» Философия, если она хочет стать полною и осветить все факты, подлежащие ведению человека, не должна игнорировать мифологии. Последнюю философия должна осмыслить, связав ее с другими фактами, наблюдаемыми в природе и жизни. Естественно, что пределы философии от такого введения в нее мифологии значительно расширяются и кроме того самый исходный пункт философских построений переносится несколько в иную плоскость. Философия в таком случае должна исходить из факта, а не должна быть развитием какого-либо отвлеченного начала. Таким практическим способом учили некогда философствовать Сократ и Платон, «не так, что предварительно составляли разыскания о самом мышлении, но так, что заставляли учеников своих мыслить, выходя от предметов случайно встречающихся и восходя до высших вопросов посредством возвышающегося стремления ума». Построяемая на фактах система философии есть система положительная, система «объективного бытия и дела», и только такой системы можно желать в виду существенного значения ее для нашего разума. Всякие другие системы философии возникали не в существенной потребности разума, но лишь как суррогат философии.

Вполне понятно, что Шеллинг, придавая такую важность мифологии, видит в ней не изобретение отдельного лица или создание народа, а явление всеобщее в мире, обнаружение абсолюта. Один кто-либо не мог изобрести мифологии, так как мифология настолько срастается с народом, что «почитать ее изобретенною то же, что выводит язык народа из чьего-либо

сочинения». Но с другой стороны и целый народ не мог изобрести мифологии, потому что сам фактом своего бытия он предполагает уже мифологию. Ведь на совместное существование многих отдельных людей образует народ, но общность сознания, выражающаяся наружно в языке, внутренно в одинаковом взгляде на порядок вещей и мира, а так как эта общность взгляда не что иное, как религия, которая у древних является в форме мифологии, то ясно, что мифология тесно связана с самым фактом «народа». Вот почему она должна представляться нам не иначе, как в виде всеобщего закономерного процесса жизни, совершающегося в недрах человечества и мира.

Распадение мифологического процесса по отдельным народам нисколько не говорит против всеобщности того процесса, подобно тому, как видимое распадение тленного начала мира в явлениях не нарушает единства мира. Мифология данного народа, правда, отлична от мифологии другого народа, но и та и другая мифология представляют «участок всеобщего сознания», с которым народ вышел из первобытного единства. Мифология это наследство, полученное народами из единого источника, но у каждого свое особое и своеобразно направляющее его судьбу. Как совершилось это распадение человечества на отдельные народности – каждая со своей религией, со своими нравами и обычаями – решить трудно. Распадение это так же не понятно, как не понятны причины, по которым единая, тождественная в себе основа мира раскрылась в противоположностях; можно лишь одно сказать, что распадение это произошло роковым образом.¹⁹⁷

Глава VII

Мы начнем излагать мировоззрение Киреевского по возможности с критических элементов этого мировоззрения, что, конечно, будет более соответствовать и естественному развитию входящих в него положительных взглядов. Обычный факт таков, что выработке известного устойчивого взгляда предшествует критика, подготовляющая почву для новой идеи. У Киреевского эта критика была направлена на запад, западную науку, искусство, вообще на западное просвещение, и в связи с этим складывались собственные взгляды мыслителя. Как и все образованные русские люди его времени, Киреевский жил сначала умственным богатством, взятым с запада, и скоро, подобно многим, испытал неудовлетворенность западным просвещением.

Просвещение, идеал которого представлял, конечно, запад, обещало разрешить все вопросы, предносившиеся тогда сознанию русских мыслящих людей. Философия стремилась проникнуть в тайны бытия и тем успокоить мятущийся познанием дух человека; науки с их прикладной стороной обещали обставить внешнюю жизни дотоле невиданными удобствами. Тут по-видимому давалось разрешение всех проблем, и русское общество, стоявшее тогда перед задачей – определиться, как в общественном сознании, так и в личном, должно бы кажется найти в западном образовании все нужное для себя по характеру момента. И однако нашлись люди, недовольные характером западной образованности, понявшие возможность иного движения умственного развития, иных начал, и среди этих людей одним из первых был И. В. Киреевский. Взгляды его на задачи просвещения тесно связаны с критикой различных типов просвещения и могут быть представлены в таком виде.

Наблюдения над жизнью народов, являющиеся единственным источником правильного понятия о просвещении, ясно показывают, что жизнь народа движется не отвлеченной идеей, а живым, сильным стремлением, которое, охватывая

целый народ, отражается и в каждой отдельной личности. Это стремление, или, как его еще называет Киреевский, убеждение, и служит основанием, из которого развивается постепенно вся история того или другого народа.¹⁹⁸ Самый народ, в его определении, это не что иное, как совокупность убеждений народа, так или иначе отражающихся в его нравах, обычаях, языке, в понятиях «сердечных и умственных», в религиозных, общественных и личных отношениях.¹⁹⁹ Вся эта сумма жизненных проявлений вырастает и слагается на основе первоначально неясных и даже надсознательных влечений нации. В течение известного периода «несознанная мысль» воплощается в истории, бывает выстрадана жизнью и только потом, по мере развития народа, мысль эта может быть узнана, как плод опыта предшествующей истории. Акт «самопознания» совершается разными путями, но они в своем результате дают «ту сумму, которую дано называют просвещением».²⁰⁰ Один, сознавая в себе внутреннюю силу, основу своего бытия, ищет постигнуть ее мыслью, другой те же внутренние переживания выражает в поэтических звуках. По лестнице умственного развития, выражающегося в поэзии, науке и проч., основное убеждение народа восходит от безотчетных влечений до последних ступеней сознания. Так возникает и развивается в народе образованность, которая свой корень имеет в первоначальных элементах народной жизни. По-видимому, что может быть общего между безотчетными понятиями ремесленника, безграмотного пахаря и между стройным миром искусства или думой великого мыслителя, но, рассматривая внимательно эти на первый взгляд весьма различные факты мы найдем, что они так же естественно и прочно связаны между собою, как семя, цветок и плод одного дерева. В жизни народа господствует известное стремление и оно есть то семя, из которого вырастают и цветы и плод.²⁰¹ При отсутствии основного убеждения, на котором только и может плодотворно развиваться народная жизнь, не могло бы быть ни поэзии, ни науки. Поэзия – это выражение внутренней жизни народа, его ответных стремлений и дум. Поэт создается именно «силою внутренней мысли», из глубины души своей, звучной с душой

народа, он выносит эту мысль «звонкую и трепещущую». Только по этой связи своего «надсознательного убеждения» с убеждением всей нации поэт и может оказать могучее воздействие на души людей. Такая же несомненная связь существует меж основным убеждением народа и его наукой. Как и поэзия, наука – естественное выражение жизни народа.²⁰² Соответственно тому, каковы первые элементы, на основании которых слагается народная жизнь, строятся и умственные понятия народа; известные отношения жизни, созданные народным интересом, служат основанием и для определенного образа мыслей, отличающего один народ от другого. Следовательно, вся разница между народом, еще лишенным образованности, и тем же народом, поднявшимся на известную ступень умственной жизни, сводится лишь к более или менее сознательному восприятию и переживанию одних и тех же основ народного бытия, проявляющихся, как в полусознательный период жизни народа, так и на время сознательного его роста. И с возникновением образованности народ утверждает себя на своем прежнем основании, его развивает и им живет, но теперь он начинает сознательно относиться к основам своей жизни. Мысль народа получила развитие из его темных стремлений и теперь она возвращается снова к «началу своего исхода», так вывод разума «к неразгаданным» обстоятельствам, как слово совести к безотчетным влечениям. Поэтому, просвещение – естественный результат исторического развития народа или лежащего в основе этого развития начала – не только составляет «одно неразрывное, сочлененное целое», где все отдельные отрасли находятся «в живом сопоницании», но является также актом народного «самопознания» и самоопределения.²⁰³

Такой взгляд на образованность, по которому она есть развитие лежащего в основе той или другой нации начала, вовсе не значит однако, что всякая образованность истинна и всякое просвещение имеет одинаковую цену. При неоднократно заявленном «уважении к действительности» Киреевский не делает такой объективной оценки просвещению разных народов. У каждого народа образованность его является

естественным обнаружением основных черт его характера и в качестве факта, обусловленного достаточной причиной, должна бы почитаться истинной, по крайней мере для ее носителей «уважение к действительности», настаивание на той мысли, что просвещение является, так сказать, произведением самой жизни, должно бы по-видимому заставить мыслителя признать законность за всяким просвещением. В одном месте, желая доказать неизбежность для России заимствовать в свое просвещение некоторые черты просвещения западного, Киреевский между прочим говорит, что «все ложное есть истинное, только поставленное на чужое место». По-видимому с этой имени точки зрения мыслитель должен был отнестись ко всякому просвещению, признав его истинным на своем месте и в свое время. Но он так не поступает, поступает совершенно наоборот и противно своему требованию уважения к действительности. Как увидим дальше, западное просвещение Киреевский признает «ложным» не только для нас, но и для самого запада, хотя оно естественно развилось там под влиянием причин, определивших его особенный характер. И, кроме того, «ложное» западное просвещение Киреевский признает в известной части истинным даже для России.²⁰⁴ Все это, открывая некоторое пристрастие мыслителя в его уважении к действительности только русской, в то же время не оставляет сомнения, что Киреевский относится к просвещению разных народов с точки зрения оценки ложного и истинного. Обстоятельство это очень важно, так как оно открывает нам одну существенную сторону в воззрениях И. В-ча. Объясняя всякое просвещение естественным развитием лежащих в основе народной жизни начал и признавая тем как бы некоторую объективную законность всякого исторического факта, мыслитель в то же время остается вполне субъективным в оценке самого направления в жизни того или другого народа. Констатируя надсознательные убеждения в жизни народов и придавая им большую важность в развитии народной жизни, Киреевский вовсе не склонен проводить фаталистической точки зрения на ход исторических событий. Народ только долгим путем развития, и как бы с неизбежностью, приходит сознанию

основ своей жизни, но мыслитель считает ответственным за принятое направление. Очевидно, у Киреевского был какой-то другой критерий для определения ценности того или иного просвещения, помимо познания (объективного) известного факта. Точка зрения Киреевского в вопросе о просвещении была, несомненно, только объективно-историческая, но и субъективно-нравственная. При всей важности причин исторических закономерно производящих те или иные явления, нельзя совершенно игнорировать и свободной деятельности народов. Народ, развиваясь, может найти свою действительную сущность, но может случиться и так, что он видит себя в превратном свете и ложно поймет свое предназначение. Такая ошибочная оценка собственной внутренней сущности может случиться от искажения в народе разума и совести. Подобно тому, как в каждом отдельном человеке от личной испорченности может произойти «ложность разума и растленность совести», аналогичные состояния возможны в разуме и совести целого народа. Отрицательное отношение Киреевского к западному просвещению и поставление западу в вину ложности принятого им направления стоит, тем образом, в связи с признанием свободы, проливающейся не только в жизни индивидуумов, но и в жизни народов. Народы развивают в своей истории различные начала именно в силу факта свободы²⁰⁵, которую каждый народ пользуется различно. Самая множественность начал, лежащих в основе жизни народов очевидно, не говорит за их законность. Истинным и нормальным началом жизни какого бы то ни было народа может быть лишь одно, почему возможна лишь одна истинная образованность, одно истинное просвещение. У Киреевского критерий²⁰⁶ истинного просвещения указан лишь общими чертами соответствия или противоречия известной образованности с потребностями человеческого духа. В этом случае Киреевский отправляется в своих рассуждениях от жизни и замечая в ней, например на западе, чувство неудовлетворенности, делает отсюда вывод, что самое просвещение запада не отвечает предъявляемым к нему запросам. В суждениях Киреевского, конечно, проявляется в данном случае доля субъективизма. Но

осуждая просвещение ложное, он подчеркивает возможность и объективной точки зрения на разнообразные явления человеческой жизни.²⁰⁷ Народ может превратно понять свои потребности и задачу своего развития, но принятый ошибочно путь непременно приведет рано или поздно к сознанию его ложности. «Чувство недовольства и безотрадной пустоты», которое ложится на человеческие сердца, наглядно указывает на ненормальность положения; жизнь целого народа становится необыкновенно бедною в своих высших проявлениях. Цель, ложно поставленная, осуществляется не ярким проявлением всех задатков народа, а лишь преувеличенным развитием какой-либо отдельной способности человеческого духа, обрекающим на полный застой и постепенное умирание его остальные силы. Таким образом, множественность типов просвещения хотя и может иметь свое объяснение из разных исторических условий, в которых складывалась и протекала жизнь народов, все же с точки зрения внутренних потребностей человека она представляется явлением ненормальным. Факты географические, исторические, конечно, имели свое влияние на судьбу той или иной нации, но главная причина известного направления народной жизни не в этих, а в известных духовных стремлениях наций. Человек, и целый народ, в силу своей свободы могут заглушить в себе свойственные им по самой организации их духа стремления и, когда голос последних умолкает, зерно ложного развития бывает уже посеяно возвращаемое затем ложно направленным процессом жизни приносит соответствующий плод. Основная задача просвещения – самопознание – в таком случае непременно нарушается, сбивается с должного пути, и народ, достигнув момента сознательного определения основ своей жизни, начинает видеть себя в превратном представлении своей истинной сущности.²⁰⁸

Со своей точки зрения на истинное просвещение Киреевский различает два типа образованности, представляемые как современностью, так и всей прошлой историей народов. Один тип образованности характеризуется односторонним умственным развитием, развитием формального

мышления, внешних познаний; другой характеризуется внутренним всесторонним устроением духа, «силою извещающей в нем истины». Образованность, относящаяся к первому формальному типу, является плодом долгой упорной работы, вековых усилий, многих опытов и неудач и вообще всей преемственно развивающейся умственной собственности человеческого рода. Но как ни громадны усилия, затраченные на ее приобретение, эта образованность не имеет общественно важного значения для человека. Характер такой образованности – чисто внешний и потому она не затрагивает очень многих сторон нашего духа. Пользуясь добытыми ею результатами, человек улучшает внешнюю сторону своей жизни и совершенствует свою рассудочную способность, крайне необходимую для того, чтобы образованность «логически техническая» могла и существовать. Но в таком развитии, мало того, что не исчерпаны духовные силы человека, не затронута еще самая главная основная сторона человека, как существа стремящегося воплотить в свою жизнь «тот или иной смысл». Логически-техническая образованность не может, конечно, сообщить жизни существенного смысла, так как образованность эта не более, как средство, которым можно воспользоваться весьма различно. Известны исторические факты, когда народ утрачивают «внутреннюю основу» своего бытия, свою веру, и все-таки внешняя образованность оставалась у него (именно в силу того, что она внешняя) и продолжала развиваться. Подобный факт, равно как и те случаи, когда один народ передавал свою внешнюю образованность другому народу с совершенно иными устоями жизни, наглядно показывают всю незначительность такой логически-технической образованности для развития двигающих сил жизни. В жизни человеческой не достаточно внешнего прогресса, продукты которого ни добры, ни злы, в ней самое главное – известное живое отношение к людям, в ней очень видное место принадлежит на ряду с умственным и моральному. Один и тот же продукт внешнего прогресса может быть употреблен, как «на пользу, так и на вред, на служение правде или на подкрепление лжи», и вопрос о моральном значении того или иного факта, вопрос неперенный

и обязательный выходит за пределы компетенции внешней образованности. Отсюда открывается необыкновенная важности образованности иного характера, по своему значению и по своим основам весьма отличной от образованности «логически-технической». Этот другой тип образованности основывается не на логической работе мысли, а на признании некоторого начала, которому покоряется весь человек и значение этой образованности в том, она направлена на внутреннее устройство человеческого духа. Поэтому для указанного типа образованности не может быть «изменяющегося развития». Помимо непосредственного «признания» известного начала для нее возможно еще «сохранение и распространение» этого начала «в подчиненных сферах духа». Сообщаясь «непосредственно» носителям ее, эта образованность имеет необыкновенно могучее влияние на жизнь народов. Из ее источника истекают те коренные убеждения человека и целых народов, которые играют такую важную роль в истории. Не только внутренний уклад жизни, известный характер народных симпатий и т. п. имеют своим основанием начало этой образованности, но и проявления «внешнего» бытия и самое направление мышления логического имеют свою главную и начальную причину в источнике этой образованности. Образованность внешняя, заключающаяся в известной сумме технических приобретений и формально-логического звания, оказывается неизбежно-подчиненной «высшей» образованности, которая и дает первой «существенный смысл». Разумеется было бы странно отрицать и за образованностью внешнею всякое значение для развития жизни народа. Логически-техническая образованность, являясь плодом долгой напряженной работы людей, сообщает полноту и содержание просвещению и, при условии подчинения ее основному «началу» жизни, может служить необходимым элементом прогресса. Но сама по себе она не заключает никакой понудительной силы к тому или другому «направлению» и по этой своей «бесхарактерности» не может быть основой жизни. Беспреданно развиваясь на основе одного логического разума, эта образованность хорошо уживается с любым характером

народа, но стать на место не может. Правда, бывают моменты разложения основ народной жизни, когда внешняя образованность является единственной опорой неутвержденной мысли: тогда, при умирании основного начала в народном уме, народ теряет свою силу, заключающуюся в цельности бытия, и логический разум, оторванный от других сторон человеческой души, пытается своими средствами вернуть утраченное. Не испытавший еще меры своего могущества логический разум сначала обещает человеку создать живое воззрение на мир и жизнь, равнозначный с прежним, утраченным воззрением. Но в действительности невозможно искусственно составить то «живое разумение духа», которое есть главный источник все сторон жизни, и разум (логический), развившись до последних границ своего объема, начинает сознавать неполноту своего ведения и уже требует «иного высшего начала», «недостижимого его отвлеченному механизму». Вот это сознание недостаточности рациональных основ жизни со стороны самого разума, в связи с нравственною безличностью создаваемой логическим разумом образованности, ясно обличает черты, как истинного так и неистинного просвещения. Просвещение истинное отвечает своим характером всей полноте человеческих сил, оно дает «живое разумение духа», «живое воззрение на мир», между тем как просвещение ложное, будучи направлено исключительно на совершенствование рассудочной стороны человеческого ума, создает лишь искусственное убеждение, лишенное полно живого смысла.²⁰⁹

Таким образом, Киреевский относится к вопросу о просвещении в том или ином народе с некоторой определенной точки зрения, которою за истинное может приниматься только один известный вид просвещения. Признав силу «надсознательных убеждений» и даже придавая им особую важность в жизни народов, мыслитель вовсе не проводит тем самым фаталистической точки зрения на историю, а напротив – он оставляет в неприкосновенности человеческую свободу, которая может развиваться, как в ложном, так и истинном направлении. Истинное просвещение по идее одно, но человек и целый народ, являясь свободными творцами своего духовного

облика, могут произвольно направить деятельность своих духовных сил и от неравномерного развития их получается в результате ложное просвещение. Само собою понятно, что, как продукт свободного самоопределения человека и при общей всем людям возможности нормального развития, ложное просвещение может вменяться в вину той нации, в которой оно существует. Народ в этом случае, уклоняясь по ложному пути, отступает от нормы, не выполняет какого-то идеала, который почитается мыслителем в качестве истинного и общечеловеческого. Основные черты этого идеала намечены уже в общих критических замечаниях Киреевского по вопросу о просвещении и сводятся к устойчивому равновесию и гармоническому развитию психических сил человека, но полнее этот идеал имеет раскрыться в конкретных указаниях мыслителя на фактически существующие виды просвещения. К характеристике одного из них, просвещения западного, в понимании Киреевского нам и предстоит обратиться.

Глава VIII

Когда то Петр II-й, пируя с русскими, одетыми в немецкие мундиры, горячо приветствовал культурный союз России с Европой. Преобразователь русского государства был тогда упоен успехами западного просвещения, струя которого начинала вливаться и в русскую землю. Петр широким взглядом окидывал беспредельное поприще наук, а впереди, в недалеком будущем, ему виделся просвещенный лик России. Науки, сосредоточенные некогда в Греции, давно покинули свое древнее седалище, перейдя в Италию и распространившись по всем странам Европы. Невежество наших предков помешало тогда проникнуть просвещению на Русь, но обстоятельства изменились и теперь Россия становится наследницей общечеловеческого знания. Ведь движение наук в среде человечества подобно обращению крови в организме, и должен быть момент, когда науки покинут свое местопребывание в Англии, Франции и Германии и утвердятся на несколько столетий у нас. Так, увлеченный западным просвещением, рассуждали Петр, которому в западе виделось единственное спасение России. И после Петра, спустя уже целое столетие такой же полный светлых надежд взгляд на западную науку неизменно был присущ всем образованным русским. Путь, на который была поставлена Россия преобразовательною деятельностью Петра, казался единственно возможным и желательным и симпатии к западу, после Петра, получали свое дальнейшее естественное развитие, так что «тому тридцать лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от западной Европы.²¹⁰ Но вот, уже в недавнее время, стали заметны для некоторых недочеты западноевропейского просвещения и последнее стало терять кредит не только в глазах русских, но даже и в глазах самих европейцев. Факт этот обнаружился ко второй половине девятнадцатого века и обнаружение его в результате сложного и долгого развития европейской мысли, конечно, должно

породить много вопросов о действительной ценности западной образованности.

Нельзя сказать, что западная наука утратила свою жизненность и породила чувство недовольства вследствие своей практической неприложимости к жизни и, тем более, представляется невозможным объяснять ее недочеты какими-либо чисто внешними обстоятельствами. Наука на западе в позднейшее время по-видимому особенно процветала, делая успехи, каких не имела в прошлом а внешние условия складывались самым благоприятным образом для ее развития. При таких обстоятельствах должен бы был, кажется, иметь место необыкновенный успех западноевропейской науки, и однако результат ее многовекового развития получился совершенно иной. Наука, беспрестанно прогрессирующая, обогащающая жизнь различными открытиями и удобствами, «для внутреннего сознания человека» представилась в отрицательном значении своего общего вывода. Вполне удовлетворяя внешней стороне жизни, потребностям минуты и внешнего благосостояния, западная образованность поселила «чувство недовольства и безотрадной пустоты» в сердцах людей известного духовного склада и симпатий. Все, кто хотел просвещения, удовлетворяющего не потребности «наружного усовершенствования жизни», но еще и внутреннему сознанию человека, кто хотел найти в просвещении полноту психологических мотивов, почувствовали себя обманутыми, когда стало скоро выясняться «итог» умственного развития Европы. Для умов хотя сколько-нибудь наблюдательных стало скоро ясным, где скрывалась причина недовольства западной образованностью? Причина эта оказалась в односторонности умственных стремлений, какие лежали в основе западноевропейского прогресса. Жизнь, – и в частности наука, входящая в нее, – только тогда может быть вполне удовлетворяющей внутреннему чувству людей, когда она проникнута одним «общим сильным убеждением», которое, концентрируя в себе отдельные стремления их, венчает целое жизни «высокой надеждой», согревает ее «глубоким сочувствием».²¹¹ Западному просвещению не доставало и не

достаёт, как оказывается, именно такого существенно важного для жизни убеждения. Всматриваясь внимательно в картину умственной жизни Европы, мы поражаемся крайним разноречием систем и мнений, не связанных между собою какой-либо объединяющей идеей. Это разноречие как нельзя более ясно говорит нам об отсутствии на западе основного общего убеждения. Характеризуемое прежде всего верой это убеждение было когда-то присуще западу, но в силу различных исторических причин оно должно было рано или поздно там утратиться.²¹² Состояние раздробленности общественного самосознания, характерное для современной европейской жизни, порождающее как естественный свой результат, ту же раздвоенность в сознании личном, – явление сравнительно новое в жизни запада. Соседний с девятнадцатым веком век восемнадцатый, хотя и был по преимуществу неверующим, тем не менее имел «свои горячие убеждения». Действительное значение этих убеждений, конечно, было весьма сомнительно, но важно в данном случае то, что на них, каковы бы они ни были, успокаивалась мысль, ими «обманывалось чувство высшей потребности человеческого духа». Скоро обнаружилась недостаточность такой веры: человек не мог вынести жизни «без сердечных целей» и отчаянье, о котором свидетельствует Байрон, стало на время господствующим в Европе. Дальнейший путь для Европы наметился в двух направлениях. Человеческая мысль, не поддержанная высшими целями духа, упала на служение чувственным интересам и корыстным видам и – это было одним направлением жизни на западе.²¹³ С другой стороны отсутствие основных убеждений, которые бы полно обнимали собой решительно все потребности духа, пробудило во многих сознание их необходимости. Явилась потребность веры и отсюда – ряд попыток соглашения ее с современным состоянием европейской науки. Но как то так и другое направление, было характерным для запада, если иметь в виду основной нерв, которым жило все европейское просвещение (равно как характерным представляется в этом отношении чувство недовольства и обманутой надежды, посетившее в девятнадцатом веке Европу).

Отвлеченно-логическое направление западного мышления, обусловившее собою характерный для Европы восемнадцатый век и последующие явления ее умственной и культурной жизни, составляло отличительную черту западноевропейского просвещения на всем протяжении его истории. В позднейшее время, когда уже ясно может быть определен итог этой истории, рассудочное направление запада наглядно сказалось в том, что «холодный анализ разрушил основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития».²¹⁴ Одно из направлений, образовавшихся на западе вследствие недовольства предшествующим умственным развитием, своею целью поставило – вернуть западному просвещению его основные движущие силы. Западу представилась задача: создать, или вернее воссоздать, утраченную веру, которую имел и восемнадцатый век и другое, более раннее время. Вера понималась тут не в смысле живого, охватывающего все стороны души человеческой, убеждения, а лишь – как вера в логическую работу ума, тут разумелась именно та вера, которую обманывалось раньше на западе «чувство высшей потребности человеческого духа». Попытку воссоздать такую веру взял на себя все тот же логический разум и на этом пути искусственной выработки жизненных убеждений последует, так сказать, демонстративное разрушение самых основ западного мышления. Логический разум испытал все заключающиеся в нем возможности к созданию прочных основ жизни и, когда он через ряд попыток пришел к сознанию «своей ограниченной односторонности», в Европе повеяло новым духом. Путь самосознания Европы заключался в том, что, сознав ложность своих исторических начал, она почувствовала тоску по иной жизни. Но западноевропейская мысль, обратившись в известный период своего бытия к «началу своего исхода», как это было сказано и относительно мысли каждого отдельного народа, что могла найти в этом начале?! В позднейшей стадии самопознания Европы и обнаружилась ложность основных стремлений западного просвещения, которые не могли при своем последовательном развитии привести к чему-либо иному (даже

при жажде этого иного), кроме раздробленности «общественного самосознания». В самом деле, с чего началось развитие западноевропейского мышления и не есть ли вся его последующая судьба лишь упорное преследование одной изначала поставленной цели?! Всмотримся в картину развития западной образованности и беглый исторический анализ убедит нас в справедливости сказанного.

Западноевропейская жизнь, а с нею, конечно, и западная наука, развились своеобразно на основе трех элементов, положенных с самого начала истории европейской в качестве ее фундамента. Эти элементы: форма христианства, в которой воспринял запад учение Христа, особый вид, в котором перешла к нему образованность древне-классического мира и, наконец, особый характер западной государственности. Зачатки современного распада европейской жизни мы можем усматривать уже в то раннее время, когда западная церковь стала, вместе с обнаружением некоторых особенных черт в жизни составлявших ее племен, стремиться к разъединению с другими церквями. Конечно, и всегда каждый патриархат, каждое племя в христианском мире не переставали сохранять свои индивидуальные особенности, но с другой стороны они не обнаруживали склонности к партикуляризму и всегда пребывали «в общем единстве Церкви». Известный народ, развивший в себе в силу местных, временных и других «случайностей» какую-нибудь одну сторону умственной деятельности, естественно должен был и в религиозной жизни удержать тот же свой особенный характер, свою «природную физиономию». Особенно наглядно сказалось это обстоятельство на творениях христианских писателей. Так, писатели сирийские обращали главное свое внимание на созерцательную жизнь человека, отрешенного от мира, тогда как римские богословы заняты были – «стороной практической деятельности и логической связи понятий».²¹⁵ Писателей Византии преимущественно интересовало отношение христианства к разным наукам, которые сначала враждовали с христианством, а потом покорились ему. Богословы александрийские, поставленные в необходимость борьбы с

язычеством и иудейством, обратились к разработке умозрительной стороны христианского учения. Такое различие в направлении христианского мышления вовсе не вело к какому-либо разрыву в Церкви, напротив, во всех указанных случаях были различны только пути умственного развития, которые вели все же к одной цели. В связи с господствующим направлением у того или иного народа возникали иногда отклонения от истинного пути церковной жизни, следствием чего были появлявшиеся в разное время ереси; но так как все частные церкви «единомыслием церкви Вселенской» соединялись в одно святое согласие, то еретические заблуждения скоро получали осуждение. Бывали моменты, когда опасность отклонения от истины угрожала целому патриархату, но и в подобных случаях Господь спасал свои церкви единодушием всего православного мира. Особенность каждой частной церкви, основанная на особом направлении жизни составлявших ее племен, только в том случае могла увлечь церковь к отделению от вселенского единства, когда частная церковь отказалась бы от общения с другими церквами, но, оставаясь верною общецерковному преданию, известная церковь особым характером духовной деятельности своих членов могла только увеличивать богатство и полноту жизни Церкви Вселенской. В частности и церковь римская имела свою духовную особенность, сохранять которую могла и не нарушая церковного единства с остальным христианским миром. Но Рим захотел обратить частную особенность своих членов в «исключительную форму, через которую одно христианское учение могло проникать в умы народов», ему подчиненных.²¹⁶ Какова была главная причина обособления западной церкви от общения с Церковью Вселенской можно гадать различно – одним из мотивов к окончательному отпадению мог быть «римский дух преобладания», равно могли быть для указанного обстоятельства и другие частные причины, – но приняв во внимание основной «предлог отпадения», прибавление нового догмата, прибавление, мотивированное логическими соображениями, мы не ошибемся, если главную роль в этом и. деле отнесем на долю классического элемента, всегда жившего

в западной истории и сильно влиявшего на характер западноевропейского мышления.²¹⁷

Образованность древнего, дохристианского, мира до половины 15 века была известна западу почти исключительно в том виде, какой приняла она в жизни языческого Рима. Греческая и азиатская образованность не проникали в западную Европу до самого почти покорения Константинополя турками и это обстоятельство очень важно, как вообще для понимания характера западной жизни, так в частности и для понимания факта отпадения западной церкви от вселенского единства. Дело в том, что Рим и его образованность далеко не выражали собою полноты языческого просвещения и, что особенно для нас важно, им не доставало некоторых весьма важных черт образованности греческой. Риму принадлежало только материальное господство над миром, тогда как в греческой образованности выразилось господство умственное. Из этого основного различия двух типов языческой образованности вполне ясно, что принять достояние человеческого ума в том виде, какой оно получило в образованности римской, значило осудить себя на односторонность во всем своем последующем развитии. С западом так и случилось. Усвоив одностороннее языческое просвещение, он не мог отрешиться от своей односторонности до самого последнего времени, когда часть европейских умов почувствовала вековую ошибку истории. Правда, в пятнадцатом веке греческие изгнанники появились на западе со своими «драгоценными рукописями» и просвещение западной Европы, казалось, должно бы получить тогда недостающее ему. Но, как показали факты, – было уже поздно. Западная образованность немного оживилась с притоком нового материала, но смысл и дух ее остались те же, то и раньше, потому что работой предшествующих веков был уже прочно заложен своеобразный склад ума и жизни запада. Проникая в самое основное строение общественных отношений, в законы, в язык, в нравы, обычаи, в развитие наук и искусств, древний Рим должен был сообщить всей жизни запада тот особенный характер, которым он сам отличался от других народов. Вполне понятно, что все посторонние влияния стушевывались пред

этим, проникающим самый «внутренний состав» западной жизни, основным влиянием, и поздно явившийся в западную науку элемент греческого просвещения не привился на западе живою силою, но сам подчинился господствующему направлению, обусловленному главною особенностью умственного характера Рима.²¹⁸ В чем же заключалась эта особенность и как она могла вязаться и действительно вязалась с другими элементами, положенными в основание европейской жизни? Если коротко обозначить господствующую особенность римского образования, то мы не ошибемся, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в преобладании наружной рассудочности над внутренней сущностью. Такой характер всей римской образованности обличает как общественный и семейный быт Рима, так и римская поэзия и религия. В римских законах обращает на себя внимание необыкновенная внешняя стройность, доведенная до изумительного логического совершенства при изумительном отсутствии внутренней справедливости.²¹⁹ Соответственно форме и духу закона в нравах римских мы замечаем тот же характер формальности. В Риме очень высоко ценилась внешность поведения и очень мало обращалось внимания на внутренний смысл этого поведения, основанного исключительно на логическом расчете. Каждый член римского общества единственным руководством своих действий имел личное логическое убеждение и потому-то римлянин не знал другой связи между людьми, кроме связи общего интереса, другого единства, кроме единства партии. Патриотизм, самый бескорыстный вид любви человеческой, был запечатлен в Риме тем же сухим, логическим расчетом и партийными мотивами. Римлянин к своим соотечественникам относился по той же внешней мерке, по какой его Рим понимал себя относительно других городов, его окружавших. «Ровно готовый на союз и на войну, он решался на то или другое по указанию расчета, постоянно слушая внушения той страсти, которая обыкновенно господствует внутри ума сухо-логического и корыстно-деятельного, страсти преобладания над другими. Эта страсть расчета господствовала в душе римлянин, будучи тесно связана

с односторонним, логическим направлением его ума. Формализм проникал собою решительно все изгибы умственной жизни Рима. В поэзии римский гений сосредоточился главным образом на выработке художественной формы, которая заполнялась при отсутствии в жизни существенного содержания, заимствованным материалом. Даже римский язык, потерявший в искусственной правильности своей свободу и непосредственность, отражал в себе общее одностороннее направление нации. Наконец, сама римская религия вместо «внутренней, живой полноты смысла» представляла собой лишь одно наружное сцепление мыслей. Тут господствовал внешний обряд, за которым забывалась сокровенная жизнь духа, – были собраны разносторонние, даже противоречащие друг другу божества, однако «логически соглашенные в одно символическое поклонение» и во всей этой религии «под покровом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры». Словом, во всех видах деятельности римлянина мы видим то характерное, что – «наружная стройность логических понятий была для него существеннее самой сущности и что внутреннее равновесие его бытия... сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий»; в связи с этим объясняются его моральные убеждения и характер его практической деятельности, водимой целями расчета, служением низшим чувствам, каковы гордость, тщеславие и проч.²²⁰

С этим внутренним состоянием древнеримского мира вполне совпадают, по своему значению в развитии западного просвещения, как односторонняя форма христианства, усвоенная западом, так и указанный выше третий изначальный элемент западного просвещения – европейская государственность. Последняя на западе почти ни в одном народе не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, когда религиозные и общественные понятия, господствующие в известное время, воплощаются и крепнут в тех или иных бытовых формах вполне естественно без потрясений. Общественный быт Европы, не представляя единомыслия и цельности в настоящем, и в своей

первоначальной истории характеризуется борьбой враждебных племенных сил, в которой складывались основные понятия западного человека о праве личном, семейном, общественных отношениях и прочее. Угнетение со стороны завоевателей и противодействие покоренных, всякого рода насилие и вражда – обычная картина в истории западноевропейских государств. В этом акте вражды и борьбы, даже в самом начале истории Европы, уже проявились коренные особенности западной жизни: ратование за цели земные, руководство расчетом и соображениями внешнего благополучия. Тут была уже самая рассудочность, которая потом привела Европу к какой-то безвыходности, к гнетущему внутреннему недовольству – при отсутствии всякого общего верования, при утрате твердых основ жизни.²²¹

Учение Христа при самом появлении своем в языческом мире должно было оказаться в противоречии как с «самомнительной рассудочностью», так и с себялюбивыми стремлениями корыстной личности. Для внешней рассудочной мудрости язычника проповедь Христа устремлявшая человеческий дух «к внутренней цельности бытия», «к живому средоточию самопознания», а к раздробленности его сил, показалась юродством и безумием. А с другой стороны и само христианство должно было заявить о своем отрицании языческой жизни с состремлением к односторонней рассудочности, которая явилась теперь при свете истинного учения «во всей бедности своей нечувственной слепоты». Римские богословы естественно, выступили с обличением языческой мудрости, но вследствие условий своего воспитания они не мог совершенно утратить, даже в этой защите христианства от язычества, своей «римской физиономии». На первых же западных христианских писателях уже заметно это влияние специально-римского духа. Тертуллиан, этот может быть самый красноречивый из богословских писателей Рима, поражает своей блестящей логикой, наружной связностью своих положений. Ученик Тертуллиана св. Киприан является не менее первого замечательным особенностью своей логической силы, однако он оказался счастливее своего учителя, избежав его

крайностей. Зато ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался такою любовью к отвлеченным, логическим построениям, как «учитель запада» Блаженный Августин. Пристрастие его к логическому сцеплению истин наглядно проявилось в том, что многие сочинения Августина представляют собой как бы прочно сомкнутую цепь силлогизмов. Отсюда – заметная у этого писателя односторонность, в которую его увлекала несомненно особенность склада его мысли и которую в последние годы своей жизни он должен был сам же опровергать.²²²

Глава IX

Таким образом, еще до разделения церквей, до формального обособления церкви западной, были уже заметны некоторые крайности западной мысли, которые могли еще более усилиться при наличии для этого благоприятных условий. Пока церковное единение не нарушалось и римская церковь была живою частью церкви Вселенской, общее познание всего православного мира удерживало каждую особенность частной церкви в равновесии с целым, но когда Рим отпал от Вселенского единства, особенности его могли получить свое полное, беспрепятственное развитие. С этого времени рассудочность, рационализм берет решительный перевес в учении римских богословов, потому что и самое отпадение Рима произошло вследствие стремления заключить всеобъемлющее учение Христа в мертвые схемы силлогизмов.²²³

Уже с девятого века римская рассудочность вполне овладела учением западных богословов, лишив его навсегда цельности внутреннего воззрения. Римские богословы обнаружили, прежде всего, непонимание единства церкви без наружного единства епископства. Заботясь более о видимом единстве и о видимом владычестве над умами, чем о внутренней правде, Рим провозгласил главенство папы, а вместе с этим утвердил за своей иерархией монополию разума. Народ, по римскому учению, должен представлять мертвое, косное единство, выражаемое исключительно во-вне. Народ «мог только слушать, не понимая, и слушаться, не рассуждая», он считался за бессознательную массу, на которую опирается здание церкви. При допущении рационализма в обработке религиозно-церковного учения, безмолвие народа являлось единственным средством для того, «чтобы церковь стояла», а не распалась по вине произвола отдельных лиц на множество толков. Вот почему «почти всякое самобытное мышление, возникавшее внутри Римской церкви», всегда оказывалось оппозицией ей и подвергалось жестоким

преследованиям со стороны церковной власти. Церковные понятия, запечатленные авторитетом иерархии, проникали во все сферы разума и жизни и только такие понятия имели права гражданства в обиходе западного мышления: все, несогласное с ними, было не дозволено и считалось ересью. Пристрастие к наружности факта, с опущением и полным непониманием его внутренней сущности, сказалось и в том, что наружным делам человека западные богословы (совершенно уже в духе римской языческой этики) придавали существенное значение, так что даже при наличии «внутренней готовности души и при недостатке... наружных дел они вопонимали для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища». Понятие сверхдолжных дел, вменение их вместо одного лица другому, обличают ту же бездушную рассудочность, которую западные богословы унаследовали от древнего Рима. Та же причина, породившая только что указанные явления, естественно должна была вызвать и учение о непогрешимости папы, поскольку нужно было укрепить внешнее единство церкви и светскую власть папы, поскольку рассудочный сухой ум склонен к мирскому преобладанию и преследованию узкоземных целей. В том историческом факте, что Франкский император мог предложить, а римский архиерей принять светское владычество в своей епархии, что полудуховное владычество папы распространилось и над всеми правителями запада и породило «святую Римскую империю» и средние века, когда светская власть смешивалась так часто с духовною, – должно видеть проявление все того же рассудочного начала западной жизни. При крайне внешнем образе мышления, унаследованном от языческого римского просвещения и быта, нельзя было удовлетвориться другим основанием власти, кроме видимого, мирского и – западная духовная власть ищет опоры «в силе светской», точно так же, как «духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме». Таким образом, «логическое убеждение» прочно легло в самое основание католицизма и в силу того могучего влияния, какое имела церковь на весь ход западной истории, должно было проявиться во всех решительно сторонах западной жизни.²²⁴

Раскрытие в жизни запада рассудочного, а в сущности языческого, начала неизбежно породило в западной истории многие явления, аналогичные жизни древнего Рима. Борьба спорящих за разные преобладания племен, обусловленная, так сказать, внутренней раздробленностью западного человека, естественно должна была произвести в истории постоянную ненависть сословий, «неподвижно друг против друга стоящих со своими враждебными правами». При отсутствии тенденции к согласному устроению общества, при одновременном действии многих частных интересов, направленных в самые противоположные стороны, на западе только и могли иметь место – глубокое недовольство одних, бесконечные жалобы других, ненависть и т. п. В постоянном колебании классовых отношений каждое сословие пользовалось случаем к увеличению своих прав, откуда рождались наружные, формальные условия, которыми все стороны оставались недовольны и которые могли получить прочность только силою внешнего факта. Сословие, происшедшее из племени завоеванного, покоренного, обычно имело очень мало прав и находилось на положении угнетаемого, с другой стороны – в понятиях завоевателей было очень мало правомерности. Личность, оказавшаяся в положении преобладающей, положении, обусловленном чисто случайными внешними обстоятельствами, почитала себя благородною, стремилась сделаться сама верховным законом своих отношений к другим людям. Защищенная со всех сторон железом и гордостью и преисполненная эгоистических вожелений благородная личность не могла и понять, то такое значит – «общая государственность». Понятие отдельной независимости было тем пунктом, от которого развивались различные правила, регулировавшие произвол отдельной личности: на западе существовали «законы чести», но по характеру своему, как установленные людьми, преисполненными своего собственного достоинства, законы эти обличают односторонность общественного быта, смутное сознание общих интересов и господство внешнего формального принуждения. Всякий благородный рыцарь внутри своего замка был как бы отдельное

государство, неограниченное, само себе довлеющее. При крайней определенности индивидуального сознания, между рыцарями не могло быть иных отношений кроме внешних, формальных, и по той же причине таковы же были их отношения и к другим сословиям. Отсюда – постоянный внешний характер всего западного, европейского права, крайняя условность последнего.²²⁵

Европейская история, начавшись насилием и развиваясь на фоне постоянной борьбы создавших ее народов естественно не обнаруживает нигде процветания общественной жизни. Европейские общества, связанные формальностью отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, а дух личной отдельности. Иногда мы наталкиваемся в западной истории на такие факты, которые говорят, по-видимому, за успехи общественности, но такое впечатление крайне обманчиво и есть простая иллюзия, происходящая от недостаточного наблюдения над жизнью запада. Под общественными формами, которые создают иногда подобную иллюзию, скрывается обычно не общественный интерес в истинном смысле этого слова, а только чисто-эгоистические стремления партии, которые «для своих частных целей и личных систем» забывали о жизни целого государства. В Европе постоянно боролись разные партии: папские, императорские, городские, политические, даже метафизические, и все они боролись не за какие-нибудь общественные цели, а только за свои классовые, сословные и др. Конец такого одностороннего развития, обнаруженный современным состоянием Европы и заключающийся в отсутствии твердых устоев в жизни запада, конечно вполне естественен и понятен, но когда-то западное просвещение обманывало своим наружным блеском, и Европа верила в то, что теперь обнаружилось, как негодное.²²⁶

Основное направление европейского просвещения особенно окрепло в своей односторонности, и сделалось особенно действенным в создании разных сторон западного быта, с того времени, когда восприняло в себя влияние арабской образованности. И без того узкое, односторонне-

рассудочное, европейское просвещение сделалось с того времени еще более рассудочным. Для араба-магометанина, по самому характеру его религиозного учения, не могло быть более высокой цели умственного развития, чем систематическая связь отвлеченных понятий. Требуя от своих исповедников отвлеченного признания некоторых фактов и в частности единства Божия, магометанство не учило ни о какой «внутренней цельности самопознания». В этом исповедании человеческая природа могла спокойно оставаться «в ее непримиренной раздвоенности», так как ей не указывалось тут какой-либо высшей цели бытия, кроме грубо-чувственных наслаждений. Ум магометанина, как и ум римского язычника, мог стремиться только к отысканию логического единства, обнимающего и объясняющего «связь между законами мира надзвездного и законами мира подлунного». Составляя «видимые формулы» для «невидимой деятельности» и вполне удовлетворяясь получаемой схемой, араб-магометанин не мог иметь умственного интереса дальше логики, и понятно, что его образованность выразилась в разных алхимиях, хиромантиях и прочих «отвлеченно-рассудочных и чувственно-духовных науках». На западную Европу арабское просвещение произвело тем сильнейшее действие, что это просвещение проникло туда, когда Европа находилась почти в состоянии полного невежества. Арабы познакомили Европу с Аристотелем, которому суждено было сыграть такую крупную роль в судьбах западного просвещения.²²⁷

Характерная для всей истории европейской науки, а для средневекового ее периода в особенности, схоластика, родившаяся из духовных свойств западных народов, одним из источников своих имела несомненно Аристотеля. Судьба запада складывалась удивительно последовательно с коренными началами его истории. Уже в самых началах западноевропейской образованности было заложено сочувствие к мышлению Аристотеля и принятие этого мыслителя с арабскими комментариями и в арабских переводах как нельзя более согласовалось с основной тенденцией европейского просвещения. Рассудочная односторонность расцвела теперь в

пышное дерево средневековой философии и последовательное развитие Европы было обеспечено. Влияние Аристотеля было в этом случае несомненно вредное. Система этого мыслителя была крайне рассудочна и потому безжизненна. Основываясь на логическом сцеплении понятий, Аристотель базу внутренних убеждений человека перенес «в отвлеченное сознание рассуждающего разума». В глазах Аристотеля реальная действительности была полным «воплощением высшей разумности». Мир, по его мнению, «никогда не был лучше и не будет», оставаясь «вечно цел и неизменен в общем объеме». Эту полноту и «удовлетворенность» мира Аристотель представлял «в холодном порядке отвлеченного единства», почитая самое мышление высшим благом жизни. При известном довольстве, физическом и умственном, человек начинает размышлять и тогда-то он постигает разумное единство жизни сквозь разнообразие частных явлений. Крайний вывод из этой разумности для человека – «стремление к лучшему в кругу обыкновенного, к благоразумному в ежедневном смысле этого слова, к возможному, как оно определяется внешнею действительностью».

В свое время философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека. «Подкопав убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила все побуждения», которые могли поднять человека над его личными интересами. Усвоив такую обыденную и «равнодушную» в своей сухой отвлеченности систему, человек, естественно, утрачивал нравственную энергию, делался послушным орудием окружающих обстоятельств, повинаясь исключительно «выгоде и страху». Вполне понятно, чего можно было ждать от такой философии, когда она сделалась одним из стимулов западноевропейской жизни. Схоластики не приняли Аристотеля за источник положительных истин, а только воспользовались им, как фундаментом к утверждению принятого в церкви по преданию, и все же несомненно, что Аристотель влиял на западное богословское мышление сильно, что он явился «душою» схоластики. Западная церковь, оторвавшись от Вселенского единства, должна была искать

опоры в какой-либо богословской системе; понятно также, что эта система, соответственно основному характеру западного мышления, должна была быть рассудочным построением. Аристотель в данном случае вполне отвечал потребности западного мышления. Пользуясь логикой Аристотеля, западные богословы с новым логическим ножом в руках делали свои бесконечные попытки дойти до вероучительных истин путем силлогизмов.²²⁸ Схоластика поставила себе задачу связать богословские понятия в разумную систему, подвести под них рассудочно-метафизическое основание. Все западные богословы старались выводить догматы веры «из своих логических умозаключений» и, начиная от шотландца Эригены до XIV века, трудно указать на западе богослова, который бы не пытался свое убеждение в религиозных истинах «поставить на острие какого-нибудь искусно выточенного силлогизма». Страсть к силлогизму была нервом схоластики и эта средневековая философия была полна «отвлеченных тонкостей, логически сплетенных из голо-рассудочных понятий». Главная истина была в схолистике дана, оставалось только согласить с данными понятиями всю совокупность мышления, устранив из разума все, что могло им противоречить. Так как учение веры в западной церкви уклонилось от своей первобытной чистоты, то необходимо было создать хотя бы призрак «цельности и внутреннего единства ее». И каковой цели и служило логическое мышление.²²⁹ Но вполне понятно, что одностороннею деятельностью духа нельзя было восстановить цельности веры и раздвоение меж разумом и верою продолжало крепнуть. Схоластическая философия, стремившаяся всякий догмат вывести путем логики, только окончательно лишила запад «живого, цельного понимания внутренней духовной жизни» и породила «слепоту к тем живым убеждениям, которые лежали выше сферы рассудка и логики». Как уже было сказано выше, даже живая греческая образованность, проникнув на запад со времени падения Константинополя, не могла уже вернуть к жизни мертвую мысль запада. Сильная языческой односторонностью, эта мысль продолжала развиваться по свойственному ей пути

отвлеченных категорий и все последующие за схоластикой явления в истории умственной жизни Европы, каковы – протестантство и новейшая философия, были лишь прямым развитием основных движущих начал западного мышления.²³⁰

Глава X

Несомненно, что новое раздробление церкви, совершившееся уже в недрах католичества в шестнадцатом веке, было ничем иным, как только вполне естественным продолжением и развитием тех самых основ жизни, которые уже в начале истории западной лежали в качестве фундамента ее последующего развития. «Западная церковь еще в девятом веке положила внутри себя неминуемое семя реформации», поставившей потом католическую церковь пред судом того самого логического разума, который был в свое время возвышен этою церковью «над общим сознанием церкви Вселенской». Конечно, в борьбе с протестантизмом церковь римская отвергает рационализм и опирается на предание, но это делается «только в противоречии» протестантству, в отношении же «к церкви Вселенской Рим в делах веры дает преимущество отвлеченному силлогизму пред святым преданием, хранящим общее сознание всего христианского мира в живой и нераздельной цельности». Протестантство было лишь дальнейшим развитием католичества, в котором за источник истины признавался разум иерархии. Деятели реформации расширили только права переступить границы Божественного откровения и – на всякий частный разум, разум каждого отдельного члена церковного общества. Вся разница с католичеством заключалась тут в том, что место одного внешнего произвольного авторитета основанием веры сделалось личное убеждение каждого члена церковного общества. Логика протестантства была, таким образом, вполне естественная и ясная, и «мыслящий человек еще из-за папы Николая I-го мог уже видеть Лютера, как – по словам римских католиков – в XVI в уже из-за Лютера можно было видеть Штрауса.²³¹

В пределах римско-католической доктрины человеческому уму оставалось: или ввериться авторитету церковных учителей, или, изощряясь в схоластических тонкостях, впасть в полное безверие, и потому реформация была неизбежна, с одной

стороны, для освобождения мысли, особенно научной, и с другой для удовлетворения потребностей каждой верующей души. Раздвоение умственных сил человека, развившееся в католичестве, было ясно для деятелей реформации, но влияние «нравственной исторической случайности» было таково, что часть недовольных схоластической западной церковью не только не вернулась к истине, но еще далее пошла по пути заблуждений. Под впечатлением разных злоупотреблений римской церкви сам Лютер начинал было понимать, где настоящий путь церковных преобразований: «Я изучаю теперь – писал Лютер – папские декреталии и нахожу в них столько противоречий и лжи, что не в силах поверить, чтобы сам Дух Святой внушал их, и чтобы на них должна была основываться наша вера. После, этого займусь изучением Вселенских соборов и посмотрю, не на них ли вместе со Священным Писанием должно утверждаться учение церкви?» Но Лютер понял под Вселенскими соборами и те, которые признавались за Вселенские только римскою церковью и, найдя в их определениях разные противоречия, провозгласил единственным источником веры букву писания, которое может толковаться по личному разумению каждого христианина. Так восторжествовал в протестантстве дух разделения и раздробления, всегда проникавший собою организм западной истории.²³²

Но если на пороге реформации западу представлялась возможность иного выхода из положения, в какое поставила его схоластическая односторонность, то после реформации традиционный путь запада сделался как бы еще необходимее и прямее. Существовавшая прежде внутренняя раздвоенность в глубине личного сознания каждого члена западного церковного общества (хотя и при внешнем видимом единстве церкви) в протестантстве должна была еще более усилиться. «Строить здание веры на личных убеждениях народа то же, что строить башню по мыслям каждого работника». Все общее между исповедниками протестантского учения сводилось лишь – к некоторым особым взглядам их первых учителей, букве писания и естественному разуму, «на котором учение веры должно было

сооружаться». Но, в частности, например, Священное Писание, «не проникнутое единомысленным разумением», может принимать особый смысл для каждого индивидуального понимания, и для того, чтобы сообщить ему характер общеобязательности, нужно само писание подчинить в отношении понимания его какой-либо общей для всех мерке. Протестантизм ни думал найти это объединяющее начало в логической части человеческого ума, которая не зависит ни от каких нравственных достоинств или недостатков личности. Но как показала история философии в новейшее время, и логический разум при всей его бесстрастности не так постоянен и неподвижен, чтобы играть роль какого-то незыблемого критерия. Разум этот развивается, перерастает ранее признанное им за истину и создает новые истины. Едва ли также в настоящее время найдется много пасторов, которые бы во всем были согласны с Аугсбургским исповеданием, хотя при вступлении в должность обещаются признавать его за основание своего вероучения. Естественный разум перерос веру, и в новейшее время понятия философские все более и более заменяют собою религиозные. Отсутствие единства, как в мысли, так тем более в жизни, сделалось отличительной чертой протестантского общества, выявляя с особенной наглядностью основной зародыш односторонней образованности новейшей Европы.²³³ Почти вся новейшая философия, завершительное звено которой обнаружило недочеты векового направления запада, выросла из протестантского корня, на основе логического разума, различные общественные теории позднейшего времени также имеют своим началом ту же умственную односторонность, которая породила отпадение западной церкви от Вселенской, казуистику схоластического богословия, рационализм протестантизма и многия несимпатичные стороны практической жизни запада, о которых речь впереди.

Рациональная философия развилась почти исключительно в странах протестантских, но даже и в тех случаях, когда философская мысль зарождалась в среде католической, она неизбежно носила характер рационализма. Знаменитый Декарт

находился в приятном заблуждении, что ему удалось сбросить с себя иго схоластика, но его философия оказалась очень пригодной для германского рационализма. Не смотря на гениальное разуме формальных законов разума, Декарт был слеп «к живым истинам» и свое непосредственное сознание о собственном бытии считал еще не убедительным, пока и вывел его «из отвлеченного силлогистического умозаключения». Факт этот очень важен, потому что он говорит не о личной только особенности философа, но еще об общем направлении умов, которое заставило с восторгом принять вывод Декарта в качестве основы новейшего мышления. Немецкие мыслители воспользовались рациональной стороной системы Декарта, которого рационализм приводил к признанию людей и животных за какие-то машины, и он сделался родоначальником германской философии. Франция не имела успеха в отыскании новых путей для философии ни с Декартом, ни с Мальбраншем, так как новое, в смысле направления, что было в системах этих философов, не вязалось «с особенным характером народного мышления». Весьма вероятно, что во Франции могла бы возникнуть своя философия, если бы французская образованность освободилась от умственного угнетения Рима раньше, чем потеряла веру. Признаки этой возможности «заключались в том, что было общего между направлением Пор-Рояля и мнениями Фенелона». Не сходя с официальными понятиями Рима, они стремились «к развитию внутренней жизни в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий». Пор-Рояль и Фенелон усвоили такое направление из писаний древних отцов церкви, из тех именно их мыслей, которых не мог понять и вместить рационалистический Рим. Паскаль, проникнутый глубоким скептицизмом в отношении к разуму и глубокою уверенностью в религии, мог дать плодотворный зародыш для такой философии, которая указывала бы новые основания для разумения нравственного порядка мира, утверждала бы совершенно особый способ мышления, отличный от римско-схоластического и рационально-философского. Паскаль и Пор-Рояль, все янсенисты, понимали

хорошо, что «недовольно думать, надобно верить»²³⁴ и если бы такие мысли объединились с теми, которые воодушевляли Фенелона, собиравшего в защиту Гюйон мысли св. отцов о внутренней жизни, то из такого совмещения должна была возникнуть новая самобытная философия, сильная в то время спасти Францию «от безверья и его последствий». Правда, эта философия, как возникшая вне церкви, не могла бы быть вполне истинной, но она во всяком случае – ближе бы стояла к истине, чем всякие рационалистические умозрения. Однако слабой попытке французского мышления не суждено было осуществиться: иезуиты разрушили ненавистный им Пор-Рояль, разогнали уединенных мыслителей, этих подвижников «с мыслию, направленною к Богу, с очами, устремленными единственно к Нему» и нарождавшееся «живительное направление» мысли погибло. Фенелона также постигла неудача: его принудили авторитетом папы отречься от своих заветных убеждений. Самобытная философия Франции замерла в самом начале и французская образованность направилась по руслу европейского рационализма, обнаружив в этом направлении несколько не менее ревности, чем Германия и Англия. В сравнении в частности с Англией Франция оказалась даже более успешной в деле уничтожения веры путем подчинения всех отправлений жизни духа одному сухому рассудку. В Англии, например, система Локка еще уживалась кое-как рядом с верой, но когда идеи английских мыслителей упали на французскую почву (чем собственно и началось развитие французской философии и последняя, говоря точнее, есть в сущности английская), они получили разрушительную силу. Английский эмпиризм, прошедший чрез Кондильяка к Гельвецию и явившийся тут чистейшим материализмом, послужил во Франции к радикальному уничтожению последних остатков уцелевшей веры.

Ничем не сдерживаемая в своем одностороннем развитии европейская мысль быстро шла по свойственному ей пути, разделившись в самом начале на два течения в народах романского происхождения, которые «по своей исторической натуре стремились сливать внутреннее самосознание с

внешнюю жизнью», возникла опытная или чувственная философия, восходившая от внешней природы к законам бытия и жизни; постоянно носившие в себе «чувство разделения жизни внешней от внутренней» германцы создали такую философию, которая стремилась из самых законов разума вывести законы бытия. И в том и в другом случае рационализм играл главную роль, что ясно можно видеть, на системах всех выдающихся мыслителей запада, представляющих собою так сказать линию развития западноевропейской философии.²³⁵

Преемником и учеником Декарта в смысле «господства философского развития» был знаменитый Спиноза. Философ этот не только не уступал по силе формального мышления своим предшественникам, но и превосходил их избытком логической рассудочности. Он так искусно и так прочно сковал «разумные выводы о первой причине, высшем порядке и устройстве всего мироздания», что не мог за этим лесом силлогизмов «во всем создании разглядеть живого Создателя, в человеке заметить его внутренней свободы». То же умственное сцепление отвлеченных понятий скрыло от гениального Лейбница очевидную связь причины и действия и заставило его предположить предустановленную гармонию, которая отчасти восполняет «поэзией своей основной мысли» одностороннее направление его мышления – ведь когда в мировоззрении к достоинству логической присоединяется еще эстетическое, или нравственное, разум в большей степени возвращается к своей первобытной полноте и потому больше приближается к истине. Но Лейбниц был коротким проблеском живой мысли в общей односторонности западного направления философии. Последующие представители западной философии оставались верны основной философской традиции запада. Подготовленный Бэконом и Локком и однородный с ними Юм в своем философствовании исключительно опирался на «беспристрастный разум», который дал ему возможность доказать, что в мире не существует никакой истины и что одинаково сомнительны и правда и ложь. Кант, подготовленный в свою очередь Юмом, а вместе с тем и школою немецкою, вывел из законов чистого разума положение, что для этого

разума никаких доказательств о высших истинах не существует. Очень возможно, что от такой философии оставалось совсем немного до полной правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее. У продолжателя дела Канта, у Фихте, развивалась лишь одна рассудочная сторона кантовой системы. Фихте, при помощи все тех же силлогизмов, доказывал, что внешний мир, реально не существует и что он не что иное, как своеобразное проявление саморазвивающегося «я». Шеллинг перевернули, логику Фихте, признав за действительно существующее внешний мир, полагал, что душа мира это «человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке». В системе Шеллинга было существенное новшество в самом направлении мышления, так как теперь вместо рассудка, с которым собственно вела дело предшествующая философия, центр тяжести переносился в разум, который получает свое знание не из отвлеченного понятия», но «из самого корня самопознания», где мышление и бытие соединяются в безусловное тождество. Это был удар рационализму, но тут было не далеко до живого цельного разумения духа. Шеллинг хорошо показал несостоятельность рационального мышления, но положительная сторона его системы заставляет желать лучшего.²³⁶ Требуя истины существенной, основанной не на отвлеченном умозрении, а на мысли, проникнутой верою, Шеллинг не обратил внимания на «особенный образ внутренней деятельности, который составляет принадлежность верующего мышления». Хотя разум один, «образы» действия его различны, смотря по той степени, на которую разум восходит, и выводы разума также бывают различны, определяясь силою, какая движет разумом. Шеллинг просмотрел, что движущая и оживляющая разум сила, «происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума исходит она к мысли, в которой он ходит свое успокоение и чрез которую уже сообщается другим разумным личностям». От внимания западных мыслителей всегда ускользала эта внутренняя природа разума и Шеллинг, ум

которого унаследовал привычку мышления отвлеченно-логического, не мог обратить на нее внимания.

Шеллинг сознал односторонность логического мышления под влиянием Гегеля, у которого мы имеем крайнее выражение европейского рационализма. Углубившись более, чем кто-либо до него, в самые законы логического мышления, Гегель довел их до последней полноты и ясности результатов. Он тоже, по-видимому, оперирует с разумом, полагая мыслительный процесс «не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета». Но «круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания», которое возбуждается предстоящим зрению ума предметом мышления, «к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность», обличает подлинную сущность философии Гегеля. «Высказав последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы». Пользуясь схемой диалектического процесса, которая служит разуму к построению философии, можно подвергнуть разложению самый этот процесс, который окажется, обнимает только возможную, а не действительную истину, между тем как знание наше не ограничивается одной отрицательной стороною и требует мышления, «положительно сознающего и стоящего столько же выше логического саморазвития, сколько действительное событие выше простой возможности».²³⁷

Логическое сознание не вполне схватывает предмет. Переводя «дело в слово и жизнь в формулу», оно уничтожает действие предмета на душу. «Живя в разуме, мы живем в плане, вместо того, чтобы жить в доме». Правда, в настоящее время мыслящий человек «волей неволей должен провести свои познания сквозь логическое иго», но он должен помнить, что есть еще высшая ступень знания – знание гипер-логическое, «где свет не свечка, а жизнь». Западная мысль думала удовлетвориться логическим разумом, который, конечно, имеет свои законные права, как одно из орудий познания, но не в состоянии заменить всего света истины. Последняя как бы

слита со всею полнотою жизни и постигаться должна каким то иным путем, отличным от пути исключительного рационализма. Целая область знания «гипер-логического» остается недоступной человеку при рационализме мышления, и человек начинает это чувствовать и понимать, как почувствовал «неудовлетворительность» своей философии современный запад.²³⁸

В то время, как западный рационализм, сделав отчаянную попытку создать универсальную философию, остановился в своем развитии и продолжает лишь бесплодно двигаться «в несущественных формулах», в Европе, то там, то здесь, вспыхивают искры какой-то новой идеи. Об этом говорит брожение, обозначившееся в разных странах Европы, начиная от Франции и кончая Германией, брожение, ясно говорящее о том, что современный запад начинает чувствовать «потребность веры». Новое движение пока еще в зачаточном состоянии, и если судить по материальному численному большинству, господство прежнего рассудочного направления продолжается, но для настоящего понимания современного состояния Европы нужно «смотреть не туда, где больше людей, но туда, где больше внутренней жизненности». Количественное меньшинство может выражать «вопиющие потребности века», так как должно же с кого-нибудь постепенно начаться новое движение. В будущем оно имеет разрастись, принять более широкие размеры, когда «отвратительные результаты» рационализма станут ясными для многих и когда Европа найдет для своего дальнейшего бытия твердые убеждения. Когда это будет – сказать трудно, но как будет – вопрос, кажется, вполне ясный. Став, в виду новой возникшей потребности веры, в противоречие с основами (рациональными) собственного развития, Европа не может возродиться своими силами. Запад осужден на постепенное угасание во всей совокупности своей культурной деятельности, если не примет в себя некоторого нового начала со стороны, которое бы дало силу новой жизни и его науке и его искусству и пр. Искание такого начала заметно на западе. Современное движение в области наук, общественных и философских идей, ясно говорит о стремлении

к объединению всех сторон жизни в каком-либо одном центре. Отдельные науки не удерживаются более в своей обособленности, стремясь примкнуть к общему своему центру – философии, сама философия ищет начала, в признании которого она могла бы слиться с верою, наконец и западные народности обнаруживают тенденцию сомкнуться в одну общеевропейскую образованность.²³⁹ Но где найдет Европа тот центр, около которого получит цельность ее распавшаяся жизнь? Новое настроение в Европе, пробивающееся из хаоса обратившихся в обломки убеждений, должно быть отнесено насчет сохранившихся в жизни запада христианских начал. Искривленные вековым развитием, заваленные рационалистическим сором, они заявляют теперь о тлеющей на западе жизни, и если Европа послушает своего собственного голоса, то ей придется обратиться в ту Церковь, где истина Христова сохранилась чуждою всяких искажений. Такою Церковью является русская Церковь, принявшая христианство в его чистейшем виде. Запад может вполне естественно найти подлежащий ему путь развития, слушая внутренний голос души человеческой, в которой «заложена возможность сознания» истинных путей жизни.²⁴⁰ Просвещение на основе православного сознания есть единственно истинный вид просвещения, способный удовлетворить потребности живого убеждения, той веры, в которой так нуждается теперь запад.

Глава XI

Так, западноевропейская образованность готова выйти на новый путь; на основе своих исторических начал она развилась до противоречия самой себе и вынуждена будет искать подкрепления в началах ей ранее чуждых, живущих в русской образованности. Но и самая русская образованность в своей наличности не чужда совершенно западной закваски. Продолжительное общение с просвещением запада и некоторые другие причины, имевшие место в нашей истории, задержали развитие русской самобытности, так что в настоящее время если и живет в нашей образованности особенное, нам только свойственное начало, то не в виде вполне развившемся, а только как намеки на истинный смысл нашего просвещения. Мы сами только недавно сознали свои особенности по сравнению с западом. Когда западное просвещение, находившее у нас сравнительно немного сторонников, обнаружило свою несостоятельность, только тогда мы обратили внимание на те особенные начала просвещения, которыми когда-то жила Русь. У этих начал, как теперь оказывается, много общего с новыми движениями, возникающими в Европе, и вот это-то обстоятельство служит залогом нашей будущей связи с Европой. Но прежде, чем привлечь к себе запад, мы должны для самих себя выяснить основы своего исторического бытия и работа в этом направлении началась уже под влиянием европейских событий. Особенно важное значение в деле раскрытия нашего самосознания имели действия нашего правительства. В тиши монастырей, в пыли забытых архивов оно открыло много драгоценных памятников русской старины.²⁴¹ Под влиянием этих открытий русские ученые сосредоточили свое внимание на родной истории и к великому своему изумлению увидели, что ранее они были введены в заблуждение относительно русского народа и в частности – его веры, коренных основ его быта. Беспристрастно и глубоко обратив свое внимание внутрь себя и своего отечества, даже прежние поклонники запада радикально изменили свои

взгляды. Однако в виду неясности самобытных русских начал в настоящем России – понять и выразить их не так легко. Продолжительное общение с западом, татарское иго, надолго остановившее развитие нашей самобытности, являются очень заметным налетом на нашей истории, как бы затемняя и стусевывая ее оригинальность. Необходимо, поэтому, для распознания самих себя обратиться к обстоятельствам нашего первоначального развития, когда мы начали было твердою ногою опираться на нашу национальную почву, явно обнаружив первые проблески нашей самобытности. Исторические показания говорят нам следующее.

Первые камни, положенные в основание нашей исторической жизни, являются совершенно отличными от тех элементов, из которых составилось просвещение запада. Конечно, и мы принадлежим к Европе и в этом смысле должны бы, кажется, разделять в известной мере ее судьбу (как отдельные народы Европы в известной мере должны иметь каждый свою оригинальность), однако совершенно справедливо деление европейского мира на две части. «Каждый из народов Европы имеет», несомненно, «свое собственное в характере образованности», «но эти частные, племенные, государственные или исторические особенности не препятствуют народам Европы составлять духовное единство». «Посреди исторических случайностей», отличающих историю одного народа Европы от судьбы другого, народы Европы «всегда развивались в тесном и сочувственном» отношении. Напротив, Россия отделилась от Европы «духом» и жила долгое время «жизнью отдельною от нее». Англичанин, француз, итальянец и др. никогда не переставали быть европейцами, сохраняя свою национальность, а русскому для того, чтобы стать европейцем, нужно было непременно «уничтожить свою народную личность» и факт этот выразительно подчеркивает духовную особенность России. Словом, не подлежит сомнению, что русская жизнь проистекала из каких-то других источников, чем западная.²⁴²

Соответственно тому, как в основе развития западноевропейской жизни Киреевский указал три элемента,

своеобразно направлявшие ее ход, и в основе русской исторической жизни он находит три аналогичных факта.

Христову веру русские восприняли из Византии, с востока, а не из Рима, и уже одним этим они были гарантированы от увлечения в односторонность запада. Восточная Церковь оставалась представительницей Церкви Вселенской и единодушие православного востока, незнакомое с известного момента западу, нашло себе полное Принятие в русской церкви. Усвоенное в чистом виде христианское учение не встретило у нас каких-либо препятствий к распространению своего влияния. В Греции и Риме, равно как и в позднейшей Европе, пропитанной римским духом, христианство находило себе враждебную силу в быте и других особенностях западных народов, у нас же, напротив, наши особенности не только не препятствовали распространению Христовой истины, но и способствовали ее успешному принятию и утверждению в жизни народа. Такое различие в судьбах христианства на западе и у нас обуславливалось несходством жизненно-практических понятий нашего народа с таковыми же понятиями на западе, а несходство это в свою очередь объяснялось положением в нашей исторической жизни классического элемента, который перешел к нам не в своем чистом виде, а уже переработанным под влиянием христианства. Принятие христианства в форме Православия, своеобразный быт и особое положение в нашей истории древне-классического элемента – все это составляет отличительные черты нашей образованности, которая начиналась у нас в домонгольский период. Названные отличия коренятся отчасти в русской жизни, а отчасти они – результат влияния на нас востока, в свете истории которого они выступают, поэтому, яснее, подобно тому как характер древнего Рима служит комментарием к истории христианского запада.²⁴³

В основу западноевропейской образованности были положены с самого начала односторонние римские элементы, обусловившие собою во многих существенных чертах общий облик западной истории. Римом, однако, не исчерпывалось наследие, оставленное классическим миром. Римской образованности принадлежало внешнее господство над жизнью,

тогда как умственное господство было уделом образованности греческой. Если принять во внимание преимущества последней перед первой, заключающиеся в меньшей односторонности направления ума и даже в некоторой многосторонности, будет вполне понятно и то, какие преимущества имела образованность православного востока, воспринявшего греческую науку перед западною.²⁴⁴ Римская образованность, построенная на практическом фундаменте, внесла особые, именно проникнутые практическим смыслом и рациональным характером понятия в быт и нравы запада, раздробив его жизнь на внутренне несвязные части и даже нарушив церковное единство. От всего этого был гарантирован восток. Направление мышления там было совершенно иное, чем на западе, почему не могло быть там ни схоластики, ни папства. В то время, как западные богословы с очень давних пор проявляли рационализм в раскрытии догматов, восточные писатели, не увлекаясь в рассудочную односторонность, постоянно держались «той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия». Уже первые восточные отцы церкви обнаружили направление, в котором были существенные отличия от западного склада мышления, отличия, развившиеся позже с большею ясностью, как и на западе первые проявления рационализма привели потом к схолистике. Восточные богословы пытались подобно западным из одного рассудка понять богооткровенную истину, а вместе с тем восточная церковь никогда не была преследовательницей и гонительницей разума.²⁴⁵ И то и другое случилось в церкви западной, которая, по причине положенного в ней логического основания, и не могла не прийти к противоречиям. Желая согласить веру и разум исключительно через посредство силлогизма, она доказывала сначала веру против разума (подчиняя разум вере силою рассудочных доводов). Но логически доказанная вера была уже не живая, но формальная вера, это была в сущности даже не вера, а только логическое отрицание разума. В этом отношении западная церковь является несомненно врагом разума, а отсюда – преследование тех, кто думал согласно с

учением церкви. Одновременно с этим существовало господство рационализма, который сначала извивался, так сказать, в вере, но позднейшие обстоятельства (западная философия) показали, что западный рационализм был не так связан, как казалось.²⁴⁶ Это двойственное отношение к разуму, как к единственному средству постижения истин веры, даже как к средству, которым эти истины могут быть добыты вновь и вместе как к врагу веры, разрушающему ее, очень ясно говорит о том раздвоении, которое составляло отличительную черту запада. Православный восток с самого начала был чужд такого раздвоения веры и разума, вместе с тем там никогда не преследовали разум. Языческая философия не проникала так глубоко в жизнь православного востока, как это было на западе, но она и не отвергалась там в той же форме, как это делалось опять на том же западе. Представители восточного христианства понимали, что «вред и ложь философии заключалась не в развитии ума, ею сообщаемом, но в ее последних выводах, когда она считала себя высшею единственною истинною»; когда же ум признает другую истину, выше ее, тогда философия становится истиной относительной и служит средством к утверждению высшего начала в сфере другой образованности. Руководствуясь именно такими взглядами, величайшие светила Церкви: Иустин, Климент, Ориген (поскольку он был православен), Афанасий, Василий, Григорий и много других, не только основательно ознакомились с языческой философией, но даже пользовались ею для разумного построения христианского учения. Истинная сторона языческой философии явилась у них посредницею между верой Христовой и господствовавшим в то время внешним просвещением человечества, и такое отношение к языческому любомудрию восточных христианских писателей имело место не только в самом начале церкви на востоке, но и после, как до разделения церквей, так и по разделению их. Следы знакомства восточных богословов с языческой философией можно указать до половины XV века и в этом обстоятельстве нельзя не заметить разницы с западом, которая сказалась очень заметными последствиями в истории. Запад рос и развивался

на основе своих исконных начал, питаюсь плодами латинской мысли и получая очень немного (да и то уже поздно) из круга мышления греческого (сочинения писателей христианского востока мало проникали на запад и там не могли привиться начала восточного мышления). Основное различие двух направлений сказывалось до такой степени сильно, что даже одно и то же явление имело различную судьбу на запад и восток. Философия Аристотеля была известна и могла оказать свое влияние, как на западе на схоластику, так и на востоке на мышление восточных православных богословов, но там и здесь эта философия была принята совершенно различно. На западе Аристотель с комментариями арабскими и латинскими сделался альфой и омегой схоластики, в зависимости от чего еще более упрочилось здание западноевропейского рационализма, на востоке был известен тот же Аристотель, но без добавлений, и кроме того его приняли тут далеко не охотно, предпочитая Аристотелю Платона, так как способ мышления последнего «представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума».²⁴⁷ После римского отпадения особенно заметно обнаружилось различие восточного православного мышления с западным, сводившееся к тому, что восточное направление, не отвергая разума и не возводя его в критерий веры, объединило в себе глубокие, живые истины, возвышающие разум от рассудочного направления к высшему умозрению. Православное мышление никогда не являло претензий выводить рассудочно догматы веры или принимать только те вероучительные истины, которые могут быть оправданы логикой, и после отпадения Рима православный восток неизменно держался принятого направления. Восточные отцы, писавшие после X века, не привносят в церковное сознание чего-либо нового. Они держали чистую Христову истину, находясь всегда «в средоточии истинного убеждения», из которого вполне ясно освещались им и законы человеческого ума и путь, ведущий его к истинному знанию. Мысль восточных отцов обращалась постоянно «к центру духовного бытия», к голосу внутренней жизни, созвучному с истинами веры и чрез

это они создали особый способ мышления, который ищет не отдельные понятия ума устроить, но сам мыслящий дух возвести до состояния правильности. Отдельные деятельности духа должны слиться «в одно живое и высшее единство» – для достижения истинного познания, которое, по убеждению запада, было доступно «и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности». Запад думал одним чувством понимать нравственное, другим изящное, третьим полезное и т. д., и когда западные мыслители в XIV веке узнали «о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа» – много издевались над такую мыслью. Между тем для востока в этой мысли заключалась вся его высшая мудрость, подобно тому, как для запада высшей мудростью была рассудочная философия.²⁴⁸

Способ мышления, унаследованный востоком в началах православного предания и укрепленный вседеятельностью православной восточной мысли, определяя собою многие существенные стороны самой жизни востока как и направление мысли запада могуче сказывалось в бытовых явлениях его истории, на характере права, в устройстве общества, наконец, на практической деятельности каждого отдельного лица. В истории собственно Византии не успело еще вполне обнаружиться значение восточной христианской философии для устройства различных сторон частной и общественной жизни, но надежный фундамент был уже дан и особенное счастье русского народа в том, что его история началась именно на этом прочном фундаменте, какой представляет собою учение отцов восточной церкви. В русской жизни восточные начала обещали очень многое, как это можно видеть на разных сторонах ее в прошлом, но в Византии названные начала встречали многие препятствия к своему полному осуществлению.

Не нужно забывать, что христианство, прежде чем возобладать над миром, и даже после этого, вело непрестанную борьбу со своим постоянным врагом – язычеством. Последнее не уничтожилось совершенно даже тогда, когда христианским сделалось государство. Уничижено было многобожие, но

языческий дух продолжал действовать в государственном устройстве, в законах, в своекорыстном бездушном правительстве Рима. Язычество проявлялось в судах, вместо подлинной истины соблюдавших формальную правду, в нравах народа, склонного к роскоши, и во многих других явлениях, сторонах личной и общественной жизни. Константин Великий объявил правительство, как и все государство, христианским, но воплощение нового духа в государственном устройстве требовало времени. Само собою понятно, – если бы преемники Константина были проникнуты таким же искренним уважением к Церкви, как он сам, Византия могла бы сделаться христианской, но во главе ее, часто в качестве правителей стояли еретики отступники, угнетавшие церковь и видевшие в ней лишь средство для достижения личных целей. Традиция государственной власти, ее отвлеченно-государственный характер, унаследованный от Рима, служили также не малым тормозом к воплощению в жизнь христианских понятий. Язычество в данном случае прокрадывалось незаметно из дохристианской общности, которая, как объяснено было выше, являлась искусственным построением: римское правительство, являясь внешнею насильственной связью многих народностей, не имело под собою естественного фундамента – народа. При таком положении вся крепость власти опиралась исключительно «на равновесии народных враждебностей» и всякое проявление общественного духа какой-либо одной народности, как невыгодное для правительства, неизменно подавлялось. У народов не было отечества, которое есть как бы символ единомыслия, и сплоченные Христовой истиной они лишены были возможности практически осуществить ее при антагонизме политических симпатий. Христианин должен был при таких условиях оставить всякую общественную тенденцию, или же – нести в жизнь свои убеждения, как явный протест миру. И христиане шли на мученичество, или уединялись в пустыню. Пустыня и монастырь сделались единственным почти поприщем для нравственного и умственного развития человека.²⁴⁹ Так Христова вера не могла получить полного воплощения в жизни Византии, вынужденная,

в силу условий места и времени, вести постоянную борьбу со скрыто действовавшим язычеством.

Среди условий русского быта христианское учение нашло для себя чрезвычайно удобную почву именно потому, что в истории нашей не было места искусственно возникшей власти и вся прошлая наша жизнь прочно и натурально утверждалась на началах народно-общинных.

Драгоценные мысли отцов Православной Церкви представлявшие прочную основу для устроения истин христианской жизни, перешли к нам в Россию «вместе с первым благовестом христианского колокола». Учение Евангелия нашло тут для себя благоприятную почву. Какого бы мы ни держались мнения о появлении на Руси варягов – примем ли его, как добровольное призвание их всей землею, или одной только партией, – несомненным для нас остается одно, что государство русское началось не насилием, не завоеванием. В пользу этой истины убедительным аргументом служит факт вполне легкого удаления большей части варяжских пришлецов через полтораста лет после их появления: на основании этого факта мы можем полагать, что наши государственные и общественные отношения складывались без всяких насильственных нововведений. Весьма естественно, из начало общинного быта, складывались и наши нравственные понятия, так что коренившееся в нашем быту единодушие, с проникновением к нам христианства, было проявлено и в отношении к новому учению. Христианские начала оставили заметный след на понятиях народа уже в самое первое время распространения у нас христианства. Насколько так сказать сродным оказалось новое учение духу народа, об этом может говорить первое, еще необдуманное желание св. Владимира простить всем преступникам». Одухотворенный христианской истиной русский быт успешно стал реформироваться по идеям нового учения и если мы посмотрим в черты древней Руси, то найдет там начало осуществления христианской общности. «Обширная русская земля, даже за время разделения на мелкие княжества, составила себя, как одно живое тело», находя средоточие для себя не столько в языке, сколько в

единстве церковного верования. Все необозримое пространство древней Руси было покрыто множеством монастырей, которые стояли каждый уединенно, но внутренняя невидимая связь объединяла их. Отдельные племена и княжества заимствовали духовный свет из этих обителей и это было залогом единения не только государственного, но и всякого другого, умственного, нравственного и прочего.²⁵⁰ Монастыри древнерусские были всеобъемлющим центром жизни народа. Не только духовные понятия исходили из них, но и понятия общежительные, юридические, точнее сказать – эти последние понятия проходили чрез образовательное влияние монастырей и снова возвращались уже в общественное сознание. Имея монастыри, как управляющее начало народной жизни, русское духовенство распространяло вместе с ними тот же круг идей христианства среди всех классов общества. Благодаря такому единодушию в насаждении христианской жизни русское просвещение стало успешно развиваться, питаясь главным образом восточными писаниями, выходившими из Царьграда, Сирии и св. Горы. Греческие отцы, «не исключая самых глубоких», переводились, читались и переписывались в русских монастырях.²⁵¹ Образованность так быстро выросла в России, что теперь лишь приходится удивляться, когда вспомним, что удельные князья XII-XIII века имели библиотеки, «с которыми многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на западе библиотека Парижская». Известно, что многие из русских князей говорили на латинском и греческом языках так же свободно, как на родном русском, а некоторым из князей были известны и другие европейские языки. За высокую степень древнерусского просвещения говорят и другие факты, известные истории. Сочинения Исаака Сирина, глубокомысленнейшие из философских писаний, до сих пор еще находятся в списках XII и XIII века и другие списки славянских переводов содержат часто такие глубокие святоотеческие умозрения, что они «едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости». Наконец нужно вспомнить, что уже полтора столетия прошло с тех пор, как наши монастыри, эти несбывшиеся народные университеты, перестали быть центром

просвещения и «мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями уклонилась значительно» от начал русского быта, и тем не менее начала русского быта еще уцелели «в низших классах народа». Так могуче было влияние древнерусской образованности, проникнутой началами Вселенского христианства.²⁵² В чем же частнее выразилось это влияние на жизнь народа и как прежде всего определялись им различные стороны православно-русского воззрения?

Древняя Россия «не блестела ни художественными, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении, но в ней хранилось первое условие всякого правильного развития» – устроительное начало жизни, зачатки христианской философии. Как в жизни запада на всем протяжении его истории до наших дней включительно, жило и проявлялось разными односторонностями начало рациональное, так и в жизни древней России действовали всегда начала, свойственные гармонически-развивающемуся духу. Отсюда, как на западе, на отдельных понятиях, господствовавших там в вопросах веры и знания, – отношения церкви к государству в понятиях правовых, проявлялась все та же рассудочная односторонность, так в соответственных древнерусских понятиях обнаруживалось неизменно «устроительное» самобытно-русское начало. Основное, принципиальное действие того начала в русской жизни выражалось в отношениях православного ума к вопросам веры, отношениям, при которых твердо стояли границы разума и веры. «Как тут ни стремилось верующее мышление согласить разум с верою, оно никогда не примет догматы за простой вывод разума» и никогда выводу разума не присвоит значения откровенного учения. Не только «глубокомысленное соображение ученого», но даже «никакое собрание епископов», никакая власть, «никакой порыв общего мнения», не могут внести нового в учение веры, уничтожить что-либо, или смешать область науки с истинами откровения. Когда учение христианское выходит за пределы церковного предания, оно уже «является, как частное мнение, более или менее уважительное, но подлежащее уже суду разума». С другой стороны, когда мнение целого народа,

хотя бы большей части всех христиан, не признанное прежними веками, захотело бы выдать себя за догмат, оно не могло бы быть признано со стороны Церкви. Православная Церковь не ограничивает себя каким-нибудь временем, хотя бы это время считало себя разумнее всех остальных моментов в истории, но «вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы». «Ограждая себя на основании вселенского веросознания от неправильных перетолкований естественного разума», Православная Церковь в то же время представляет свободу этому самому разуму на пути его специально-рассудочной деятельности. Под углом зрения таких принципов церковного сознания одинаково нельзя оправдать ни фанатизма католиков, повелевающего сжигать Галилея, ни протестантского произвола, с каким отвергается достоверность священной книги, когда последняя оказалась вне соответствия с понятиями какого-либо частного человека. Так Православная вера, устанавливая, в противоположность католичеству и протестантству гармонию между отдельными силами человеческого духа, сообщает своему носителю, будь то частное лицо, или народ, воззрение целостное, включающее в себя все стороны жизни и составляющее живое сильное убеждение народной души.²⁵³

Глава XII

Складываясь на такой целостной основе в противоположность односторонним началам запада, древняя русская жизнь естественно должна была представлять собою картину, не похожую на те явления, которые имели место в истории западной Европы. «Неискаженная завоеванием», естественно выросшая на почве общинного быта, освященного началами Евангелия, «Русская земля не стеснялась теми насильственными формами», какие возникали на западе из борьбы племен, «принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь». В древней русской жизни не было места индивидуализму, порождавшему на западе и борьбу личных интересов и условное право и все вообще подробности изобличающие силу языческих начал в жизни запада. В условиях прежней русской жизни личность не была законодателем, потому что тогда не было и закона, понимаемого в смысле внешнего права. Бесчисленное множество маленьких миров, составлявших Русь, заимствуясь понятиями об отношениях общественных и частных от учения церкви, усваивали эти понятия в обычай, который и заменял собою закон. Вследствие господства общественно-нравственного начала, твердого повсеместного обычая, всякое изменение в общественном устройстве, не согласное со строем целого, являлось невозможным. Семейные отношения, например, были определены для каждого «прежде его рождения», равно как и отношения семьи к миру, мира к сходке, сходки к вечу, определялись силою все того же общинного начала. Это было общественное устройство, основанное не на частном разумении, а на общественных стремлениях и потому свободное от преобладания интересов какой-либо отдельной группы. Русская жизнь «не знала ни железного разграничения неподвижных сословий», ни стеснительных преимуществ одного из них пред другим, «ни политической борьбы, ни сословного презрения», ненависти и др. Не было ни самовластья, ни бства, ни благородных, ни подлых. Воображая «западное общество

феодалов времен», мы не иначе можем представить себе его картину, как в виде множества замков, «укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь... вокруг которых... – подлая чернь». Личностью являлся в данном случае только рыцарь, законодатель и судья подчиненных ему, чернь была лишь частью его замка. Война непрерывная, несправедливая – вот история запада, начавшего войной и разделением и развивавшегося все теми же разрушительными явлениями. Не то на Руси, сложившейся на основе общинного быта и православия. Представляя себе «русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли русской расселенных, имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя и составляющих каждая свое особое согласие или свой маленький мир: эти маленькие миры или согласия сливаются в другие большие согласия, которые в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже складывается одно общее огромное согласие всей русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства».²⁵⁴ Вот что такое древняя Русь, как организованное целое. Вполне понятно, что в условиях такой простой жизни и законы должны быть самые простые, во всяком случае, далекие эгоистической казуистики формального права. Это были даже не законы, а вековые обычаи, без писанных кодексов, «исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры». Выходя из быта и преданий, из внутреннего убеждения, законы древнерусские и в своем духе и в своем составе и в своих применениях должны были носить характер более внутренний, чем внешний. Самое слово право было неизвестно у нас и его заменяло другое понятие правды или справедливости. На западе общественные отношения основывались на условии, представлявшем собою искусственно устроенную форму. Для западной юриспруденции форма это закон, отдельные юридические понятия там должны были связаны в одну разумную систему, где бы каждая часть

логически правильно развивалась из целого. В соблюдения формы, или что тоже условия, закона, на правильных отношений. Очевидно, что при таких юридических понятиях все силы, все интересы, все пр существуют отдельно и соединяются не по естественному порядку вещей, а или случайно, или искусственно и что в западной жизни может господствовать «материальная сила», или «сумма индивидуальных разумений». Свободная от рационалистических начал жизни, породивших на западе стремление к материальным интересам и господство большинства (что в сущности одно и то же, так как целью большинства является опять-таки материальное благо), Русь (древняя) не выдумывала закона, напротив, он сам вырастал ? силою естественного хода вещей. «Закон в России изобретался предварительно какими-нибудь учеными, юрисконсультами, не обсуживался... красноречиво в каком-нибудь собрании и не падал потом, как снег на голову, посреди удивленной толпы граждан». «Логическое движение законов» может существовать только там, где общественность основана на искусственном фундаменте, но где она утверждена на естественном единомыслии, там всякая насильственная перемена могла бы быть в ущерб убеждению, которое в таком случае заменялось бы мнением. Но мнение есть ражение не общих устремлений, а интересов одной какой-либо партии, и ему нет места в общественном устройстве, развившемся «по закону естественного восстания в односмысленном пребывании».²⁵⁵

Особенно наглядным проявлением внутренней правды, жившей в устройстве древней Руси, служат права положение в ней княжеской власти и понятия о земельной собственности. В противоположность искусственной власти римской и византийской, которая не была естественным завершением народного устройства²⁵⁶, а, напротив, насильственной формой государства, княжеская власть на Руси определялась в своем особенном характере совокупностью условий народного быта. «Мы не имеем... точных границ княжеской власти прежде подчинения удельных княжеств московскому», но если принять во внимание, «что сила обычая делала всякое подвластное

законодательство невозможным», будет видно общее значение княжеской власти, как естественного завершения народной жизни. Князю принадлежал разбор разных дел и суд, но то и другое он решал согласно всеобъемлющему обычаю – как это али приказы и миры. В случае нарушения правильных отношений к народу князь, поэтому, нередко подвергался изгнанию. Тот же общинный дух наглядно зался в древней Руси на характере владения землею, в то время, как на западе поземельная собственность жила источником личных прав владельца (как и вообще западное право имело материальные основания и в этом смысле покупалось), у нас она состояла во владении общества. В устройстве древней русской жизни личность была – первое, а собственность только случайное отношение. Земля принадлежала общине потому, что община состоит из семей, а семьи из лиц, могущих возделывать землю. «С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением – уменьшается». «Право общины над землею ограничивается правом помещика», право последнего в свою очередь ограничивается правом государства. Не поместье определяет отношения помещика к государству, но самый факт владения зависит от этих отношений. Словом, лицо участвовало в праве владения настолько, насколько входило в состав общества, и не собственность определяла собою права, э личность, понимаемая в составе целого общества.

При отсутствии индивидуальной изолированности, характерной для западноевропейского быта и обусловленной там общим односторонним направлением жизни, в древней Руси не могло появиться и тех ненормальных отношений между церковной и гражданской сферами, какие имели место на западе. Западная церковь увлеченная к отпадению от церкви Вселенской, искала для себя внешней опоры в рассудочном силлогизме, в светской власти своих представителей. Устроив с наружное единство, поставив над собою единую главу, соединившую власть духовную и светскую, церковь западная лишь довела до конца то раздвоение своей деятельности, которое и в душе каждого отдельного члена ее существовало как раздвоение веры и разума. Дв-ная башня, возвышающаяся

над католическим ко-лом, служит как бы символом этого раздвоения. В русской церкви, унаследовавшей от православного востока цельное разумение Христовой истины, грани(цы) светской и духовно власти стояли так же твердо, как и границы разума и веры. Уже на самых первых рах усвоения русским народом христианства церковь определила раз и навсегда границы между безуслов чистотою своих высших начал и житейскою смешанностью общественного устройства. Когда Владимир изъявил желание «прощать всем преступникам, церковь остановила его от исполнения такого желания, положив... различие между обязанностями лично-духовными и светски-правительственными». Оставаясь в этом, как и в остальных случаях, вне государства, его мирских отношений, в качестве идеала, церковь никогда не обнаруживала стремления насильственно управлять волею людей. Свое влияние она простирала только на личное убеждение каждого и совершенно не помышляла о приобретении светски-правительственной власти. Правда, государство стояло церковью, оно было тем крепче в своих основах, чем больше проникалось церковным духом, но отсюда еще нельзя делать вывода, что церковь стремилась быть государством. В свою очередь государство не посягало на дела церкви. Государство сознавало свое мирское назначение и никогда бы не называло себя «святым» в том смысле, в каком на западе говорилось «святая римская империя». У нас известны слова «святая Русь», но они говорятся не потому, что государство наше представляет в своем устройстве смешение церковной и светской власти, а «единственно с мыслью о тех святынях мощей и монастырей и храмов Божиих», которые так много значили в русской жизни. Наша церковь управляла мирским составом так, как дух управляет телом. Не прибегая к внешним средствам воздействия, она исключительно действовала на умственные и нравственные убеждения людей, как бы невидимыми путями вела государство к осуществлению высших христианских начал, не препятствуя в то же время его естественному развитию. Отсутствие в нашей жизни таких явлений, как рыцарские ордена, инквизиция, имевшие место на

западе, особенно подчеркивает основной характер отношений нашей церкви в вопросе о мерах воздействия на пасомых. Может иногда показаться даже непонятным, почему у нас не возникло чего-нибудь подобного рыцарству, например за время татарского владычества? Власть наша не имела тогда материальной силы, общество пришло в полное расстройство, а полиция еще не была выдумана. Отчего бы при таких обстоятельствах не появиться людям, которые воспользовались бы «превосходством своей силы над мирными земледельцами и горожанами... захватили бы себе отдельные земли, деревни, строили бы там крепости?» Церковь могла бы воспользоваться этим благородным классом, образовав из него ордена и употребив их силу «против неверных». Этого однако не случилось, как ни естественен был такой ход вещей с точки зрения мирских выгод.²⁵⁷ Наша «церковь не продавала своей чистоты за временные выгоды» и потому «не облакала характером церковности мирских устройств», подобных разным светско-духовным установлениям запада. У нас были богатыри только до введения христианства, после у нас были разбойники, которых отвергала церковь. Если бы она воспользовалась шайками разбойников, причислив их к служителям дела Божия и обещав прощение грехов за убиение неверных, не было бы ничего легче возбудить у нас крестовые походы. Католицизм ведь так и поступал, переименовывая просто разбойников в разбойники святые и честные. Но у церкви Православной был совершенно особый принцип деятельности, в силу которого она не готовым уже пользовалась для своих целей, а из себя производила характерные для древнерусской жизни особенности, не подчиняясь соблазну мирских выгод. Церковь не приспособлялась к мирским интересам, не стремилась к внешнему искусственному единству, а, раскрывая свою внутреннюю силу, вполне естественно простирала свое влияние на все классы, на все отношения, создавая прочное внутреннее единство, выражавшееся и во вне одинаковыми потребностями, стремлением к общему благу, согласованностью всей внешней деятельности.²⁵⁸

Преобладание внутреннего над внешним, составляло основную черту древнерусской жизни, отличавшую ее от направления жизни запада. При таком значении внутренних основ жизни в древней Руси, при полноте и чистоте выражения христианства, форма выражения так близко сливалась с выражаемым духом, что легко было смешать их со значительностью и форму принять наравне с ее внутренним смыслом. Этот факт, особенно нужно иметь в виду, когда мы хотим выяснить значение разных исторических обстоятельств, задержавших развитие нашего самобытного просвещения. Наше просвещение, основанное на внутренней цельности мышления, не развилось вполне, не обнаружило ни полного процветания в разуме, ни полного плода в жизни, но было задержано, сначала бедствиями татарского владычества, потом постепенным проникновением в русскую жизнь иноземных начал, и, наконец, реформами Петра, который сделал решительный шаг – чтобы ввести в русскую историю западные начала. Сила этих внешних фактов в судьбах русского просвещения несомненно очень велика, но ею одной не объяснить в нашей истории перемены, совершившиеся вопреки вековым устоям русской жизни. Самые внешние обстоятельства могли иметь место, как мера, принятая Провиденьем, вследствие тех или иных проявлений человеческой свободы, или вернее человеческой слабости. Не без внутренней вины русского человека явились благоприятные для нашего просвещения обстоятельства и эта вина состояла именно в смешении формы с существенными и даже в предпочтении формы. В XVI веке мы уже ясно видим, «что уважение к форме во многом преобладает над уважением духа», но начало ого неравновесия следует искать еще раньше. «Некоторые повреждения, вкравшиеся в богослужебные книги, особенности в обрядах» упорно держались в нашей церкви, хотя сношения с востоком обличали несоответствие и обрядов и богослужебного текста принятому в церкви Вселенской. Кроме того известно, что еще «в конце XV и в начале XVI века были сильны партии между представителями тогдашней образованности России, которые смешивали христианское с византийским и по византийским законам хотели определить

общественную жизнь России». «Частные юридические постановления Византии не только изучались, но уважались наравне почти с постановлениями общецерковными». Мы уже видели, как отражались византийские законы на христианской жизни самой Византии и понятно, что применение их в условиях русской жизни должно было вредно отразиться на нашей образованности. Момент применения чужих законов был вместе с тем и началом упадка в русской жизни. Стало падать благочестие в монастырях, «сохранивших свое наружное благолепие», взаимные отношения сословий «начинали принимать характер уродливой формальности». Прежняя русская правда мало по малу начинает заменяться юридизмом и уровень нравственности народа понижается. Особенно склонность к предпочтению формы обнаружилась под страхом надвигавшейся Унии, и за некоторый срок уважение к преданию, которым стояла Русь», перешло в приверженность более к внешней стороне его. В этом движении к форме, ярко проявившемся прежде всего в расколе, была уже решена судьба коренной русской образованности. Подчинив свое развитие форме, «русский человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного возрастания в самобытном просвещении и хотя сохранил святую истину в чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и тем подвергся сначала невежеству а потом, вследствие невежества подчинился влиянию чужой образованности». В заимствовании западного просвещения сказалось с одной стороны невежество – за утрату чистоты самобытности, а с другой – появившаяся, как результат этой утраты, односторонность в направлении интересов русского ума. Так русская жизнь, особенно со времени реформы Петра, потеряла под собою родную почву и ее развитие пошло по тому же пути, по которому направлялась жизнь запада во все моменты его истории.²⁵⁹

Безысходность западного просвещения, ярко обнаруженная в последнее время, должна стать для нас понудительной причиной, – чтобы вернуться к истинным началам русской жизни. Это не значит, что мы совершенно отвергнем для себя

результаты западной образованности. Не говоря уже о разных недочетах, которые были присущи русской жизни в ее прошлом и теперь явились бы нежелательными, нам нельзя совершенно оставить многого, заимствованного с запада. Русская жизнь представляла в прошлом очень много хороших сторон, но, что годилось в свое время, может оказаться неуместным сейчас, а потому, удерживая основное направление жизни, как она определилась у нас на основе самобытных начал, мы можем отбросить из нее все дурное, хотя бы возникшее в давности, пополняя пробелы необходимыми заимствованиями запада. Кроме того, какими бы врагами западного просвещения мы ни были, «можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какую либо силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы» в продолжение двух столетий?! Уже помимо соображения о дурных и хороших с современной точки зрения чертах прошлой нашей жизни, уважение к действительности требует, чтобы мы, с одной стороны, признали неизбежность включения в круг своей жизни некоторых результатов просвещения запада, а с другой – нам необходимо определить правильное развитие собственных самобытно-русских начал. Тот вред, который чужая образованность производит в умственном и нравственном развитии России, не может быть удален путем насильственным. Мысль нельзя остановить никакими карантинами, да кроме того вред для нашей образованности был бы еще заметнее, если бы мы порвали совершенно с западом. У нас движется в русской образованности так много чужих понятий, что дальнейшие заимствования представляются положительно неизбежными в интересах той же образованности. Западное просвещение достигло в последнее время своих крайних пределов, где обнаружилась его односторонность и усвоение этих крайних выводов запада может оказаться только полезным для определения путей самобытного развития России. Если бы Россия не узнала Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы у нас господство Вольтера и энциклопедистов? Наконец допустим, что нам удалось совершенно устранить из нашей жизни всякое западное влияние, в таком случае Россия должна

бы была впасть в невежество, – состояние, в котором может почитаться за благо введение иноземной культуры. Но подобные повторения неизбежных в свое время опытов нелепы и потому задача, диктуемая современностью, не включает в себя таких крайностей, как полное игнорирование запада, а с другой стороны она есть задача устройства русской жизни на основе самобытно-русских начал.²⁶⁰ «Может быть благое Провиденье для того и попустило русскому народу перейти чрез невежество к подчинению иноземной образованности, чтобы в борьбе с чужими стихиями православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира... и обогатившись мирскою мудростью, христианская истина полнее... явила свое господство над относительными истинами человеческого разума». Начало знания, живущее в Православной церкви, «живительно для ума и науки», которая разовьется «сообразно этому началу». С другой стороны богатство знания, достигнутое западом, может служить побуждением для правильного развития и опорой этого развития в человеческом разуме. Естественные приобретения человеческого ума не отвергаются церковным сознанием, напротив оно дает жизнь и действительную силу приобретениям человеческой мысли, отвечает на все вопросы ума и сердца. Поэтому примирение образованности западной и русской «в таком мышлении, которого основание заключало бы в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении ее выводов духу православно-христианского любомудрия... могло бы быть началом новой жизни у нас, а потом и в Европе. Возможность такого знания близка уму «всякого образованного и верующего человека». Настоятельно требуемое совокупностью всей нашей жизни оно готово загореться от малейшей искры истины. Это новое знание должно «согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной и, связать, наконец, обе

истины в одну живую мысль, ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к единому Богу.²⁶¹

Такой путь развития, подлежащий России, не есть только путь мысли, но вместе с тем и путь жизни. Наша цельность жизни в прошлом выражалась не в умозрениях, которых собственно у нас тогда и не было в смысле определенной теории, а в цельности известных убеждений с деятельностью. Самое понятие о цельности нашей прошлой жизни, или об утрате этой цельности, мы устанавливаем на основании фактов внешней, практической жизни древней Руси. Утрата цельности сопровождалась у нас понижением качества нравственной жизни или, что то же, – утрачивая добродетели, русский человек утрачивал коренной признак своего бытия. То отклонение от пути самобытного развития, какое дано нам в господстве у нас чужой образованности, началось именно с внешней стороны жизни, с увлечения или соблазна выгодами западной жизни. Унаследовав по традиции особый способ мышления, гарантирующий от отклонения на путь рационализма, русский человек даже к неверию, когда оно у него бывает, склоняется не путем логических доводов, а вследствие соблазнов жизни. Логика служит в подобных случаях лишь средством оправдать в собственных глазах свое отступничество, для чего под известные факты подставляется теория. Сочиненная система со временем может вполне заменить собою веру, непосредственное убеждение, и тогда уже трудно бывает вернуться на путь прежних убеждений. В народе русском вид, очень далеко до такого печального конца. Исконным убеждениям изменяет у нас собственно даже не народ, а только один класс этого народа – образованная часть русского общества. Пропитываясь все более иноземною образованностью, высший класс отрывается от основ русской жизни и чрез это вносит дисгармонию в нравственный порядок ее. Другая часть нации, хотя тоже увлекается соблазнами внешней жизни, вслед за высшим классом, однако сохраняет еще в себе зерно прежней жизни – чистую веру и другие драгоценные качества. В этой традиции, живущей в народе, залог нашего будущего развития и залог возрождения Европы.

Опираясь на лучшую часть народной души, часть еще не тронутую тлетворным веянием запада, мы будем строить свой религиозно-национальный идеал, который вместе с тем является идеалом общечеловеческим. Содержание этого идеала подсказывается прошлым русской жизни, когда она начинала уже воплощать в себе черты христианской общественности. Из фактов прошлого, запечатленных духом христианской идеи, из унаследованного по традиции образа мышления должна выйти та жизненная философия, которая нам так необходима и которая будет живительной не только для нас, но и для запада.²⁶²

Глава XIII

Выше было замечено, что та цельность, какую Киреевский поставляет идеалом как для России, так и для Европы, не есть только цельность воззрения, но и самой жизни. В самом деле, если «способ мышления» имел такое важное значение в целой истории, что определяет собою ее характер во всех решительно сторонах человеческой жизни, то, очевидно, невозможна оценка всей жизни по какой-либо стороне ее. Жизнь должна представлять нравственный смысл нашего бытия, а для квалифицирования такого смысла очень мало одного мышления, одного воззрения, хотя бы и цельного. Напротив, сама цельность мышления дознается по цельности жизни. В нашем уме «заложена» норма, определяющая правильный «способ мышления», указывающая наши коренные отношения к Богу, но поскольку тут есть живое, сильное убеждение, сознание внутреннее должно проявиться в сумме внешних отношений, вполне цельно согласованных с высшими стремлениями нашей души. Внешняя сторона жизни приобретает при таком понимании целой жизни чрезвычайно важный смысл. На ней, как в зеркале, отражается наше внутреннее содержание. По ссылкам на отдельные моменты в жизни России и Европы мы уже видели, как выразился отмечаемый факт в крупных исторических событиях, но еще нагляднее та же истина подтверждается подробностями частных сфер жизни, различными чертами семейного быта, повседневным обнаружением народных нравов и обычаев. Эти не так заметные стороны жизни при внимательном наблюдении оказываются запечатленными тем же общим духом, общим убеждением, которое господствует в известное время в известном народе. Бывают моменты, когда гармония внешней стороны жизни с ее внутренней основой как бы нарушается, практическая жизнь начинает развиваться вразрез с основными убеждениями, но в подобных случаях мы имеем не норму жизни, а отклонение от нее, болезненный период истории с одного пути на другой. Например, русская жизнь с момента

реформы заметно стала утрачивать свои высокие нравственные свойства, по это не говорит еще за возможность раздвоения между убеждением и жизнью, как – нормы. В условиях истинного просвещения не место такому раздвоению, которое может быть понятно только в обстановке языческой беспринципности. Если с распространением у нас западного влияния в нашей жизни обнаружились противоречия с нашим вековыми убеждениям, то противоречия эти скоро сглаживались, так как вслед за практическими отклонениями шла теория, тоже представлявшая отклонение от прежних взглядов, но вполне согласная с новым направлением жизни. В указанном случае раздвоения можно, поэтому, скорее видеть взаимодействие практики и теории. Так было в образованном русском классе, который, изменяя укладу русской жизни, вместе с этим менял и свои убеждения, свою теорию. Аналогичное совершалось и в среде простого народа. Соблазняясь внешними выгодами, какие приносились западом, народ обнаружил в своей жизни много такого, что стоит в противоречии с ее вековыми началами. Например, сила внутренней правды утрачена нашим народом, так что русскому человеку теперь «легко солгать». Под влиянием западных понятий, первоначально проникших в высший класс, и простой народ стал заражаться внешним взглядом на жизнь. Ложи представляется ему каким-то неизбежным внешним грехом, происходящим из необходимости внешних отношений. Отсюда, народ наш утратил уважение к слову. «Его слово – это не он, а его вещь, которую он владеет на правах римской собственности. Он не дорожит даже своею присягою». Само собою понятно, что такое искажение жизни, хотя бы оно начиналось не с теоретического разрушения прежних норм, не может, однако, не оказать влияния и на теоретические убеждения. При известной последовательности в разрушении основ нравственного быта и при попытках логически оправдать это разрушение, может и даже должно случиться изменение в самом направлении мышления, которое тратит свою цельность при фактической раздробленности жизни. И действительно, вслед за утратой некоторых черт нравственной жизни мы могли

бы утратить сам «способ мышления», свойственный нам, если, бы в простом народе не продолжало жить, хотя бы в ограниченном виде, то убеждение, которым создавалась наша прошлая жизнь. Теперь, основываясь на остатках, мы снова можем восстановить утраченную нами цельность, обращаясь за уроками к устройению древнерусской жизни: там мы найдем конкретные черты того идеала, какой нам предстоит осуществить на пути самобытного развития.²⁶³ Само содержание идеала состоит в каких-либо умозрениях, отрешенных от жизни, но в объединяющем синтезе начал жизни практической с умозрительными началами познания, составляющими этом своем единстве целостную жизнь человека.

Все действия людей подчиняются «невидимому, часто повсему незаметному течению нравственного порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную деятельность». С этой точки зрения представляется очень интересным для понимания теоретических основ (в мышлении) жизни того или другого народа, или вернее для понимания этой жизни с точки зрения теории вникнуть в его практическую жизнь, уловив ее нравственный смысл. Изучение этой стороны народной жизни неразрывно связано с постижением всех других сторон ее и потому характер быта западного и русского много значит для уяснения западной и русской истории. Тем более, конечно, для указанной цели имеют значение частные проявления этого быта в отдельных сторонах жизни, в фактах более или менее единичных, частных. Во внимание к тому, что всякий общий порядок составляется на основе частных фактов, из «совокупности частных волей», будет очень важно отметить для раскрытия предлежащего нам идеала некоторые отдельные факты в нашем прошлом, факты, являвшиеся там как результат живого, непосредственного убеждения, а при известном развитии народного самосознания должны стать основой для нашей философии, которая будет построена не только на новых началах мышления, но и на самой действительности, таившей в себе эти начала.²⁶⁴

Проникнутая сильным живым стремлением, целостно объемлющим все частные поступки и стремление людей, жизнь самобытно-русская характерно отличалась особым смыслом даже в фактах частных. Истинная природа русского просвещения сказывалась в объединенности всех его частных проявлений, в связности нравственной жизни, определяемой единым началом. Преимущества такой жизни вполне наглядно выступают сравнительно с жизнью запада, бывшею результатом иных исторических сил и представляющею собою полное нравственное неустройство. Частный быт Европы был и есть так же разрознен, как и вся жизнь запада, взятая в общей картине его истории и в наиболее крупных фактах ее. Разделяющее начало вело свою дробительную работу, начиная с жизни каждого отдельного сознания, и отсюда жизнь частная прежде всего получала тот неустроенный характер, который запечатывает собою общий фон западноевропейского просвещения.

На западе жизнь семейная в связи с общим духом образованности пришла к полному расстройству. Начиная от высших классов, бывших представителями образованности, ослабление семейных связей переходило к низшим, во все другие слои общества, которые по общему направлению жизни вполне гармонировали с высшими. Обычная картина воспитания, господствовавшего на западе, иллюстрирующая наиболее характерные черты уклада семейной жизни, была такова, что дети воспитывались за глазами матери. В тех государствах, особенно, где «мода воспитывать дочерей в монастырях была общим обычаем высшего сословия», мать семейства являлась чем-то посторонним в отношении к интересам семьи. Она переступала порог монастыря для того, «чтобы идти под венец», а потом тотчас же входила «в заколдованный круг светских обязанностей», не узнав обязанностей семейных. Отношения вне семьи брали перевес над отношениями семейными и вполне естественно, что «самолюбивые и шумные удовольствия» заменяли для такой матери «тревоги и радости тихой детской». «Уменье жить в свете, салонная любезность», развившись на счет всех других

интересов, которые могли быть, но отсутствовали, «сделались существенной частью женского достоинства». Не семья служила тут источником общественной жизни, – искусственная атмосфера гостиной, где сосредоточивались и ум и образованность и вообще все ценное в жизни. Следствием таких подробностей семейной жизни на западе было развитие «общежительных утонченностей», нравственный гнет, который испытывали от высших низшие классы, вытягиваясь за первыми в устройстве частной жизни, и, наконец, зачатки учения об эмансипации женщины.²⁶⁵ Совершенно в ином направлении складывалась семейная жизнь в России. Если на западе характерный для всей западной жизни индивидуализм проникал до семьи, дробя ее на многие части, то на Руси семья была оплотом народной солидарности, прежде всего, воплощала в себе организующее начало цельной жизни. Семейный смысл не нарушался в русском человеке, так как в условиях и, древнерусской жизни «личность никогда не искала выявить свою самородную особенность, как какое-то достоинство». Никакая форма общежития не могла у нас, поэтому, принять отдельного развития, оторванного от жизни всего народа. Мы водились не частным мнением, не авторитетом гостиной, а общим убеждением, в котором выражалась цельность быта. «Прихоть моды» не имела у нас силы. На западе погоня за модой, стремление к роскоши, были проявлением общей односторонности запада и подобные факты не могли иметь места у нас, при совершенно ином направлении жизни, которое прежде всего сказывалось именно в семье. О характере семейной жизни в древней Руси можно судить отчасти по современному крестьянскому быту. Вникнув «во внутреннюю жизнь нашей избы», мы увидим, что «постоянное, ежеминутное самоотвержение» не являлось здесь каким-либо «геройским исключением», а фактом обычным, постоянным. «Каждый член семьи при своих беспрестанных трудах и заботе об усиленном ходе всего хозяйства, никогда не имеет в виду своей личной выгоды», Побуждением к работе тут является не мысль о собственной выгоде, а общие интересы семьи, которая «есть одна общая цель и пружина», результат работы вверяется главе

семейства, который никем не контролируется и доверие к которому держится лишь на солидарности семьи. «От излишних избытков главы семейства образ жизни всей семьи обычно мало улучшается» и отдельные члены семьи «не ищут даже узнать величину» этих избытков, но с одинаковым «самозабвением» продолжается общая работа, внушаемая долгом совести. В прежнее время проявление семейной солидарности в русском быту «было еще разительнее», так как «семьи были крупнее» и все же они «сохраняли свою цельность». И теперь, однако, же можно видеть проявление все тех же семейных чувств русского человека. «При несчастьях в жизни» как «охотно» и даже «радостно один член семейства всегда готов пожертвовать собою за другого». Всепроникающая любовь была в русском быту естественным обнаружением общего направления русской жизни, подобно тому, как эгоизм в общественных и семейных отношениях на западе вполне гармонировал с односторонностью стремлений западного человека во всех сферах жизни

1) II, 272, 270.

Соответственно этим двум законам, закону любви и закону эгоизма, создавались ценности в жизни русского и в жизни западного европейца. Последний, доходя в своем индивидуализме до попрания семейных чувств и поставляя целью жизни интересы узколичного характера, не мог подняться в своем понимании жизни далее грубо-чувственной стороны ее. Роскошь на западе была «законным следствием раздробленных устремлений» общества и индивидуума, она была, так сказать, в самой натуре западной образованности. Роскошь могли порицать там духовные, «но в общем мнении она была почти добродетелью». «Ей не уступали, как слабости, но гордились ею, как завидным преимуществом. В средние века народ с уважением смотрел на внешний блеск, окружающий человека, и свое понятие об этом наружном блеске сливал в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека. Человек оценивался на западе по внешним, случайным преимуществам, которыми думали заменить там внутренние достоинства человеческой личности. Внешность, внешнее благополучие, внешняя

добродетель – это главное и когда они есть, западный человек вполне доволен собою, горд своими преимуществами. Внешними средствами он думает даже «облегчить тяжесть внутренних недостатков» и в тех случаях, когда наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями нравственности, он выдумывает себе какие-либо внешние оправдания, чтобы внутреннее его гордое самочувствие не нарушалось. Не то видим мы в русских нравах. При направлении просвещения, когда все частные проявления жизни определяются живым сознанием некоторой высшей цели, ни роскошь, и другие чисто внешние ценности не могут быть содержанием идеала жизни. Простота жизни и несложность нужд обращают на себя наше внимание, как полный контраст древнерусского быта западному. И эти факты не были у нас следствием недостатка средств или слабого развития образованности, но вытекали из самой сущности нашего просвещения. Роскошь проникала к нам, но – как зараза. Перенимая ее с запада, в ней извинялись, «ей поддавались, как пороку, всегда чувствуя ее незаконность не только религиозную, но и нравственную и общественную», поскольку общественная жизнь была запечатлена религиозным характером. Можно утверждать, имея в виду цельность нашего прошлого быта, что искусственная жизнь запада с ее комфортом и изнеженностью никогда бы не получила прав гражданства у нас – именно вследствие противоречия всем духу нашей образованности. Русский человек, в то время, как на западе охватывало всех стремление к роскоши и богатству, был очень далек от приверженности к материальным благам. Он больше золота и парчи уважал лохмотья юродивого. Воспитанный в требованиях высшей внутренней правды, он стремился внутренне возвыситься «над внешними потребностями», которые понимались им согласно его дельному воззрению на жизнь. «Если бы наука о политической экономии существовала тогда..., она бы не была понятной русскому». Он не уразумел бы, «как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним благам». Богатство русский человек понимал так, что оно является одним из второстепенных условий жизни и потому

должно «находиться не только в тесной связи с другими, высшими условиями», но и совершенно подчиняться им.²⁶⁶ Тем менее, конечно, русский человек способен был испытывать гордое довольство собою. Он «всегда живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем даже более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою». Самодовольство не свойственно русскому человеку, и в тех случаях, когда он уклоняется от истинного пути, он не ищет оправдать свое уклонение хитро-построенной системой силлогизмов, напротив – в минуты самого увлечения он всегда готов познать свою неправоту. Это сознание своей вины пред судом высшей правды, не внешней, а внутренней, на ряду с исполнением закона любви в отношении к ближним отличало и теперь отчасти отличает русского от эгоистически-самодовольного западного европейца.

Основываясь на указанных чертах нашей прошлой и отчасти настоящей жизни, можно с полным основанием сказать, что, если бы у нас при ином ходе русской жизни развились искусства, то они были бы запечатлены характером, вполне отвечающим основам народной жизни. На западе одностороннее направление, рассудочность, индивидуализм, и на область искусства накладывали свою заметную печать. Это, конечно, вполне понятно по связи всех сторон жизни между собою, потому что искусства развивались и на западе «сочувственно с общим движением мысли и потому та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусствах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений». «Вместо того, чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая бережет цельность человеческого духа, запад основал красоту свою на обмане воображения», на «одностороннем чувстве», рождающемся из «раздвоения ума». Отсюда – языческое поклонение неистинной красоте. Подобно тому, как разум на западе стал – хитростью, истина – мнением, наука – силлогизмом, и чувство обратилось там в страсть, получив ложное направление. На основе самобытно-русских начал должно бы при благоприятных условиях возникнуть и

развиться искусство иного характера. Исходя из «всей совокупности человеческих отношений и возвратно входя в самую глубину человеческого духа», оно укрепляло бы силы его, выражая и охраняя «внутреннюю цельность бытия, необходимую не только для истины разума» (в сфере умственной деятельности), «но и для полноты изящного» (наслаждения истинною красотою).²⁶⁷

Жизнь практическая во всех сферах ее тесно органически связана с известным строем мышления и по различным ее проявлениям мы догадываемся о самом господствующем направлении ума. Мы наблюдаем проявления самоотверженной любви, народного смирения, предпочтение народом в жизни ценностей известного порядка и по этим фактам определяем уже ту основу, от которой сами эти факты зависят, являясь одновременно и материалом для теории. Указанные в частном быту Руси явления, рисуящие ее духовный облик, ясно показывают, где коренится главная причина разных сторон ее жизни, слагавшейся именно так, а не иначе. Если западный человек поутру молится с горячим усердием, потом отдыхает от усердия, забыв молитву, делает свое будничное дело, от которого отдыхает уже «за смехом и звоном застольных песен», то не будет ли ясен из этого внутренний мир его. Мы видим на этом смешении контрастного в укладе частной жизни западного европейца, что его психика представляет из себя что-то до крайности противоречивое, без всякого неизменно в ней действующего единого и сильного убеждения. Как будто в одном углу души западного человека «живет чувство религиозное», «в другом отдельно – силы разума, в третьем – стремления к чувственности» и т. д. и все эти и другие силы и стремления живут в нем «разрозненно», нисколько не взаимодействуя между собою и связываясь «только отвлеченным, рассудочным воспоминанием». Наблюдая в картине русского быта факты противоположные, характеризующие психику русского человека как цельное, проникнутое одним стремлением, мы приходим к пониманию тех особенностей в строе его мышления, которые определили собою и внешность его жизни. С молитвою совершает русский

человек всякое, хотя бы самое незначительное дело. С молитвою он совершает обед, «С молитвою входит в дом и выходит». В старину «последний крестьянин, являясь во дворец пред лицо великого князя, не кланяется хозяину прежде, чем преклонится пред изображением святыни, которое всегда стояло в почетном углу», во дворце ли то, или в простой хижине. Очевидно, религия была для русского главным в его жизни, от чего получали свой смысл все другие стороны жизни. Та цельность стремлений, о которой говорят разные явления древнего и настоящего русского быта, очевидно в том состояла, что «русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца». Религиозное живое мышление – вот что связывало жизнь русского человека в едином, высшем начале, согласно определяя все разнообразные стороны ее, наглядно свидетельствующие наличность целостной мысли.²⁶⁸

Мысль и жизнь, таким образом, представляются, как одно неразрывное целое, единство, которое и есть желательный идеал с точки зрения истинного просвещения. Время отвлеченных систем прошлого или проходит и теперь даже на западе прояснился характер подлинной философии. За громадностью общественных событий мыслители почувствовали работу скрытой нравственной пружины, и вследствие этого совершенно изменяется взгляд на школьные доктрины. Становится все более ясным практический смысл философии и если прежде она интересовала, как отвлеченное построение, то теперь явилось стремление «каждое явление в общественной жизни и каждое открытие в науках»... связать «с вопросами общечеловеческими». «Каждый образованный человек стремится протянуть руководительную нить своей отвлеченной мысли сквозь все лабиринты... жизни, сквозь все чудеса открытий... и всю бесконечность их возможных последствий». Эта возникшая на западе потребность сблизить мысль с жизнью очень характерна для понимания истинного смысла философии. Сравнительная узость нового явления отнюдь не может говорить против его особенного значения.

Новое отношение к философии, правда, не представлено большинством, оно не есть в данную минуту господствующее, но необходимо иметь в виду, «что развитие народной мысли исходит не из численного большинства», но из средоточия действительной внутренней силы. «Большинство выражает собою только настоящую минуту и свидетельствует более о прошедшей, действовавшей силе, чем о наступающем движении». Желая понять направление, мы должны «смотреть не туда, где больше людей, но туда, где больше... жизненности». С этой точки зрения новым пониманием значения философии будет то, по которому она является выражением живых потребностей, назревших в обществе. Отрешенная от жизни в качестве школьной доктрины, философия утрачивает свое влияние на жизнь и в настоящее время интерес к такой философии является убывающим, уступая место другому, более серьезному интересу к философии живой. Новая философия должна представлять собою не отвлеченную систему, приросшую к школе, а, объединяя всю совокупность стремлений человеческого духа, должна принадлежать всей жизни. Ложь типичной западной философии в том и состояла, что она, раздробляя духовные силы и давая крайнее развитие одной из них (логическому разуму), отрывала человека «в глубине его самосознания от всякой связи с действительностью и являлась чисто отвлеченною».²⁶⁹ Руководствуясь рационально настроенным мышлением, западный человек сам являлся как бы отвлеченным от живой действительности существом, чем-то наподобие зрителя в театре. Он способен был что угодно полюбить и возненавидеть, стремиться одинаково ко всему, лишь под тем единственным условием, диктуемым его рациональной мыслью, «чтобы физическая его личность ни от чего не страдала и не беспокоилась». Отсюда вполне понятно, почему весь смысл жизни на западе сводился к развитию промышленности. Человек не чувствовал, не сознавал связи с обществом, помимо определенных внешним законом отношений, и обособившись в своем внутреннем сознании, как довлеющая себе личность (физическая), он естественно сосредоточил все свои стремления на служении своему

эгоизму. Оторвавшись от живого корня своего полного бытия, человек осудил на умирание все, что не в силах питаться одною сухой рассудочностью — поэзию и все искусство — и сосредоточился на промышленности, как единственно понятном с его точки зрения и единственно необходимом в жизни... «Промышленность... без веры и поэзии... управляет миром». В наше время «она соединяет и разъединяет людей, она определяет отечество, обозначает сословия». Она — основа государственного устройства, «движет народом, объявляет войну и заключает мир, изменяет нравы» и проч. Материальные выгоды сделались единственною целью в жизни, это своего рода божество, которого воля управляет народами. Все, что поднимает сердце над личной корыстью, кажется не только непонятным с точки зрения служения этому новому богу, но и смешным, чем-то вроде подвигов Дон-Кихота. Уже по такому характеру западной жизни, тесно связанному с характером западного мышления, нельзя признать просвещение запада истинным. Цельное мышление, выражающее собою характер истинного просвещения, достигается не какими-либо теоретическими приемами, но внутреннею цельностью бытия. Объединяя в себе понятия разума с учением веры и определяясь в основном направлении своем по характеру этой веры, такое мышление не является оторванным от всей совокупности жизненных явлений. Истина по самой природе своей едина и в стремлении человека объединить веру и знание путем высшего духовного зрения нельзя видеть ничего, кроме вполне законного побуждения его разумной деятельности²⁷⁰, но само объединение, пролагающее путь к созданию определенной философии, не есть только теоретическая деятельность, совершенно не зависящая от конкретных фактов. Когда верующий разум, в котором заложена возможность сознания истинных отношений к Богу, свободно и естественно развертывает свою деятельность, он приходит к истине, но эту истину он ищет «там, где думает встретить вместе и чистую, цельную жизнь, которая ручается... за цельность разума». Ведь «не отдельные логические или метафизические истины составляют конечный смысл всякой философии, но то

отношение, в какое она ставит человека к последней истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. В полноте своего развития всякая философия имеет двойной результат: во-первых – «общий итог сознания», а во-вторых – «господствующее требование из этого итога возникающее». «Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни». Практическая сторона жизни, таким образом, имеет крайне важное значение в качестве критерия истины, «ибо только из действительных отношений загораются те мысли, которые освещают ум и согревают душу». Мысль дознается по жизни, из которой выходит и которую взаимно определяет в зависимости от своего настроения, обусловленного характером веры.²⁷¹

Выше говорилось, что И. В-ч связывал известный строй мышления с характером господствующей веры и за норму умственной деятельности принимал тот строй ее, какой дан в творениях восточных отцов и составляет неотъемлемую принадлежность православного сознания. Известное равновесие духовных сил и (какое есть в православии) дает ту истину отношений наших к Богу, которая заложена в нашем уме, как возможность. Но так как истина – одна, то ясно, что «тот же смысл, которым человек понимает и божественное, служит ему и к уразумению истины вообще». Теперь очень важно отметить, что этот религиозный, точнее православный, принцип в учении Киреевского имеет несколько гносеологический, настолько же и нравственный характер. «Общий итог сознания», получающийся на основе такого принципа, как ни важен сам по себе, со стороны теоретической, есть именно итог на основании фактов и обратное действие его на практику жизни сообщает ему необычайную силу. «Все движения души убежденного... в истине... человека» проникнуты силой этой истины, а отсюда и внешние его поступки должны носить соответствующий его настроению характер.²⁷² В развитии византийского просвещения И. В-ч отметил недостаточное обнаружение в жизни внутреннего смысла образованности и тем уже подчеркнул существенную сторону того идеала, который предначертывается им русской

жизни. Развитие мышления должно идти рука об руку с практической деятельностью, выходя из жизни и снова возвращаясь к ней. Новые философские начала должны соответствовать и началам практической жизни. Так именно и было это в наших монастырях, которые служили у нас источниками «народного мышления». В тишине уединенной кельи смиренный инок не только «предавался... изучению высших духовных истин», но старался «с делом самопознания» соединить подвиги «самоусовершенствования». «Отрекшийся от всех посторонних целей, не развлекаясь волнением надежд и страхов, радостями и страданиями», он «мысль» сочетал я «с верою», «умозрение с молитвою», «не одним отвлеченным понятием, но всею полнотою своего бытия» постигал высшую премудрость, которая открывалась ему «в Божественном писании» и в творениях «св. отцов». Ученики, собиравшиеся около подвижника, и народ поступали так же. «Высшие сословия, находясь в живом и близком соприкосновении с монастырями и основывая убеждения свои на тех же началах, развивали в жизненных отношениях «те же понятия», которые жили в уединенной келье. Простой народ примыкал к тому же направлению.²⁷³ «Предметы, которые занимают ум народа и служат основанием его мышления, почерпаются им из самых глубоких истин нашего вероучения, т. е. носят религиозный характер. Просвещение наше по самым основам своим, как базирующееся на цельности ума, созданного стремиться к Богу, своею целью имеет познание высшей божественной личности, поскольку принцип гносеологический является тут вместе и нравственным, оно определяет собою и практику жизни, неразрывно связанную с познанием. Не являясь существом отвлеченным, занятым исключительно теоретической стороной познания, человек с нормальным строем мышления в глубине своего самосознания воспринимает цельность своего бытия и потому процесс познания определяется для него одновременно истинами вероучения и нравственную жизнь. «Он... ищет составить себе понятие о Высшем Существо, о Его отношениях к миру и человеку, о начале добра и зла... о нравственной законности человеческих поступков». Вопрос «о возможности

внутреннего усовершенствования человека», о соединении с Богом, прежде всего занимает или по крайней мере ранее занимал, русского человека, почему «любимый предмет его чтения, украшение его вечерних разговоров, источник его духовных песен», составляли жития святых, поучения св. отцов и богослужебные книги, где он находил образцы христианской жизни.²⁷⁴ Цельность нашего быта нарушилась с проникновением к нам чужой образованности, соблазнов западной жизни, но не все еще утрачено нами через общение с западом и остается надежда вернуться на прежний путь. Понятия и убеждения народа еще не утратили всей своей первоначальной чистоты и, являясь даже теперь главной основой нравов, обычаев, единственным содержанием его умственной деятельности, они служат залогом нашего будущего. Теперь, правда, нам предстоит весьма сложная работа на пути воссоздания исконных начал нашего быта, поскольку мы фактически не можем отвергнуться привзошедших в нашу жизнь западных элементов, но есть возможность подчинить внешнюю образованность запада внутренней силе нашего самобытного убеждения. Нам предстоит переработать умственные приобретения запада согласно принципам нашего мышления, – самую западную науку привести в гармонию с нашей жизнью. В этом новом освещении и западная образованность получит надлежащий смысл, служа прежде всего нравственной цели. Согласно объединение всей суммы знания и жизни по единственно-истинному принципу того и другого, живущему в православно-христианском сознании и должно составлять нашу задачу.

Глава XIV

В силу тесной связи, какая существует между практикой и теорией, между убеждениями и деятельностью, нам нельзя говорить о каком-либо отвлеченном идеале. Наш идеал должен возникнуть из основного содержания нашей жизни, куда входят одинаково мысль и деятельность и, следовательно, идеал наш непременно составит из убеждений, согласных с практикой, из мысли и дела. Трудно сказать, какой из этих двух сторон должно усвоить примат в собственном смысле, но, несомненно, поскольку сторона практическая является прежде всякой теории выражением скрытых сил жизни, ей, этой стороне, принадлежит видная роль в самом процессе познания. Но и теория, поскольку она, выясняясь на основе известных фактов, указывает их нерв и становится сознательно употребляемым регулятором жизни, имеет важное значение в деле нашего умственного и морального роста. В истинном просвещении одинаково важны как деятельность, так и мышление. Указывая нам нравственный смысл нашего бытия, истинное просвещение дает нормы нравственной оценки всех явлений жизни, а вместе с тем оно проявляется в известных практических деятельности, по которым эти нормы познаются. В том и состоит, между прочим, отличительный характер русского просвещения (оно же – истинное), что оно всецело держится на почве реальной, которая служит опорой для нашей самобытной философии. Но отсюда еще не следует, чтобы мышление не имело самостоятельного значения. В нашей природе заложена возможность истинного познания (или, что тоже, но Киреевскому, познания Бога, так как истинное познание и указывает отношение всего к Богу) и при отрешении от односторонне-логического мышления мы можем, если не придти к истине, то стать на пути к ней. Примером последнего может служить Шеллинг. Этот философ не удовлетворялся односторонним развитием немецкой мысли. Быв по рождению протестантом, он, конечно, должен был в этом случае отречься от того специфического в направлении своего ума, что

сообщено ему было характером протестантской веры. Шеллинг так и поступил, увидев ограниченность протестантства, отвергнувшего предание; но с другой стороны, он в католичестве видел смешение истинного предания с неистинным, божественного с человеческим, вследствие чего он не мог перейти в римскую церковь. Философ смутно сознавал истину, но по отсутствию некоторых необходимых для постижения ее условий, не мог придти к истине, а только стоял на пути к ней. Когда философ из христианского предания выбирал то, что соответствовало его понятию о христианской истине, ему пришлось руководиться кроме св. Писания и фактом богосознания всего человечества. «В мифологии древних народов находил он следы хотя искаженного, но не утраченного откровения. То существенное отношение к Богу, в котором находилось первое человечество, распадаясь на различные виды, сообразно разветвлению различных народностей, в каждой народности являлось в особой форме,... но внутри этих более или менее искажающих ограничений оставались неизменные черты общего существенного характера откровения. Согласие... внутренних и основных начал каждой мифологии с основными началами христианского предания выражало для Шеллинга чистую тайну божественного откровения». Подобный взгляд в историю верований мог оказаться благоприятным для христианской мысли только при условии, если бы он утверждался на прочном основании. Но при отсутствии твердого «предварительного убеждения» и при «неопределенности внутреннего значения мифологии... шеллингова христианская философия явилась и нехристианской и не философией».²⁷⁵ Люди верующие, равно и люди науки, одинаково были недовольны системой философа. Первые упрекали и упрекают его «за излишние права разума и тот особенный смысл, который он влагает в свои понятия о самых основных догматах христианства. Самые близкие друзья Шеллинга видят в нем мыслителя только на пути к вере». «Философы, напротив,... оскорбляются тем, что он принимает, как достояние разума, догматы веры, не развитые из разума по законам логической необходимости». Если система Шеллинга

оказалась неудовлетворительной в Германии, где еще тверды устои рационализма, то тем более она может быть принята у нас. Чутье истины, затем, заставило обратиться Шеллинга при изучении христианства к писаниям св. отцов, но он не обратил при этом внимания на самое главное у них, на характер мышления, как он определился в зависимости от господствовавшей на востоке веры. Не имея твердых критериев подлинной истины, Шеллинг и не мог оценить «умозрительных понятий св. отцов о разуме и о законах высшего познания». В результате, по отсутствию чистого выражения божественного откровения в протестантстве и католичестве философ вынужден был для удовлетворения разумного самосознания «сочинять себе веру». Главная причина его бесплодных поисков равно и того неуспеха, который постиг систему Шеллинга, – не смотря на новые, явно обнаружившиеся на западе запросы европейской мысли, – заключалась в том, что философ был оторван от почвы подлинно-христианской мысли и не мог покинуть совершенно почвы национализма.²⁷⁶

Выше (X) мы видели, в чем заключался по мнению И. В. Киреевского рационализм системы Шеллинга: этот западный мыслитель не подметил движущей силы разума, сообщающей последнему правильный образ деятельности. В силу указанной причины философия Шеллинга не получила положительного значения, имея все же отрицательное значение для современного рационализма. Основной недостаток рациональной теории познания указан Шеллингом верно, однако запад так сросся с рационализмом, что философия Шеллинга там или возбуждает недовольство, или ее принципы понимаются более согласно с прежним направлением мысли, чем с зарождающимся новым. Последний факт особенно характерен для рационалистического запада. Чувствуя потребность живительной перемены в развитии философии, даже потребность веры, западные мыслители вместе с горячим протестом против старого благополучия удерживали и самое старое. Это особенно наглядно можно наблюдать на таких ярких представителях нового движения мысли на западе, как Шлейермахер, который при всем заявлении прав веры остается

в большой степени рационалистом.²⁷⁷ Само собой разумеется, что и Шеллинг принадлежит к той же категории. Очевидно западная мысль за долгий путь своего одностороннего развития приобрела некоторые трудно искоренимые привычки, но от этого – тем яснее вековая ошибка запада для нас, нации с другим направлением мышления. После первого, юношеского увлечения чужой системой мы тем легче можем возвратиться теперь к «существенной разумности». «Философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в системе Шеллинга, может служить у нас только удобною ступенью от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность запада цельному сознанию верующего разума».

Мы можем увлекаться «логическими системами иноземных философий», которые для нас представляются еще новостью, но «для любомудрия верующего» мы имеем «образцы духовного мышления в древних св. отцах и в духовных писаниях всех времен, не исключая и настоящего».²⁷⁸ В отеческих творениях отразилось направление мышления, которое и должно быть положено, как основание нашей русской мысли. То равновесие духовных сил, то гармоническое согласие всех сторон нашей души, которым запечатлена святоотеческая мысль (восточная) должно найти себе выражение в будущей русской философии. Последняя нужна нам и возможна. Правда, отмечая полноту истины в прошлом, мы, по-видимому, исключаем возможность развития мысли по следам древнехристианских мыслителей, однако мышление тесно связано с деятельностью и в соответствии с развитием последней являются неизбежно некоторые новые вопросы, требующие разумного решения. В писаниях св. отцов сохраняется истина, как искры, всегда «готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующей мысли», «но возобновить философию св. отцов в том виде, как она была в их время», представляется невозможным. Философия св. отцов соответствовала непременно вопросам своего времени. Многие (особенно связанные с практической стороной жизни) вопросы

не могли быть решаемы тогда, в силу указанных уже отчасти в своем месте исторических обстоятельств. Интересы христианства сильно противоречили интересам языческого в своем устройстве государства и византийский христианин часто предпочитал умереть для общественной жизни, не пытаясь воздействовать на нее. Вследствие крайне неблагоприятных для христианства условий святоотеческая философия должна была ограничиться развитием собственно внутренне созерцательной жизни. Обходя недоступные общественные факты, она касалась нравственных вопросов исключительно в той мере, в какой они относились к одинокой внутренней жизни. Общие начала для решения вопросов об отношениях семейных, гражданских, государственных были даны в отеческих писаниях, но в форме наукообразного вывода все эти отношения представлены не были. Огражденные стеною монастыря или удаленностью пустыни общие нравственные понятия развивались, конечно, тем чище и глубже, но чистота и глубина внутренняя не имели при этом «полноты наружного развития». Уже это обстоятельство открывает возможность для дальнейшего развития христианской философии. Кроме того, тогда была не та «степень развития наук, не тот характер этого развития и не то волновало и смущало сердце человека, что волнует и смущает его теперь». Для понимания того, какое отношение философии древних отцов может иметь к современной образованности, необходимо «держат в уме ее связь с образованностью ей современной», отличая существенное от временного и относительного; при этом живительный зародыш мысли, заключающийся в отеческих творениях, останется неизменным и послужит фундаментом для философского творчества во все последующие время. При обращении к умственному богатству, завещанному преданием церкви, с современной образованностью Европы должно случиться то же, что пережила когда-то под влиянием христианства образованность языческого мира. Христианство не отвергло совершенно результатов многовековой работы человеческой мысли, но принимая в них одно и отвергая другое, оно осветило путь языческого развития своим особым смыслом.

В частности, языческая философия обратилась тогда в орудие христианского просвещения, вошла в состав философии христианской, «как подчиненное начало». И теперь – «в борьбе с чужими стихиями православное просвещение», задержанное в своем развитии по воле Провидения, должно овладеть «всем умственным богатством современного мира» и, обогатившись мудростью мирскою, христианская истина должна тем яснее явить свое господство над относительными истинами человечества. Для выполнения такой задачи совершенно не требуется каких-либо чрезвычайных средств, исключительных умственных дарований, гениальности. «Гениальность, предполагающая оригинальность», некоторую отдельность мысли, «могла бы даже повредить полноте истины». Так же, как отвлеченный разум, действующий обособленно от других сил, не может приходить к истине, последняя не может быть достоянием отдельного ума. Конечно, не все обладают способностью к отвлеченному мышлению и занятиям богословскими вопросами, но необходима работа каждого отдельного сознания для того, чтобы выработалась подлинная философия. Отвлеченная мысль не может считаться за результат истинного любомудрия, ибо она есть выражение оторванного от общего сочувствия ума и не заключает в себе живой общественной силы. Истинное любомудрие есть живая наука жизни, и философия, если она не хочет оставаться в книге и стоять на полке, должна непременно развиться из живого взаимодействия убеждений, направленных к одной цели. Роль каждого отдельного сознания в деле создания такой общественной философии не превышает самых ограниченных сил. Ведь «нет такого тупого ума, который бы не мог понять своей ничтожности и необходимости высшего откровения, нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуместь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают предметы земные и нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка».²⁷⁹ Основные истины должны приниматься в качестве предпосылок, ибо они не могут быть отгаданы отвлеченным мышлением. Св. отцы, у которых даны эти истины, добыли их из

непосредственного внутреннего опыта и нам передают «не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был». Основываясь на умозрениях св. отцов и имея постоянным критерием истины сознание всех «верующих и мыслящих», мы и должны вырабатывать нашу самобытную философию, основная задача которой сводится к тому, чтобы уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, убеждениями и внешнею жизнью.²⁸⁰

Глава XV

Отличие нашей православно-христианской философии от систем западного любу́мудрия будет заключаться, прежде всего, в самом способе мышления, почему и содержание ее будет отлично от содержания западного мышления. Человеческому уму по самой его природе свойственна истина, как возможность, заложенная в организацию духовной сущности человека. Но вследствие свободы человек уклоняется от подлинной истины и принимает за таковую «разноречащие признаки частных истин». Этот факт можно обозначить, как «распадение единства Богопознания на разнообразные влечения», проявляющееся односторонним направлением в теоретической области, а в практике этому соответствует влечение ко многим «частным благам». Наше познание мы должны рассматривать не иначе, как с точки зрения высшего начала всякого знания – познания Бога, и потому всякую односторонность мысли, уклонившейся от своего средоточного центра, должно рассматривать, как неистинное, искаженное знание. Умственные силы, действующие помимо сознания живых отношений к нам Божественной личности, приводят именно к такому искаженному знанию, которого отличительная черта – индифферентность к нравственному смыслу жизни, ограничение себя равнодушной логикой отвлеченных понятий. Добытые рассудочно истины не суть истины живые. Мертвый капитал в уме человека, они лежат как бы на поверхности его души, выраженные в застывших «школьных формулах», они «как труп», не имеют духа. Подлинная истина зажигает душу, дает «жизнь жизни» и хранится не в готовом слове, не в книжной формуле, а в тайне сердечной. Она может выражаться в слове, но не в том застывшем, безжизненном, которое так характерно для односторонней истины, а в живом, которое соответствует всем движениям мысли. В этом случае слово, «как прозрачное тело духа», «беспрестанно должно менять свою краску», соответственно «беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей». Слово «должно дышать»

тут, «свободой внутренней жизни», «в его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума». Только в этом случае слово может выразить подлинный смысл познаваемого, но такое живое слово непременно находится в связи и с особым строем нашей мысли. Слово, застывшее в формуле, не выражает живой мысли, но оно само – продукт мысли, застывшей в односторонности. «Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий», постигает «законы разума и вещества» и не прикасается к существенности. «Существенного в мире есть только разумно-свободная личность», все остальное – относительно, «но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития» и чрез это как бы теряет «свой настоящий смысл». Вот почему «отвлеченное мышление, касаясь предметов веры, по наружности может быть весьма сходно с ее учением», на самом же деле ему «не достает смысла существенности», возникающего лишь из развития цельной личности. Во многих внешних философских системах рационального характер догматы: о единстве Божества, о Его всемогуществе, премудрости, духовности, вездесущии и даже Троичности, оказываются доступными отвлеченному уму, быв подведены под какую-нибудь особую формулу, но получаемое таким путем знание не имеет характера религиозного, потому что рациональному мышлению «невместимое сознание о живой личности Божества и о ее живых отношениях к личности человека».²⁸¹ «Неизмеримость, гармония и премудрость мироздания» могут наводит разум «на сознание всемогущества и премудрости Создателя», но единство, всемогущество и другие понятия о Божестве, извлекаемые разумом из созерцания внешнего мира, еще не внушают разуму «сознания о живой и личной самосущности Создателя». Сознание живой личности Божества дается не формой мысли, где отмечаются исключительно границы и отношения, но «внутренним движением наших мыслей и чувств» к Богу, и возникает оно в нашей душе лишь тогда, когда к созерцанию внешнего мира присоединяется «неуклонное созерцание игра внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону

высшей жизненности». Очевидно, что основная задача философии – отыскать правильный путь к истине лежащий не в сфере отвлеченной мысли, а в направлении согласного развития всех без исключения сторон познающего духа.

Завися от характера господствующей веры, мышление свою истинную природу проявило в православном сознании. Мы уже видели, что православным учением твердо установлены границы веры и разума, вследствие чего для православно верующего невозможно уклонение в рассудочную односторонность. «Но чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы божественного откровения, тем сильнее потребность верующего мышления согласить понятие разума с учением веры». Самый путь этого примирения в православном сознании определяется иначе, чем в протестантстве и католичестве. «Чтобы согласить разум с верою для православно мыслящего недостаточно устраивать разумные понятия сообразно положениям веры», очищая разум от всего, противного вере. Если бы отношения православного мышления к вере сводились к такой чисто отрицательной роли, то результаты этих отношений были бы те же, что на западе. Ведь в таком случае понятия, несогласные с верою, имели бы один источник, что и согласные с нею, т. е., – разум, (вернее – рассудок) и рано или поздно все мышление на этом пути должно выйти за пределы веры. Особенность православного мышления в деле примирения веры и знания в том и состоит, что оно ищет «самый разум поднять» выше его обыкновенного уровня, «самый способ мышления возвысить до «чувственного согласия с верою». В таком стремлении нельзя усматривать чего-либо противоестественного. Отделенное от других познавательных сил логическое мышление, правда, представляется как бы вполне естественным для нашего ума – раздвоение в мысли и тесно связанное с ним раздвоение во всей остальной жизни, переплетаясь и взаимодействуя, производят логическую отдельность в мышлении, как что-то постоянное и законное – но вера потому-то и кажется нам превышающей естественный разум, что последний «опустился ниже своего первоестественного уровня».²⁸² Возвышение разума должно

происходить силою веры и первое условие этого возвышения должно заключаться в том, чтобы разум стремился «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы», которые обычно «находятся в состоянии разрозненности и противоречия». Разум достигнет внутренней правильности, когда «своей отвлеченной логической способности не будет признавать за единственный орган разумения», когда «голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, не почтет «безошибочным указанием правды», когда «внушения... эстетического смысла» в его отдельности и даже «господствующую любовь своего сердца» не примет, как непогрешительное руководство к уразумению «высшего мироустройства» и «к постижению высшего блага». Обращаясь для уразумения истины внутрь души, где все отдельные силы сливаются «в одно живое и цельное зрение ума», разум не будет приводить предстоящую ему мысль на суд каждой из своих способностей, стараясь свести их в одном согласном приговоре, «но в цельном мышлении» – все струны души «должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук». Это и есть то созерцание мира внутреннего и нравственного, о котором было замечено выше и которое раскрывает пред зрением нашего ума подлинную истину. Отсюда, постоянной задачей православно-верующего должно быть искание цельности разума, в чем важную роль играет одно уже сознание, что где-то есть «в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума». «Такое сознание постоянно возвышает сам образ мышления человека». Смирняя «рассудочное самомнение», это сознание «не стесняет свободы естественных законов разума», а напротив «укрепляет его самобытность и вместе с тем... подчиняет его вере». Вера и вырастает на основе деятельности нашего ума, сердца и воли, поставленных в надлежащие границы. «Превышая обыкновенное состояние ума», вера тем самым «вразумляет его, что он уклонился от своей первоестественной цельности и... побуждает к возвращению на степень высшей деятельности». Развитие разума естественного служит только ступенями для веры и, не стесняя такого

развития, верующее мышление признает его относительным выражением истины. Высшая истина проникает собою разум и уклониться от нее логически последний не может уже по самому способу мышления. Стремясь постоянно возвысить разум до уровня, на котором он мог бы «сочувствовать вере», нельзя склониться к логической односторонности, нельзя, например, при названном условии, «естественным развитием разума придти к неверию». Если и возможно подобное уклонение для православно мыслящего, то не в силу требования логики, а исключительно вследствие недостатка внешней образованности, вследствие невежества. При каждом движении разума, «при каждом так сказать дыхании... мысли» православно-верующему присуще сознание (раздельное, ясное, или темное, инстинктивное) искомого или высшей истины, которая открывается верующему разуму. Очевидно – вера, как свойство цельного разума, это не понятие, «которое потому только в состоянии веры», что не получило еще развития естественным разумом (однако рано или поздно станет знанием, когда логический анализ обнаружит приемлемость его для естественного ума), это также «не один внешний авторитет, пред которым разум должен слепнуть, но – авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность».²⁸³ Вера «не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия... не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному... разуму или... чувству, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты той цельности. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну «силу», в то средоточие, где и «разум и воля и чувство» сливаются «в одно живое единство» и чрез это «восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости».²⁸⁴ «Вера – не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством). «Веровать – значит «получать из сердца то свидетельство, которое сам Бог дал своему Сыну». «Вера –

взор сердца к Богу». Примирение веры и разума, поэтому, будет заключаться не в ограничении прав той и другого, а в том, чтобы соединить два противоположных конца человеческой мысли: тот, которым она органически неразрывно связывается с высшими вопросами веры и тот, где она соприкасается с внешнею образованностью. Объединение противоположных полюсов мышления в согласном живом убеждении и должно составлять особенность, задачу и результат православно-христианской философии.

Сама философия при этом не есть вера и не есть один разум. Основанная на равновесии духовных сил философия должна быть общим итогом и общим основанием всех наук. Стремясь согласить разум с верою, она стремится привести разумную деятельность человека в гармоническое единство, направив ее к одной цели.²⁸⁵

Такая философия не может быть исключительно делом специалистов и высших умов, потому что она не теория только, интересная для одних и вполне безразличная другим. Основание православно-христианской философии органически близко каждому верующему. Ведь что такое сама вера, так необходимая и существенная в православном мышлении? До сих пор мы видели определение веры, как факта, свойственного человеческой психике и связующего человека с высшим порядком бытия. Это определение касается главным образом и стороны психологической. Но поскольку вера в ее проявлении, в известном отношении ее к естественному разуму, есть неперенный результат вероисповедных особенностей, она имеет и иное, более конкретное определение, как вера христианская. Являясь с определенным содержанием в каждом верующем, вера, а равно и органически связанная с ней верующая философия, своим предметом имеют основной, центральный факт христианства – искупление. В самом смирении, которое должен проявить человек, чтобы в нем окрепла и засияла вера, проявляется не что иное, как именно «живая потребность искупления» и «благодарность» за него. Имея в виду центральный факт христианства, который есть вместе с тем и центральный факт христианского любомудрия,

мы поймем и те критерии, и вообще все те особенности, которые отличают собою православно-христианскую философию. Как уже казано, философия эта не есть исключительно дело специалистов. Конечно, не все способны к отвлеченному мышлению, не всем в одинаковой мере доступны приобретения внешней образованности, но основное и главное верующего любомудрия может быть доступно всякому, под условием только веры. При самом малом развитии рассудочных понятий каждый православный сознает в глубине души, «что истина божественная, не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостью, но внутреннею цельностью бытия». В этом отношении верующий необразованный мыслит совершенно согласно с образованным верующим, которому доступны различные «системы мышления, исходящие из низших степеней разума». И тот и другой независимы в своей основной мысли, которая есть вместе с тем основная и в православной философии.²⁸⁶ Как увидим далее, причастность каждого отдельного верующего к православной философии особенно должна обнаружиться в сфере практической деятельности, но и теоретическая сторона этой философии близко подходит к каждому отдельному сознанию. Стремясь в этой стороне примирить веру и знание, православная философия должна, конечно, иметь твердый критерий истины, на который могло бы положиться индивидуальное сознание. Такой критерий находится не в личном разумении, не в отдельном действовании частных умов, хотя бы и верующих, а в общем сознании единомысленных. Всякое личное понимание тогда только согласно с истиной, когда оно отвечает голосу общего сознания, где хранится подлинная истина. Каждый христианин находится в общении с Церковью и ее голос вершит работу частных сознаний, которые взаимодействуют между собою и с целым.²⁸⁷

Тот же критерий общности сознания, прилагаемый в примирении веры и знания, выступает еще с большею ясностью при разрешении практической стороны христианской философии путем осуществления последней в жизни.

Примирение мысли и жизни, как было сказано, – одна из задач православного любомудрия. Сторона эта тесно связана с основным фактом, около которого вырастает вся христианская доктрина, с понятием христианской веры. Вера, как потребность искупления и благодарность за него, как сообщающая нашей жизни через определение наших отношений к Богу нравственный смысл, и не может пониматься теоретически. Она – живое прикосновение к Божеству, выражающееся в нравственной деятельности. Имея в душе задатки правильных отношений к Богу, всякий, кому дорого человеческое достоинство, должен связать направление своей жизни с убеждением. В этом смысле православная философия не может быть принадлежностью немногих, избранных. Напротив, в ней может и должен упражняться всякий, кто хочет быть человеком в истинном значении этого слова. Ведь для всякого «необходимо связать направление своей жизни» с коренным господствующим «убеждением веры»..., согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтобы всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели». Без выполнения этого условия жизнь человека лишена смысла, ум обращается в счетную машину, действуя в сфере узких эгоистических интересов и не видя ничего далее, сердце становится «собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер». При таком направлении жизни никакое действие человека не будет иметь нравственного характера, потому что в таком случае не будет собственно и человека: «ибо человек – это его вера!» Задача истинной философии и заключается в том, чтобы служить проводником веры в жизнь.²⁸⁸ Вполне понятно отсюда, какое громадное значение может иметь для философии, как практического делания, тот критерий истины, который обеспечивает верующему разуму правильность философии умозрительной. Общее сознание, живущее во всех, как в одном, и в одном, согласно со всеми, служит тут, при разрешении практики жизни, так же, как оно обеспечивает своим авторитетом правильность теории. Не нужно забывать, что авторитет общего сознания не есть только человеческая

санкция, но в то же время и высшая, божественная, он не что иное, как авторитет непогрешимой церкви. Подобно тому, как вера в смысле настроения, еще не проявившегося вовне, есть в сущности потребность искупления, благодарность за него, и вера деятельная, вера в смысле проведения в жизнь наших христианских убеждений – явление с характером того же порядка. Веруя, человек возбуждается в своей внутренней жизни сознанием живой связи со спасающей церковью, равным образом к проведению в жизнь спасительной веры он побуждается тою же целью христианского спасения. Сознывая возможность иного знания, помимо того знания, какое доступно рассудку, чувствуя красоту иной любви, помимо земной, человек вступает в область веры. Но жажда искупления не есть исключительно факт внутренней жизни: эта внутренняя жажда лучшего порядка жизни с неизбежностью проявляется вовне – в деятельности. Конечно, иначе и не может быть. Убеждение, проникнутое нравственными элементами, устремляющее человека к преобразованию внутреннего мира его души, вполне естественно и последовательно ставит пред человеком задачу делания, обязанность добрых дел, и обуславливающих самое нравственное расположение одновременно из него вытекающих. Соорганизованность в церковный союз как нельзя более содействует осуществлению нравственно-практической задачи. Каждый член церкви знает, «что во всем мире идет та же борьба», какая совершается в его частном сознании – борьба света с тьмою, «между стремлением к высшей гармонии и пребыванием в естественной... разъединенности», между великодушием и себялюбием, «словом: между делом искупления и свободы» и насилием «естественного расстроенного порядка вещей». В какой бы степени, даже самой малой, ни было развито указанное сознание, человек, носитель его, знает, что он «действует не один», «что он делает общее дело всей церкви», всего человечества, для которого совершилось искупление. С этой точки зрения нравственная победа в одной христианской душе является торжеством для целого христианского мира и в одном знании факта – уже опора нравственной деятельности человека.

Так, общие интересы, общая цель, которую является спасение в церкви, служат к приобретению и укреплению внутреннего убеждения и определяют одновременно направление деятельной жизни. Есть полное основание сказать, поэтому, что «истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности своей» и что истинная философия не должна быть созданием одного частного лица, а делом общественным, теоретическим выражением и вместе практическим проявлением единого одушевляющего жизнь начала. Для развития и осуществления такой философии необходимо подвергнуть разработке данные духовной жизни народа, или говоря иначе – необходимо «разрабатывание общественного самосознания». Выполнение этой задачи постепенно будет приближать нас к нашему идеалу, теоретическая сторона которого уже обрисована выше, и практическая может быть представлена в таком виде ²⁸⁹

Основываясь на остатках былого содержания народной жизни и заглядывая в перспективы будущего, мы можем предугадать основной характер общественных отношений, которые имеют у нас сложиться применительно к православно-русскому идеалу. Если прошлая наша жизнь характеризуется главенством во всех людских отношениях веры и вытекающих из нее моральных требований, то и настоящее и будущее наше, когда мы последовательно будем проводить в жизнь свойственные нам начала, явятся с тем же характером, как и наше прошлое. Общинный дух, свойственный нам искони, одухотворяемый евангельским законом, послужит к созданию такого порядка жизни, какой оказался чуждым западу. При полном единении людей, которое так наглядно в Православной церкви, у нас сохранится и значение каждой отдельной личности, никогда не подавляемой (как на западе), а напротив неизменно охраняемой в ее нравственном достоинстве. Запад, водимый сухим рассудком и соображением материальной пользы, не узнал, как и теперь не знает, подлинной нравственной правды, заменявшейся там правом. Когда от единодержавных правителей власть в западных государствах перешла ко многим лицам, отношения между личностью и

обществом оставались на западе с тем же основным характером, какой они имели там и раньше. Когда-то феодал-рыцарь полновластно распоряжался судьбою подчиненных ему, нарушая их подлинно человеческие права, позже, с расширением внешних прав западноевропейских классов, – прежняя власть передалась только материальному большинству, потерпела изменение чисто количественное, нисколько не выигрывая и не изменяясь в своем качестве. Власть на западе по-прежнему остается выражением интересов и выгод известного круга лиц, представители которых не могут, поэтому, воплотить в своем законодательстве внутренней правды. Отношения личности и общества при этом вполне характеризуются понятием «общественного договора», утверждаемого на искусственном сплетении материальных выгод. У нас на Руси, напротив, община представляла чисто нравственный союз, где на первом плане были интересы нравственные, а не материальные, и где личность не приносилась в жертву выгоде. И по смыслу христианской жизни, воплощаемой в церковной соборности, личность утверждается в ее самобытном значении, как величина нравственно ценная. При слиянии в единстве веры и при полной покорности церковному началу индивидуальные силы не испытывают ни малейшего стеснения и могут быть вполне использованы без ущерба интересам целого. Если «в физическом мире каждое существо живет и поддерживается разрушением других» существ, то в мире духовном... «созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждая». Духовная сила, создающаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и силы всего общества, одним пребыванием своим на нравственной высоте личность привлекает к себе все сродное в душах людей. Индивидуальное тут служит не себе, не к выгоде отдельной личности, а целому обществу, а именно: развитие нравственной индивидуальной силы служит к более успешному достижению общей цели христианского общества, когда «люди, проникнутые высшим светом, силою веры», являются светочами христианской истины, не давая померкнуть этой истине от ложного направления людских сердец. Тот же

критерий общего, живущего соборно и по преданию убеждения веры, служа к поддержанию истины и доброго делания, очевидно является также единственно нормальным мерилom правильных общественных отношений и единственным основанием справедливейшего распределения ролей общества и личности.²⁹⁰

Религиозно-философское мировоззрение Киреевского, как это видно было из всего предшествующего изложения, представляет собою систему необыкновенно цельную. Утверждая значение мысли на живом содержании конкретных фактов и требуя взаимной проверки практики теорией, мыслитель, очевидно, не отдает преимущественно внимания ни теоретической философии, ни практическому делу, но во взаимном согласии этих двух сторон, одинаково относящихся до жизни, видит единственно истинную философию. С точки зрения такого принципиального взгляда на философию представляется невозможным игнорировать теоретическое мышление в его основном характере, задачах и средствах. Далеко не индифферентное отношение И. В. Киреевского в вопросе о теоретической стороне философии мы уже ясно имели возможности видеть на той параллели различий, какую мыслитель устанавливает между мышлением восточным и западным, сочувственно принимая первое и осуждая второе. Мы также видели ту ясно выраженную у Киреевского мысль, что характер философии, как всего просвещения, много зависит от характера господствующей веры. Признание Киреевским преимуществ за мышлением одного определенного типа, именно того, какой выработался в православии, не подлежит сомнению уже из тех рассуждений Киреевского, которые нами изложены, но И. В. имел случай высказаться и более определенно о значении вероисповедных различий и о необходимости для всякого, кто хочет знать истину, следовать лишь известному строю мысли. «Не в том важность, говорите вы²⁹¹, буду ли я православный, или римский католик или протестант; но главное дело – быть христианином. Различие исповеданий принадлежит к школьным вопросам, настоящая существенность заключается в жизни человека». Формулируя

так возражение против существенной важности вероучительной стороны в христианстве, И. В. не соглашается, чтобы где-либо помимо божественной истины могла заключаться живительная сила, которая делает жизнь нравственно ценною. Если в истории язычества и магометанства можно находить людей, «с похвальною нравственностью», то едва ли из того позволительно заключать, что магометанство ведет ко спасению: замечаемые факты говорят лишь о том, что людям весьма часто не достает внутренней цельности, вследствие чего может быть похвальная нравственность вопреки ложному учению, равно как может быть и дурная жизнь вопреки истинным убеждениям. Но ведь та жизнь «слепая», которая идет не согласно с убеждениями, а совершается «по безотчетным стремлениям, не связанным в единство сознания», – и эта «внутренняя темнота... не позволяет назвать ее нравственною». Нравственную значимость наши поступки получают не от самого действия (совершения), а от того намерения, с каким мы их совершаем, а «нравственное достоинство намерения определяется... его отношением ко всей цельности самосознания». Нравственное лицо – это не сочетание тех или других качеств, но «живая цельность самобытности», почему всякий поступок «получает свое настоящее значение... от того основного побуждения, которое лежит на дне человеческого сердца». Соображения эти приложимы не только к оценке нравственного достоинства язычника и магометанина, но и христианина. При раздробленности христианского мира на три исповедания у каждой группы, по-видимому есть что-то общее с другими группами, так что между православным, католиком и протестантом не должно бы быть существенной разницы, или разница эта не должна во всяком случае почитаться важною. Однако, «что такое общие убеждения христианские» и можно ли считать за что-то несущественное для жизни вероисповедные различия? Если общими христианскими убеждениями назвать то, что принадлежит всем, даже сектам, возникшим около христианского учения, то у нас останется от христианства одно отвлеченное понятие Божества, но и в этом случае, когда круг исповеданий, у которых усматриваются общие убеждения, им

ограничим православием, протестантством, католичеством, наш вывод в определении общего у трех христианских исповеданий будет вполне неопределенен. В различных исповеданиях не только вера различна, но и нравственность получает в зависимости от этого различия особый смысл, свой в православии, свой в католичестве и свой в протестантстве. Общего между тремя исповеданиями будет разве буква писания, которую они понимают различно. Божественность Писания может независимо от принятых догматов веры приводить ум к правильному пониманию заключенной в писании истины, но для такого понимания нужны особые условия, которые присущи не всем исповеданиям. Православный, католик, протестант «могут во многом сочувствовать между собою», но это сочувствие никогда в таком случае не идет «до глубины основных убеждений ума и сердца», а между тем в коренных убеждениях, которые в каждом исповедании свои (как особый вид слияния ума и сердца) заключается основа такого или иного понимания христианства. Пусть школьные определения²⁹² не имеют особого значения (пусть эти определения сами не что иное, как теоретическое выражение известных живых убеждений), но несомненно то, что вероучение оказывает известное действие на самую жизнь. Православие, твердо держась границ «между откровением и человеческим разумом... сохраняет без всякого изменения догматы откровения», а с другой стороны не стесняет естественной деятельности ума, католичество не знает твердых границ разума и веры, вводит новые догматы, протестантство открывает уже полный простор личному разумению. Эти различия исповеданий со стороны отношений разума к вере создают «три главные образа деятельности умственных сил человека, а вместе с тем и три главные формы развития его нравственного смысла». Наличие необходимых условий правильного понимания Христовой веры дала только в православном сознании и раз между практической стороной христианства и его умозрением существует взаимно-обусловленная связь, нет ровно никаких оснований считать несущественной в христианстве вероучительную сторону. Пусть

даже существует часто противоречие между убеждением и деятельностью, пусть иногда, исповедуя одно вероучение, человек «складом души принадлежит к другому» – все это нисколько не говорит против необходимости органической связи и между нравственной деятельностью и теоретическими убеждениями. Обычный факт противоречия между тем и другим не есть норма, напротив это не нормальность, проистекающая из «человеческой слабости» и не имеющая никакого отношения к достоинству или недостаткам вероучения. «Где человек в согласии сам с собою и последователен..., там каждому особому вероучению необходимо соответствует особое настроение духа» – и такой факт должен быть нормой, идеалом. В православном исповедании, для которого характерна цельность в самом мышлении, обуславливающая цельность всего нравственного существа человека, непременно должна иметь свое осуществление указанная норма. Целостное мышление и вполне согласная с ним цельность практического делания – вот тот идеал, который по связи с историческими устоями русской жизни выясняется для нашего будущего и который в своем содержании есть не что иное, как взятая во всей своей чистоте Православная Вера. Из понятия этой Веры, как из предпосылки, и развивалась у Киреевского сумма тех мыслей, которые он большей частью отрывочно излагал по разным поводам в своих статьях и которые мы в предшествующем изложении попытались свести в одно целое.

Глава XVI

Сам И. В. Киреевский иногда заявлял, что во всем, что он пишет в своих сочинениях, нет чего-либо нового, до него не известного, но что, напротив, он повторяет старые мысли, только требующие напоминания и повторений. Такое заявление весьма характерно для религиозного мыслителя, примыкающего к определенному церковному верованию. Если мысль, оторванная от традиционных взглядов, может создать что-либо условно новое, то, наоборот, мышление, основывающееся на традиционном фундаменте, может лишь развивать и совершенствовать прежние взгляды. Отсюда – только что приведенное заявление И. В. Киреевского о характере его литературных трудов, при сопоставлении этого заявления с содержанием только что изложенных религиозно-философских взглядов Киреевского, указывает историко-генетический путь этих взглядов в истории русской мысли. Путь этот в сущности тот же самый, какой наблюдался в отношении к Киреевскому лично при кратком очерке его индивидуального развития, и может быть намечен в суммарном рассмотрении общественно-исторического развития церковно-религиозной традиции, нашедшей рельефное выражение в мировоззрении Киреевского.

Историю русской интеллигенции, и следовательно – ее мировоззрений, принято вести сравнительно с позднего времени, а именно – преимущественно со второй половины XVIII века, хотя указывается обычно при этом на зарождение русской интеллигенции в предшествующие века.²⁹³ Вследствие такого внимания к послепетровскому периоду в истории интеллигенции как бы еще более углубляется та черта, разделяющая два периода в истории нашего «образованного общества, которую проводили и так называемые западники и так называемые славянофилы. Между тем эта разделяющая черта не столько в действительности глубока, сколько в воображении. Все эти разговоры о чрезвычайном значении петровского переворота для умственной жизни России, о разрыве, вследствие этого переворота, интеллигенции и народа

и т. п. оказываются чрезвычайно преувеличенными, а иногда и прямо не верными.²⁹⁴ Объяснения резкости этих положений приходится в большинстве случаев искать в темпераменте тех, кто литературно пытался дать такую философию нашей истории. Но при более спокойном отношении к этому вопросу легко увидеть, что деятельность какого бы то ни было Петра не в состоянии, даже в союзе со многими сочувствующими этой деятельности, оторвать развитие народа от сферы действия вековых законов его истории, и что образовавшаяся между интеллигенцией и народом, вследствие вторжения в русскую жизнь западной науки, пропасть не так уже страшна.

В мировоззрении И. В. Киреевского, как об этом было сказано в очерке его жизни и как это можно видеть из только что сделанного изложения этого мировоззрения, главными пунктами, около которых группируются остальные, более или менее второстепенные, являются следующие: 1) в основу правильного умственного и гражданского развития человеческого общества должно быть положено учение Православной Церкви, 2) православно-христианское учение, как вполне отвечающее норме соотношения психических сил человека, в области мысли способно породить единственно-истинную философию – философию цельного знания, 3) будучи тесно связано, по своей моральной стороне, с самою жизнью, православно-христианское учение есть, вместе с тем, единственная идеальная норма жизни социальной.

Если мировоззрения тех представителей русской мысли, которые утверждались в своих теоретических построениях не на религиозной и, во всяком случае, не на православной идее, свой отдаленный корень имеют не в столь отдаленных веках русской истории,²⁹⁵ то корни мировоззрения так называемых славянофилов скрываются в самых первых веках этой истории; мировоззрение, имеющее главным предметом своего содержания Православие, и своею причиною, исходным историческим пунктом имеет это же Православие, утверждение Православного восточного христианства на Руси.

Если среди сравнительно ближайших предков И. В. Киреевского были и лица, заявившие себя противниками

петровского переворота, и лица, заявившие себя христианским благочестием²⁹⁶, то за ними стоит еще много других, иногда еще более отдаленных предков, как в жизни, так, что особенно важно, и в древнерусской литературе.

То внимание, какое уделяет Киреевский католичеству и протестантству, желая выяснить истинный идеал религиозной жизни, имеет прецеденты в прошлой русской жизни. Православное сознание заявило о себе в древней русской письменности очень рано; с именем еще Феодосия Печерского в древней Руси было известно послание, направленное против латинства. На протяжении, затем, нескольких веков нашей древней письменности, можно указать не один пример литературного выступления у нас против латинства (митрополит Никифор в посланиях к Владимиру Мономаху и волынскому князю Ярославу Святополковичу, митрополит Киприан в своих посланиях, Курбский, Иоанн IV). Особенно же интересны, как отдаленный прецедент рассуждений о католичестве (в его отношении к исторической жизни народов) у наших славянофилов, в частности у Киреевского, послания старца Елеазарова монастыря Филофея. Этот автор XVI в., полемизируя против латинян, истинною основой жизни народов признает только православную веру²⁹⁷ прямо, можно сказать, сходясь в этом отношении с будущими славянофилами, с которыми у него, как увидим, не одно только это сходство.

Православно христианское направление в древнерусской²⁹⁸ письменности обнаружилось и по отношению к протестантству, или по отношению к тому духу рационализма, который составляет суть протестантизма. Нерасположение русских людей к западной науке, их «мыслебоязнь» первоначально проистекали из сознания противорелигиозности этой науки и ее противоречия с требованиями нравственности. Поэтому именно русские книжные люди XVI и XVII в.в. источником подлинного знания считали православное учение, а всякое развитие «мнений» и чрезмерное философствование признавали вредным.²⁹⁹ Только что упомянутый писатель XVI в., старец Елеазарова монастыря Филофей между прочим писал в своих посланиях, что человеческое знание ограничено и что,

вследствие этого, человек должен покорять свой разум откровению.³⁰⁰ Когда, особенно с XVII в. западные влияния стали слишком заметны на Руси и когда, кроме католичества, стало проникать к нам протестантство, протест православных русских людей во имя православия направился одновременно на все иноверное, западное, что проникало в наши понятия, в наши нравы, в нашу практическую жизнь. На ряду с ересями: «латинской», «люторской», «кальвинской» отвергались, как тесно связанные с ними, различные обычаи в домашнем и общественном быту.³⁰¹ Во всем этом весьма характерно то, что в мировоззрении русских людей XVI и XVII в. внешние проявления русской жизни, например бытовые, были тесно связаны с самыми заветными убеждениями, – религиозными. В мировоззрении русских книжных людей того времени мы встречаем, таким образом, не только роднящий их с будущими славянофилами протест против рационализма западной науки, но и эту, может быть, слабо сознававшуюся ими органическую связь религиозных понятий и религиозного быта и быта общественного, какую устанавливает, как мы видели, И. В. Киреевский для древней Руси и какую он ставит нормой для жизни православного русского общества и государства.

Нам остается указать еще на одно сходство между взглядами русских книжных людей XVI в. и нашим мыслителем. В посланиях того же старца Филофея развита идея Руси, как третьего Рима. К этой мысли древнерусские публицисты пришли под сильным впечатлением на них факта падения Византийской империи и в силу сознания необыкновенной ценности России, призванной Божественным Промыслом быть хранительницей истинной веры.³⁰² Впоследствии уже новые русские публицисты-славянофилы учили приблизительно так же об исторической роли России и в частности Киреевский, самый скромный, если так можно выразиться, из всех славянофилов по своему политическому мировоззрению, высоко ценил Русь за живущие в ней начала цельного знания (и жизни) и указывал именно в ней источник обновления для западной Европы.

Весьма легко догадаться, что основа воззрений публицистов XVI и XIX в. одна и та же, и что искать ее следует в

более глубокой древности, чем XVI в. в русской истории, приведенный нами на справку исключительно как яркая аналогия с позднейшими явлениями русской жизни. Действительно, как указанные только что факты в древней русской литературе, так и вся эта литература, поскольку она носила религиозный характер, свою главную причину имели в христианском просвещении Руси, в священных и религиозно-нравственных книгах, перешедших к нам вместе с христианством из Византии. В Св. Писании и святоотеческих творениях можно указать источник многих памятников древней нашей письменности. К этой же основе в конце концов сводится и религиозно-философское мировоззрение Киреевского, который дает нам это понять и своим определением характера русской философии, долженствующей основаться на святоотеческой основе, и своим сочувственным отношением к древнерусским монастырям, распространявшим просвещение в духе святоотеческой письменности, и своим сочувственным отзывом о некоторых представителях этой письменности, особенно ему близких. К изложению святоотеческой мысли, применительно к интересующим нас вопросам, мы далее и обратимся.

Но прежде, чем это сделать, необходимо уделить внимание судьбам интересующего нас мировоззрения в XVIII и XIX в.³⁰³, так как Киреевский принадлежит XIX веку и ближайшее отношение к нему в историко-генетическом смысле имеет век XVIII-й.

С XVIII века в жизни России особенно заметно начинают действовать западные влияния; свое, русское начинает сильно мешаться с чужим, так что в образовавшейся путанице понятий легко признать иногда свое за чужое. Скажем кратко о наиболее заметных обнаружениях своего, русского, в области мировоззрения (собственно в области религиозно-морального взгляда на жизнь) за указанное время.

Несомненным преемником религиозно настроенных, русских людей древней Руси в XVIII в. может считаться Н. И. Новиков. Поставление религии во главу угла в жизни, понимание Новиковым христианства не только, как теории, но и

как соответствующей деятельности, оправдание такого понимания христианства широкою филантропическою деятельностью, интерес Новикова к быту древней Руси (отсюда собирание им материалов для русской истории) несомненно, роднят Новикова с представителями православного мировоззрения в древней русской литературе. Правда, с другой стороны, у Новикова мы видим значительный шаг вперед по сравнению с его предшественниками, поскольку он не отрицал положительного значения западной науки³⁰⁴, однако западноевропейские идеи были для Новикова, в то же время, не целью, а средством для развития отечественного просвещения. Хорошо известно³⁰⁵, чем было «масонство» Новикова и вообще русское масонство XVIII в., преследовавшее исключительно цель – поднять уровень религиозно-нравственной жизни; известно, что заботясь о распространении книги в России, Новиков выбирал для этого книги главным образом религиозного и нравственного содержания и, наконец, для издававшихся им журналов Новиков подбирал такие статьи, которые бы выразили его собственные убеждения, убеждения человека, сложившегося духовно в атмосфере исконных русских понятий. И вот в одном из журналов Новикова исследователь³⁰⁶ отмечает такие идеи: «мысль и вера не должны становиться в противоречие друг другу; вера дополняет изыскания ума, ум поддерживает своими доводами веру. Ум наш ограничен, где кончается доступная ему область, там начинается область веры». Не такова ли была, в общем, гносеология и древних русских книжников и не такая ли, в сущности, гносеология (по крайней мере, по вопросу об отношениях веры и знания) излагается И. В. Киреевским? А вот и другая сторона гносеологической проблемы, сформулированная Новиковым: «Ежели ученый... при учености своей злое имеет сердце, то достоин сожаления и со всем своим знанием есть сущий невежда».³⁰⁷ Это уже совершенно убеждает нас в сходстве взглядов на задачи и природу познания Новикова и Киреевского, так как в гносеологии Киреевского принцип моральный, как мы видели, играет весьма важную роль. Вполне понятно, поэтому, что одним из первых у

нас в критической литературе оценил Новикова, – и оценил восторженно, – именно Киреевский. В статье «Обозрение русской словесности за 1829 г.» Киреевский писал (сказав о Карамзине): «Но остановимся здесь и подивимся странностям судьбы человеческой. Тот, кому просвещение наше обязано столь быстрыми успехами, кто подвинул на полвека образованность нашего народа, кто всю жизнь употребил во благо отечества и уже видел плоды своего влияния на всех концах Русского царства, человек, которому Россия обязана стольким, – он умер недавно, почти всеми забытый, близ той Москвы, которая была свидетельницей и средоточием его блестящей деятельности. Имя его едва известно теперь большей части наших современников; и если бы Карамзин не говорил о нем, то может быть многие, читая эту статью, в первый раз услышали бы о делах Новикова и его товарищей, и усомнились бы в достоверности столь близких к нам событий. Память о нем почти исчезла; участники его трудов разошлись, утонули в темных заботах частной деятельности; многих уже нет; но дело, ими совершенное, осталось: оно живет, оно приносит плоды и ищет благодарности потомства».³⁰⁸

Новиковское общество, действительно, оставило след в русской жизни. Идеи, какие это общество проповедовало, оказали свое действие и в поколениях русских людей, следовавших за ним. В этом, может быть, сказалось, помимо всего, органическое развитие этих идей в русской жизни (что особенно и важно), но нельзя, например, не видеть влияния новиковских идей в постановке учебно-воспитательного дела в Вольном Благородном пансионе, возникшем по мысли людей из новиковского кружка³⁰⁹, воспринявшем их религиозно-моральное направление, сказавшееся потом на литературной деятельности многих представителей нашей литературы, вышедших из стен этого пансиона. В данном случае мы не имеем нужды входить в рассмотрение деталей нашего общественно-литературного развития в первые десятилетия XIX в., а достаточно будет указать на такие факты в нашей литературе, отношение которых к Киреевскому устанавливается прямыми указаниями его биографии.

В своем месте были указаны (кратко) некоторые пункты схождения между взглядами Киреевского с одной стороны и В. А. Жуковского и кн. В. Одоевского с другой. В виду того, что Жуковский имел близкое отношение к Киреевскому, состоя с ним главным образом в переписке, и в виду того, что Киреевский очень ценил мнения Жуковского, пополним сказанное в своем месте о Жуковском несколько более полным изложением его взглядов, обнаруживающих в нем русского мыслителя.³¹⁰

Религиозно-философские взгляды Жуковского очень близко напоминают взгляды Новикова и Киреевского. Мировоззрение Жуковского, вне всякого сомнения, запечатлено религиозным характером. «Всегда должен быть – говорит он – подразумеваем под словом истина ее источник – Бог. Найди Его и все найдешь... Всякая философия, ведущая нас к истине, должна начинаться с веры в Бога и эта вера должна быть первым звеном нашей умственной цепи».³¹¹ Определяя, затем, самую веру, как событие внутренней жизни, как покорение ума откровению, Жуковский приходит в своей философии к идее Церкви. Вера возбуждается в людях силою благодати, хранительницей которой является Церковь.³¹² Сходно с Киреевским Жуковский смотрит на взаимоотношение веры и жизни, считая добродетель главной обязанностью человека и идеалом, а религию главной основой жизни³¹³, и – на взаимоотношение жизни и истинного знания. Понимая под истинным познанием познание Бога, Жуковский указывает, подобно Киреевскому, нравственную основу для истинного познания, а отсюда и для истинного просвещения: истина открывается только чистому сердцу и только просвещение, тесно связанное с добродетелью, есть – подлинное.³¹⁴ Поэтому Жуковский всецело становится на сторону не рационалистического мировоззрения, далекого от жизни, для интересов которого важно одно лишь развитие ума, а на сторону философии христианской, противоположной рационализму, примиряющей веру и знание и близкой, по своим основам (религиозно-нравственным), самой жизни.³¹⁵ Далее, отчасти сходно с Киреевским, Жуковский смотрит на роль и

своеобразное положение России в европейской истории, сходно – поскольку тот и другой видят в жизни России торжество христианского принципа.³¹⁶

В нашу задачу не входит полно и широко трактовать вопрос о религиозном состоянии русского общества 30–40-х годов, для нашей цели – объяснить генезис мировоззрения Киреевского, достаточно указать на факты, которые не столько иллюстрируют жизнь целого общества, сколько говорят за справедливость подчеркиваемого нами значения церковно-религиозной традиции в мировоззрении Киреевского. При этом мы даже из немногих фактов определенного порядка указываем лишь на те, которые, как уже сказано, подсказываются биографией Киреевского и его сочинениями. Отсюда, например, такой в высшей степени интересный для изучения религиозной жизни русского общества того времени материал, как некоторые из сочинений Гоголя, не могут иметь прямого отношения к нашему предмету. Правда, Гоголь вне всякого сомнения, был близок славянофильским кругам, но в данном случае мы не задаемся вопросом о том, какова была возможная доля влияния, внесенная Гоголем в дело выработки славянофильской доктрины, равно как и о том, какова в этом деле была роль первых славянофилов, помимо И. В. Киреевского. И взглядов В. А. Жуковского мы коснулись вовсе не в целях точно определить его роль в возникновении славянофильского учения (нам даже, – кажется, что Жуковский не столько влиял на возникновение славянофильства, сколько сам, и как раз именно в 40 годах, оказался во власти славянофильских веяний), а исключительно для того, чтобы отметить историко-генетический путь идей, образовавших мировоззрение Киреевского. В самом конце нашей работы мы скажем, в дополнение к тому, что было указано в отделе о личности И. В. Киреевского, несколько слов о том, как нам представляется позднейшая история славянофильства, т. е. самое возникновение его в 40 годах, а пока нам нужно было лишь наметить его прошлую историю, более отдаленную и более близкую, но одинаково относящуюся к мировоззрению И. В. Киреевского – в лице Новикова заинтересовавшего И. В-ча, Жуковского, близкого Киреевскому,

или в лице писателей – иноков древней Руси, с которыми было общее у предков Киреевского (см. I гл. наст. соч.), а может быть и у самого И. В-ча. Теперь обратимся к выяснению элементов святоотеческой мысли в мировоззрении И. В. Киреевского.

Глава XVII

Решение главным образом двух вопросов стоит у Киреевскаго в зависимости от святых отцов: гносеологического вопроса – о вере и знании, и тесно связанного с ним вопроса об истинно-христианской жизни.

Обратившись к отеческим творениям, И. В-ч нашел там вполне отвечавшее его стремлениям понимание христианской жизни. У наиболее глубокомысленного, с точки зрения самого И. В-ча, писателя восточного, Исаака Сирина,³¹⁷ он мог найти ясно выраженное, со ссылками на Свящ. Писание учение о том, что для истинно христианской жизни необходимо не только исповедывать известные догматы и вообще теоретически принимать веру, но должно и оправдывать исповедание истины делами, под которыми разумеются дела любви к ближним, – нужно поступать согласно заповедям. Св. отец неоднократно подчеркивает, что согласие дела с учением необходимо и для получения плодов нашей веры и как свидетельство о ней. «Веруеши ли Богови?» – спрашивает он и отвечает: «добре твориши, но вера сия и дел требует, и яже на Бога надежда от злострадания, еже о добродетелех является. Веруеши ли, яко Бог промышляет о тварех своих и силен есть во всех? но вере твоей да последует и подобающее делание и тогда услышит тя».³¹⁸ Не только потому нам следует приводить свое поведение в согласи с верой, чтобы удостоиться божественной помощи, но дела – это свидетельство нашей веры. «Ино есть слово, еже от деяния, а ино есть доброе (т. е. красивое, красноречивое). И кроме искуса вещей (т. е. без опыта в делах) весть премудрость украсити словеса своя и еже возглаголати истину не ведящи тоя и еже изъявити о добродетели, а сам никогда же прием искус дела ея. Слово оно; еже от деяния, хранилище есть надежды; а недеянная премудрость полог (т. е. вместилище) студа».³¹⁹ „Коегождо человека желание от дел его показуется».³²⁰ Вот почему необходимы как «видение», так и «деяния». Как художник, живописующий воду, не может с картины утолить жажду, так говорящий о вере, но не

исполняющий ее в делах, создает лишь призраки.³²¹ Та же мысль о необходимости согласования веры и дел и у других восточных писателей-аскетов. «Доброй души признак дело доброе» – говорит³²² блаженный авва Фалласий. «Вера – пишет³²³ Марк Подвижник – состоит не в том только, чтобы креститься во Христа, но и чтобы заповеди его исполнять». Мы возрождаемся в крещении, но наша воля не утрачивает при этом своей свободы, отсюда возможны для нас, как добрые, так и злые поступки. Дела необходимы для нас, ибо сам Господь и апостолы явили дела, страдая за наше спасение. Поэтому покаяние, например, Марк Подвижник понимает, как, прежде всего, исполнение заповедей: просящему у тебя дай (Лк. 6:30), продаждь имение твое (Мф. 19:21). Авва Дорофей³²⁴ о правилах христианской жизни пишет: «исполняйте это на деле и тогда хорошо уразумеете, что слышите; ибо поистине, если не будете исполнять этого, не можете одними словами научиться сему. Какой человек, желая научиться искусству, постигает его из одних слов? Нет, сперва он работает и портит и так мало-помалу научается искусству. А мы хотим искусству искусств научиться одними словами, не принимаясь за дело. Возможно ли это?»³²⁵ Оправдание веры делами – таково основное требование отцов-аскетов, предъявляемое христианской жизни. Здесь, очевидно, речь о той самой цельности мысли с жизнью, какой требует Киреевский. По нему истинная философия (И. В. говорит в этом случае о философии христианской) должна быть делом общественным и в смысле развития ее умозрительной стороны и в смысле практической деятельности. В древней Руси Киреевский видел сравнительно полное обнаружение православной веры и утверждал это, основываясь на характере семейных, общественных и других отношений в древнерусском обществе, т. е. собственно на фактах жизни. Выводя на основании опыта прошлого идеал для будущего, Киреевский в качестве основного требования, предъявляемого каждому отдельному сознанию, поставлял: «связать направление своей жизни с коренным убеждением веры». Сходствуя в этом требовании со взглядами христианских восточных писателей, И. В-ч и в обосновании его развивал мысли тех же писателей.

Этого, конечно, и нужно ожидать после заявления мыслителя, что самобытная русская философия должна быть применением святоотеческого любомудрия к данному моменту. Тут мы не должны забывать, что Киреевский при всем его интересе к практической жизни был все-таки мыслитель, философ, и из всех вопросов, представляющихся человеческому уму, его прежде всего занимал вопрос о познании. Эта центральная для новейшей философии проблема решалась Киреевским, как мы уже старались показать это на систематическом изложении его религиозно-философских взглядов, в зависимости от определенных моральных требований, вследствие чего принцип нравственный есть у него одновременно и гносеологический. В этом заключается цельность намеченного Киреевским мировоззрения: наш мыслитель не мог бы написать, как Кант, две книги, из которых одна была бы посвящена чистому разуму, а другая практическому. В данном случае нас занимает выяснение нравственных предпосылок, лежащих в основе воззрений Киреевского, сравнительно с учением восточных христианских писателей аскетов.

Как мы видели, Исаак Сирин, Марк Подвижник, авва Дорофей и авва Фалласий согласно формулируют основное правило христианской жизни в смысле необходимости согласовать мысль и дело. Под делами все они разумеют дела по отношению к ближним, что есть вместе и дело для Бога. В зависимость от дел названные писатели поставляют так сказать доброкачественность самой веры: отсутствие дел понимается ими, как свидетельство неверия.³²⁶ Не проявляющий себя делами в отношениях к ближним занят своим собственным благополучием, служит своим эгоистическим склонностям. Последние исходят из тела и несомненно связаны со стремлением к благополучию в этом мире. У человека существует страх пред миром, выражающийся в том, что человек старается всячески оградить свои интересы в мире, удовлетворяя плотскими потребностями. Следуя по пути мира, плоти, заботясь о личном физическом благополучии, человек забывает о ближних и в отсутствии добрых дел для них являет свое неверие: «извещение бо веры открываемо бывает высоким

в души, по мере нравов, внемлющих и. завещание заповедей Господних».³²⁷ Дела, очевидно, необходимы не только как залог небесной награды, или внешнее свидетельство веры: от них зависит самая вера. Человек не может познать Бога, не может понять истинного смысла своего бытия (а этот смысл и заключается в Боге) без добрых дел. Этот взгляд христианских аскетов на познание, определяющий и их умозрения в вопросе о вере и знании, находится в зависимости от определенных воззрений на мир и человека. Мир по учению Исаака Сирина представляет собою совокупность страстей, которые мешают человеку познать свое назначение. Влекомый страстями человек утрачивает цельность познавательных сил и ошибочно находит свои цели. Такое состояние человека есть следствие его грехов. Истинное познание возможно для человека под условием, если он возвысится над миром, если, победив в себе страх земли, он приобретет страх Божий. Пусть только будет у человека искра любви, любовь непременно воспитает в нем страх Божий, – чувство, которое даст силу отрицательно отнестись к земным благам. Прибегая к молитве, добрым делам, постоянному наблюдению себя, человек постепенно умрет для земного и в нем откроется свет, которого он ранее не видел. Через упражнение воли в добре только и можно достигнуть истинного знания, почему Господь и повелел «прежде всех нестяжание держати и отступити от мятежа міра сего». Обуреваемый страстями, во власти мира человек не слышит своей подлинной природы: впечатления извне обильно вливаются в его душу, препятствуя ей сосредоточиться. Самоуглубляясь, мы получаем способность чувствовать свою «естественную природу», так как при этом условии ничто постороннее не привходит в наш внутренний мир. И вот, когда очистится сокровище нашей души, когда собраны силы ума, тогда ум обращается «от внешних попечения и парения и сам о себе утишается и возбуждается сердце испытати мысли, яже внутрюду души»³²⁸ тогда небо открывается человеку и он «зрит Владыку своего внутрюду сердца своего».³²⁹ В этом и заключается истинное познание. Так же смотрят на отношение между доброю деятельностью и познанием истинного

назначения человека Марк Подвижник и авва Фалласий. Первый пишет, что одерживая победу над грехом, мы получаем дары св. Духа, которые по апостолу: любви, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. Все это получается нами по мере делания заповедей, за совершение добрых дел. До цели нашего познания – Бога мы можем возвыситься только чрез борьбу с помыслами, путем нравственных усилий, так что ведение каждого настолько бывает истинным, насколько подтверждает его кротость, смирение и любовь.³³⁰ По Фалласию ум, освободившийся от страстей, делается световидным, будучи непрестанно осияваем созерцаниями всего сущего. «Блюда помыслы и бегай зла, чтобы не омрачился ум твой». По вере в Христа, избавившего нас от смерти, мы должны вести борьбу с грехом, с миром. В этой борьбе, очищаясь от страстей, мы становимся доступны воздействию Духа Божия, который вводит нас в познание уповаемых. Истинное познание авва Фалласий, подобно Марку Подвижнику и Исааку Сирину, понимает, как Богопознание: «Уму свойственно пребывать в Боге и о Нем умствовать».³³¹ Итак, вот почему христианские аскеты поставляли в такую тесную связь христианское учение и жизнь. Поведение, добрые или злые поступки служили для них наглядным показателем того, куда устремлено внутреннее существо человека. Основываясь на значении центральных фактов в истории истинной религии: грехопадении и искуплении и принимая дуалистическое (в нравственном смысле) представление мира, христианские аскеты естественно должны были слить в своем понимании нравственный и гносеологический принцип, что вполне правильно по смыслу библейского учения обоих заветов.

Наши первые славянофилы, при теологической³³² основе их мировоззрения, в частности Киреевский, уделявший особенное внимание учению восточных христианских аскетов, усвоили именно такую точку зрения. По Киреевскому средством познания является не отвлеченный рассудок, а совокупная цельность всех духовных сил человека. С рассудочным направлением для Киреевского неизбежно связывалась

нравственная раздробленность человека, когда жизнь представляет не согласное развитие, а борьбу эгоистических склонностей людей, Внутренняя целостность наоборот связывалась в понимании И. В-ча с нравственным смыслом человеческих действий, когда каждое отдельное явление в жизни стоит в определенном отношении к единому жизненному принципу. Киреевский в тех немногих отрывочных работах, какие мы имеем от него, не ставит и не решает центральных проблем христианства – всего несколько слов находим мы у него об искуплении, о других кардинальных в системе христианского мировоззрения предметах даже нет и упоминаний – но общий характер его взглядов позволяет утверждать, что все свое мировоззрение Киреевский строит несомненно на христианской основе. За это говорит особенно слияние в учении К-го нравственного и гносеологического принципов, указывающее на зависимость философии Киреевского от любомудрия восточных писателей аскетов. Предмет или цель познания, поставляемые как тем, так и другими, особенно наглядно подчеркивает несомненное здесь сходство. По Исааку Сирину и др. путь истинного познания не что иное, как познание Бога, до Которого возвышается человеческая душа, чистая от страстей. По Киреевскому в нашей душе заложена способность сознать правильные отношения к Богу: познавая свои обязанности к Богу, мы тем самым уже познаем и все другое, так как все должно познаваться в зависимости от одного высшего принципа познания Божества. В качестве средства к истинному познанию у Киреевского указывается самоуглубление, собрание всех сил духа в одно дельное зрение ума, достигаемое чрез предпочтение высших ценностей жизни всему остальному; тоже у аскетов, которые в борьбе со страстями, с плотью, указывали путь истинного ведения.

Таким образом, в весьма понятной логической связи с нравственными и гносеологическими воззрениями, одинаковыми у Киреевского с воззрениями восточных христианских аскетов, находится как у него, так и у них, требование полного соответствия христианской жизни с учением. В самом деле: если значение нравственной

деятельности так велико, что она обуславливает собою в известной степени теоретические убеждения, то не ясно ли, что без нравственного подвига не может быть достигнута подлинная истина? Для достижения последней необходимо собрание всех сил души в одно зрение ума, но это собрание в свою очередь может быть достигнуто только чрез нравственные усилия, необходимые для совершения добра. Очищая себя добродетельною жизнью, человек открывает в себе «естественную природу», или тот, по выражению Киреевского, островок, который есть в душе каждого человека, и который незаметен для ума, ослепленного страстью, – среди беспорядочно вздымающихся волн житейского океана. Нравственный путь познания, или вернее Богопознания – вот существенный пункт, роднящий взгляд Киреевского с любомудрием христианских восточных аскетов.

Во внимание к тому видному положению, какое занимает в воззрениях славянофилов элемент этический, учение их характеризуется обычно, как нравственное³³³ т. е. в этой характеристике подчеркивается практический характер учения, свойственный и многим другим построениям русской мысли (публицистической и философской). Подобная характеристика верна, но только в известных границах. Правда, практический интерес в системах русских публицистов и мыслителей (разного направления) занимал всегда видное место (эта особенность русской мысли обозначается обычно, как реализм), но если русскому уму не свойственны отрешенные от жизни умозрения, то предпочтение практического, стремление создать систему, отвечающую реальным потребностям, нисколько не исключает еще интерес к теоретической стороне мировоззрения. В частности, из старших славянофилов особенно Хомяков признавал существенную роль за развитием сознания. Киреевский, сходясь с Хомяковым в основных философических понятиях, также никогда не отрицал положительной роли сознания. В своей критике начал западной европейской философии И. В-ч, правда, усиленно подчеркивал полную несостоятельность отвлеченной мысли в познании истины, но, как человек сильного логического ума, он не мог

совершенно отрицать попыток разумного усвоения даже высших религиозных истин. Киреевский полагал, что для верующего сердцем не опасны логические рассуждения. С этой точки зрения все добытое односторонним развитием, имеет свой смысл в общей сокровищнице истинного знания, только на результаты логического ума должно смотреть, как на низшую ступень истины и самый логический разум – только ступень к разуму верующему, постигающему существенное в человеческом познании. «Какая же это истина, или она не в состоянии вынести света мысли, когда настойчивость ее покоится на одном слепом признании?» – рассуждал Киреевский и отсюда для него открывалась возможность проблемы о взаимных отношениях веры и разума. В постановке этой проблемы Киреевский выходил из убеждения, что истина одна и, следовательно, возможно примирить результаты естественной мысли с истинами откровенного учения. Решение вопроса о вере и разуме, как видно из отрывочных замечаний об этом И. В-ча, а также из того, что говорит Киреевский о типе истинной философии, понимаемой как посредство между науками и верою, сходно у нашего мыслителя с умозрениями восточных аскетов. По аскетам разум является противоположным вере, но с другой стороны для разума возможны степени и состояния, когда он как бы сливается с верою. Есть познание по естеству и есть познание чрез естество. Первый род познания присущ естественному разуму, второй – разуму, озаренному верой. Разум естественный «всякую вещь, разоряющую естество, не покушается к себе оставить, т. е. допустить), но удаляется от нее».³³⁴ Он хранит естество, а потому для своего убеждения ищет видимых образов, ко всему, что кажется ему странным, он которого возбраняет приближаться своим ученикам. Следуя плотскому желанию, разум склоняется в сторону богатства, тщеславия, украшения, вообще всего, что венчает тело. Вполне понятно, что такой (естественный) разум должен быть противен вере. Вера выше естества, она не требует тех доказательств, какие необходимы для естественного разума. Вера не превозносится, вменяя свои дела действию благодати. Принцип веры выражен в словах:

«аще не обратитесь и не будете, яко дети, не внидите в царство небесное (Мф. 18:3)», «вся возможна верующему». Само собою понятно, что и дела, в которых проявляется вера, существенно отличны от дел плотского разума, это: пост, милостыня, любовь к ближним и проч. Таково различие естественного разума и веры. Когда при посредстве воли³³⁵ разум обратится от плотского к душевному, к молитве, чтению божественных писаний, борьбе со страстями, он становится ступенью к вере. В этом новом состоянии разум облачается в огненные помышления, получает крылья бесстрастия и становится способным подняться в высоту и «увидети зарю ону, непостижимую умом». ³³⁶ Возвышаясь далее в своем совершенстве, разум поглощается верою, которая рождает его «от начала», т. е. как бы вновь. В этом состоянии высшего озарения разуму делается доступным познание не через естество, а по естеству. Плотской разум или естественный знает чрез естество, т. е. чрез употребление вещей по страсти, тогда как разум, озаренный верою, знает по естеству. (Например, представление в мысли золота, как создания Божия, есть знание сущего по естеству, а представление золота с корыстным вожделением есть знание сущего чрез естество). ³³⁷ Так рассуждает о разуме и вере Исаак Сирин, у которого посвящено несколько «слов» разъяснению различных степеней разума. У Исаака Сирина, однако, нет ясного указания на то, как начинается возвышение разума со степени естественного к вере. Есть правда, у этого отца указание на известного рода расположение, желание, которые полагаются, как начала истинной жизни и истинного знания – с них, следовательно, и начинается возвышение разума к истине, – но эта мысль более определенно выражена у других писателей аскетов. По авве Фалласию возвышение естественного ума к вере начинается верою же, которую в этом случае следует отличать от созерцания сокровенного, т. е. от веры высшей. «Ум, начинающий любомудрствовать – пишет авва Фалласий – о Божественных вещах, от веры начинает и потом, среди сих вещей вращаясь и шествуя, опять в веру достигает, но высшую». Ум начинает от веры внимающей и достигает в

богословие, простирающееся за пределы всякого ума, до веры, всегда присущей сознанию, неподвижно в нем пребывающей.³³⁸ Св. Марк подвижник, отмечая исходный пункт истинной веры, различает веру от слуха (ссылка на Рим. 10:17) и веру – уповаемых извещение (ссылка Евр. 11:1). Первый вид веры, очевидно, только начало, откуда совершается возвышение разума к вере высшей, которая у апостола определяется, как «уповаемых извещение»³³⁹... Значение разума, таким образом, не отрицается у аскетов, но соответственно их основному воззрению на мир и человека, ими указывается для естественного разума высшая ступень, где он является уже в вере. Созданный способным к познанию Бога, человек путем нравственных усилий может возвышаться до такого познания и совершается это в вере, которая дает смысл естественному разуму, объединяя его вместе с другими духовными силами человека в одно цельное зрение ума. Без веры в Бога не может быть истинного знания, а так как истинное знание и есть знание Бога, присущее человеку в возможности, то ясно, что и вера свойственна человеку и только преобладание естественного разума может увлекать ум человека к неверию.

У И. В. Киреевского учение о вере и разуме включает в себя все приведенные соображения. Вспомним, как определял Киреевский философию: «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою». Так определяется та идеальная философия, которая представлялась желательной Киреевскому, а основаться должна была на любомудрии отцов. В качестве органа познания для этой философии должен служить верующий разум, отличающий собою православное мышление. Вот это понятие верующего разума очень выразительно, чтобы ясно видеть в учении Киреевского о разуме и вере сходство с учением по тому же вопросу восточных христианских аскетов. Согласно с Исааком Сириным и другими И. В.-ч определенно подчеркивает разум и знание чрез веру, как одно на другое не сводимые, но вместе с тем, как это мы видели и у христианских аскетов, И. В. допускает сопроничание разума и веры. «Вера не слепое понятие, которое

потому только в состоянии веры, что не развито естественным разумом и которое разум должен возвысить на степень знания» – она «высшая разумность, живительная для ума». Разум – только низшая ступень познания и ему присуща истинность относительная. Находясь на низшей ступени, разум не в состоянии понять истин, составляющих область высшего знания, почему эти истины представляются ему неразумием, – как плотскому, естественному уму, по аскетам, не доступно духовное. С низших ступеней разум может переходить на высшие, для чего требуется самый «способ мышления» возвысить до сочувственного отношения с верою. По учению аскетов для этой цели необходимо усилие воли, желание, выражающееся первоначально в вере от слуха, и по Киреевскому – нужно «следить» за способом мышления, постоянно возвышать разум до усвоения веры. «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума постоянно возвышает самый образ мышления человека». Рассудочное самомнение при этом смирится и разум добровольно подчиняется вере, самое возвышение разума, очевидно, совершается чрез некоторое усилие воли, как то – и по аскетам. Согласно с последними определяется у Киреевского и значение низших степеней разума в общей сумме познания, которое, тоже как у аскетов, сводится у нашего мыслителя к Богопознанию. Разум, возвышенный до веры, на всякое знание, выходящее из низшего источника, на все системы мышления, исходящие из низших ступеней разума, смотрит как на неполные, ограниченные, не выражающие высшей истины, хотя и не бесполезные на своем подчиненном месте. С этой точки зрения И. В-ч допускает свободное развитие естественных законов разума, в уверенности, что при нормальности этого развития разум не может не прийти к высшей истине, покориться ей. Необходимо только наблюдение за согласным действом познавательных сил, так как для цельной истины нужна цельность разума – и при этом условии разум не может не проникнуться верою, которая присуща человеку, как событие его внутренней жизни. Согласно с учением аскетов Киреевский

смотрит на веру, проникающую разум, как на откровение области духа пред умственным взором человека, области, недоступной естественному уму, омраченному страстями.

Таким образом учение о вере и разуме, как и учение о цельности жизни, словом основные пункты философии Киреевского находятся в весьма наглядном сходстве с воззрениями аскетов.

Полагая целесообразным для развития самобытной русской философии обращение к любомудрию отцов, Киреевский сознавал в то же время, что возобновить без всяких изменений отеческую философию совершенно не соответствовало бы задачам времени. Были совершенно иные условия умственной и общественной жизни, когда восточные аскеты строили свои умозрения. В частности, например, вопрос о вере и знании не может решаться, спустя много столетий, вполне так же, как решали его в VI или VII веке. Этот вопрос порождается конфликтом между религиозными истинами и результатами прогрессирующей науки, а потому для нового времени должна быть и новая, соответствующая уровню научных, знаний, постановка вопроса. И. В-ч однако, успел написать всего лишь введение в задуманную им систему, мог только наметить решение вопроса о вере и знания в духе (как мы показали) умозрений восточных аскетов. Не удалось И. В-чу разъяснить философию древних отцов и в другом важном пункте, в применении этой философии, как практического учения, к жизни социальной. В силу разных обстоятельств отеческая философия ограничилась развитием внутренней созерцательной жизни, и теперь, при изменившихся обстоятельствах, следовало бы основные начала этой философии применить к отношениям семейным, общественным, государственным. Эту мысль настойчиво подчеркивает Киреевский, но у него в этом случае опять лишь повторение святоотеческих мыслей, с тою разницею, что древние отцы, сознавая необходимость проведения в жизнь христианского учения, обращались непосредственно к личности, а Киреевский хотел бы сделать философию общественным делом, как в отношении практики,

так и в смысле выработки и развития умозрительной стороны ее.

Планы И. В-ча «противопоставить драгоценные истины отеческого любомудрия современному состоянию философии, сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности», остались неосуществленными в большей своей части. Киреевский успел только уяснить немногие, правда основные, вопросы своей системы и это он сделал при свете мышления отцов, у которых нашел подлинную живую философию, превосходившую по глубине и внутренней правде новейшие системы западного любомудрия.

При свете святоотеческих творений открываются и границы влияния на Киреевского философских систем запада.

Два существенных пункта привлекали внимание И. В., в частности в учении Шеллинга: расширение сферы познания за пределы отвлеченной мысли в область созерцания и чувств и учение о народности. После того, как нами представлена сумма главных положений шеллингианства, систематически изложены взгляды Киреевского и указано его отношение к древним восточным отцам, значение Шеллинга для нашего мыслителя становится очень ясным. Раскрывая вполне христианское содержание в своей системе, Киреевский западным любомудрием пользовался как формой, средством методического обоснования своих идей, взятых совершенно из других источников. Не трудно в самом деле заметить, что заимствований из Шеллинга у Киреевского довольно много, но ясно также, что значение их не простирается дальше чисто формальной роли. В системе Шеллинга вся сумма идей, как мы знаем, замыкалась в мифологии, как таком пункте, где утверждались в таинственной почве все явления действительности. Сознание, свобода, познание мира – все, что в человеке и около него, все это развивается из таинственных недр Абсолюта чрез ряд бессознательных закономерных ступеней. В рассуждениях Киреевского о просвещении, которое понимается им в смысле сознательного обращения народной мысли к несознаваемым ранее основам жизни, заметно усвоение идей Шеллинга о бессознательном. Пункт этот тесно

связан у Киреевского, как и у Шеллинга, с учением о народностях – носителях различных начал. Единство мифологического процесса, по Шеллингу, разбилось в силу случайных причин в несколько разветвлений, поэтому каждый народ, выражая в своей истории часть мифологического содержания, является со своим особым назначением. Понятие бессознательного оказалось очень удобным к обоснованию учения о народности и для Киреевского. В связи с той же идеей бессознательного заимствуется Киреевским у Шеллинга эстетическими соображениями. Искусство, по мнению Ш., составляет одну из сторон мифологического процесса, выражая его сущность, вследствие чего оно имеет отношение к познанию. Киреевский признает подобно Шеллингу такое значение за искусством, полагая, что истина становится достовернее, когда к логическому достоинству ее присоединяется еще и эстетическое. Так принцип познания близко соприкасается у Киреевского, равно и у Шеллинга, с теорией бессознательного, выражающегося, между прочим, в искусстве. Расширяя границы познания через допущение сферы иррационального и признавая значение средства познания за эстетической эмоцией, Киреевский, однако, совпадает с Шеллингом всего лишь в понимании принципа познания, но само содержание познания отлично у него с идеями германского философа. У Киреевского особенно обращает на себя внимание понятие цельности духа, тесно связанное с идеей нравственного совершенства. Это преобладание нравственной точки зрения, или говоря определеннее, этот прямо аскетический принцип в его мировоззрении не мог быть заимствован Киреевским из философии Шеллинга. Идея нравственного совершенствования не является характерной для Шеллинга (она отличала систему другого немецкого философа, Фихте) и в том особенном значении, в каком эта идея является у Киреевского, она могла быть взята только из аскетических творений. Соответствуя в признании некоторых формальных критериев истины с воззрениями на этот предмет Шеллинга, И. В-ч по содержанию развиваемых им идей примыкает к христианским аскетам. В самом деле, по одним и

тем же, в общем, принципам познания может утверждаться весьма различное постижение мира. У Шеллинга было дано представление мира, отличное от христианского ведения об этом мире. Например, в христианском понимании восточных аскетов дух и материя не сливались в безразличном тождестве и преобладающая у Шеллинга эстетическая точка зрения на мир заменялась у них главенством нравственной идеи. Дуализм, понимаемый в христианском смысле, – вот что лежит в основе аскетического любомудрия, отличая его от построений в духе эстетического и всякого другого безразличия. Мы отмечаем эту разницу, как важную по существу, близко соприкасающуюся с самой сущностью христианства. Основные проблемы в христианском мировоззрении – это учение о грехопадении и искуплении, учение о зле и о победе над ним добра; вполне понятно отсюда, что нравственные идеи, близко соприкасающиеся с существом христианства, получают особый интерес в христианской философии. У Киреевского хотя и не рассматриваются специально проблемы зла и спасения, но содержание его мысли вполне отвечает христианскому решению их, поскольку мыслитель утверждает на нравственном принципе и развивает идеал, вполне согласный с основами христианства. Какие бы заимствования из Шеллинга мы ни указывали у Киреевского, все это будет относиться до формальных элементов его мировоззрения, по существу же, по содержанию, это мировоззрение является выражением христианских идей, усвоенных в их православном пониманию. Все сказанное выше об отношении Киреевского к св. отцам и к Шеллингу должно убеждать в правильности такого вывода. Несомненно, что все эти мысли И. В-ча: о познании чрез нравственное совершенство, путем деятельной жизни, направленной к пользе ближнего, о вере, как высшем озарении естественных сил человеческого ума, об идеальном строе общественной жизни – все это чисто христианские идеи, которые могут быть формулированы в буквальных выражениях из книг, составляющих первоисточник христианской мудрости и жизни.

Среди взглядов, какие высказываются по вопросу о происхождении славянофильства, как доктрины, встречается, между прочим, и тот взгляд, по которому славянофильство представляется созданием коллективного ума. Первые славянофилы, Киреевские, Хомяковы, Аксаковы, так тесно были связаны между собою в самой жизни, что и сами их литературные труды носят на себе следы неизбежного взаимного влияния. Однако, в приведенном объяснении более верно то, что можно из него извлечь для выяснения значения славянофильства, чем объяснение литературного соотношения между первыми славянофилами. С хронологической точки зрения и в смысле раннейшего, по сравнению с другими, литературного заявления своих взглядов И. В. Киреевский как было сказано в своем месте, может считаться основоположником славянофильской доктрины, но по своему значению эта доктрина превышает роль отдельного индивидуума. Славянофильство не что иное, как яркое проявление религиозно-национального сознания и в этом смысле оно могло быть создано, и следовательно выражено, усилиями многих лиц.³⁴⁰ Славянофильская мысль создавалась общественно. Такое понимание славянофильства вполне отвечает и взглядам Киреевского, по мнению которого наша философия должна быть результатом деятельности общества, а не отдельного только лица. Вместе с тем, указанное понимание славянофильства подсказывается теми историческими прецедентами славянофильства, какие были выше указаны и которые также имеют характер общественный. Словом, историко-генетический путь славянофильства до окончательной его стадии включительно – это постепенное раскрытие в лучших представителях русского общества религиозной церковной идеи, и первые славянофилы, при некоторых различиях во взглядах, существовавших между ними, сходны между собою в том, что все они раскрывали в своих сочинениях идеал православия, одни преимущественно с философской стороны (Киреевский), другие с богословской (Хомяков), третьи преимущественно с исторической (К. Аксаков), побуждаемые к этому запросами личного и общественного характера.

Из такого понятия о природе славянофильского учения (понятия, которое мы подчеркивали неоднократно в разных местах настоящего очерка) становится вполне ясной, без особых долгих рассуждений, и позднейшая судьба славянофильства или становится ясным влияние славянофильских идей на представителей русской мысли в позднейшее время. Исходя из понимания славянофильства, как опыта философии религиозно-национального самосознания, как философии общественной, можно во всех позднейших явлениях русской мысли, запечатленных таким характером, усматривать его влияние. В виду того, что фактов подобного обнаружения русской мысли в позднейшее по сравнению с эпохой славянофильства время весьма много, нам нет нужды указывать их в полном объеме, тем более, что многие из таких фактов являются отступлением от учения первого славянофильства. Поэтому достаточно указать на главнейшие и несомненнейшие факты влияния славянофильства в позднейшее время, имея при этом в виду тот круг мыслей славянофильства, какой дан в сочинениях Киреевского. Так как славянофильство затрагивало вопросы религиозного порядка, составляющие предмет изысканий духовной или богословской литературы, то можно прежде всего отметить влияние славянофильства на богословскую литературу. Рассуждения славянофильства по вероисповедному вопросу, построенные на гносеологической и нравственной основе, несомненно дали новый живой материал для науки об исповеданиях, в частности же нравственная сторона славянофильства, занимающая в этом учении такое видное место, создавала интерес к разъяснению нравственной стороны христианства, что особенно можно наблюдать у авторов, с уважением относящихся к учению славянофилов.³⁴¹ Мысль Киреевского создать русскую философию на святоотеческой основе также находит себе осуществление.³⁴² Влияние славянофильских идей в других областях литературы очень широкое: мысли славянофильства часто здесь принимались не только друзьями его, но и противниками. Мысль славянофильства о рационализме западной культуры была воспринята и подробно развита Вл.

Соловьевым (о чем уже упоминалось выше), мораль славянофильства чувствуется в сочинениях так называемых почвенников, этих продолжателей славянофильства, Аполлона Григорьева, Страхова, Достоевского. Идея «разрабатывания общественного самосознания» нашла себе талантливую продолжателя в лице С. Н. Трубецкого, в его учении о природе сознания. В более близкое к нам время сродные славянофильству идеи, или, по крайней мере, интересы встречаем также в «Проблемах идеализма» и в «Вехах», главным образом в сочинениях С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. В трудах последних авторов, равно и других современных мыслителей, у которых есть идейное сродство с славянофильством, конечно можно, соответственно времени, отметить много постороннего славянофильству, не вяжущегося с ним, но мы имеем в виду сходство у названных автором с славянофильством в некоторых существенных пунктах и прежде всего в их интересе к вере и жизни православия. Можно даже сказать, что современность особенно богата славянофильскими идеями и настроениями, понимая под славянофильством то религиозно-общественное мировоззрение, какое дано Киреевского. И может быть, что живущая пока только в лучших русских людях эта «общественная философия» в будущем станет поистине общественной и сделается могучим средством возрождения русского народа.

Примечания

¹ - Родословная Киреевских записана со слов Петра Васильевича Киреевского (1808–1856) П. И. Бартеневым, Рус. Арх. 1877, кн. 2, стр. 482.

² - Эти записки были в руках Петра В-ча Киреевского и похищены у него в одну из его поездок для собирания песен. (Там же)

³ - Рус. Арх. 1877 г. кн. 2, стр. 361, сообщение Толычевой.

⁴ - Валерий Лясковский. Братья Киреевские. Спб. 1899 г., стр. 3.

⁵ - «Материалы для биограф. И. В. Киреевского», при Полн. собр. соч. 1861 г. (изд. Кошелева) стр. 3; тоже в изд. соч. 1911 г. (ред. М. О. Гершензона).

⁶ - М. О. Гершензон, Образы прошлого, стр. 89.

⁷ - «Материалы...» стр. 3.

⁸ - П. Б. И. В. Киреевский, Рус. Арх. 1894 г., кн. 2, стр. 332, прим.

⁹ - Валерий Лясковский. Братья Киреевские, стр. 2 и 3.

¹⁰ - Рус. Арх. 1877 г., 2, стр. 480.

¹¹ - Н. Колюпанов. Биография А. И. Кошелева, М. 1899 г. т. 1, кн. 2, стр. 4.

¹² - Толычева, Рус. Арх. 1877 г. кн. 2, стр. 361. А. Петерсон, Черты старинного дворянского быта, Рус. Арх. 1877, 2, стр. 479–482.

¹³ - Ек. Аф. Прогасова (урожд. Бунина), дочь А. И. Бунина, отца Жуковского.

¹⁴ - Муратово.

¹⁵ - Толычева. Рассказы и анекдоты, Рус. Арх. 1877, 2.

¹⁶ - Колюпанов, цит. выше соч.

¹⁷ - Лясковский, цит. выше соч.

¹⁸ - Наконец, если посмотреть на дело шире, в сформировании личности И. В-ча сыграл роль самый уклад

жизни дворянской усадьбы, которой прочные патриархальные традиции, как мы видели, уходили далеко в историю.

¹⁹ - Род. 1789, +1877. Главнейшие сведения об А. П-не в статьях: П. Б., Рус. Арх. 77, 2, и К. Д. Кавелина, Собр. соч. т. 3, Спб. 1899, также – у Н. Колюпанова «Биография Кошелева» и в «Дневнике Е. И. Поповой», Спб. 1911 г.

²⁰ - Анна П. Зонтаг, писательница, Мария Петровна и Екатерина Петровна.

²¹ - Зейдлиц. Жизнь и поэзия В. А. Жуковского, Спб. 1883 г., стр. 4–14.

²² - Между прочим, Жуковский свои первые поэтические произведения представлял на обсуждение «девственного ареопага», в состав которого входила вместе с сестрами и Авдотья Петровна. Зейдлиц, стр. 16.

²³ - И. И. Тургенев, директор университета, был видным представителем того сантиментально-филантропического направления, которое впервые ярко у нас обнаружилось в кружке Новикова. Т-в был когда то членом этого кружка и мог влиять в духе его идей на Жуковского и др.

²⁴ - П. Б. Авдотья Петровна Елагина.

²⁵ - Стихотворные способности И. В-ча не получили широкого проявления – он написал всего несколько стихотворений, – но они у него были. Так же, отрывочно, обнаружил К-ий и способности беллетриста.

²⁶ - К. Д. Кавелин, указ. выше статья. Герцен в Дневнике 42 г. между прочим записывает об Авд. П.: «Быль на днях у Елагиной, матери если не Гракхов, то Киреевских.... чрезвычайно умная женщина, без цитат, просто и свободно». Герцен, т. VI, Спб. 1905.

²⁷ - Переводы эти указываются в книге: «Биография А. И. Кошелева», Н. Колюпанова

²⁸ - На религиозное движение, связанное с именем знаменитого чешского реформатора Гуса представлялось возможным смотреть, как на протест стихий души славянской началам западноевропейским.

²⁹ - Vinet (1797–1847), швейцарский богослов и историк литературы, сторонник независимой – от светской власти – церкви. Авдотьей Петровной был сделан перевод его книги: «Discours sur quelques sujets religieux». Из других сочинений Винэ – «Sur la Separation de l'Eglise de l'Etat» и др. Иван Васильевич несомненно интересовался Винэ, см. Рус. Арх. 1894, 2, стр. 346 (письмо К-го к Кошелеву).

³⁰ - Письма А. П. Елагиной. Рус. Арх. 1886 г. стр. 336.

³¹ - Массилион, французский проповедник, епископ. «Избранные слова М...» имели в переводе несколько изданий в России.

³² - Фенелон, автор знаменитого «Телемака», епископ, писатель с религиозно-моральным направлением.

³³ - Н. Колюпанова.

³⁴ - П. Б-ва.

³⁵ - Жуковский поступил в московское ополчение 12 августа 1812 г., оставил его – 6 янв. 1813.

³⁶ - Плещеевы, А. А. Плещеев и его жена (урожд. Чернышева), отличались образованностью и артистическими вкусами: у них был свой домашний оркестр; Плещеев слыл, между прочим, очень хорошим декламатором.

³⁷ - Дочери Ек. Аф. Протасовой: Мария Андреевна и Александра Андреевна.

³⁸ - В деревне Протасовых дан был приют нескольким пленным французам, среди них было два генерала: Вонами и Мену (Рус. Арх. 1877, 2, 365).

³⁹ - П. Б. Авд. П. Елагина.

⁴⁰ - «Материалы для биограф...» стр. 5, 7 (в изд. 61 года).

⁴¹ - И. В. Лопухин был крестным отцом Ивана Васильевича Киреевского.

⁴² - В. Ляковский, цит. соч. стр. 4.

⁴³ - При свидании будем говорить о том, что для меня есть одно из главных дел жизни, о воспитании наших детей». (Письмо Ж-го к А. П. К-ой, Рус. Стар. 1883, т. 39, стр. 234). «Послушайте, милая долбинская сестра, я и сам было

испугался своего предложения, сделанного Вам в первую минуту, но испугался только своей неспособности его исполнить. Но как говорится на безрыбье и рак рыба... что же было бы лучше, как потрудиться для наших милых детенков... (Письмо Ж-го к А. П. К-ой. Уткинский сборник, стр. 10).

⁴⁴ - См. Письма Жуковского к А. П. К-ой. Рус. Стар. 1883 г. т. 39, стр. 533–544.

⁴⁵ - «Материалы для биогра.» стр. 7.

⁴⁶ - Сочинения Киреевского, изд. 1911 г. т. II, стр. 225.

⁴⁷ - Мерзляков преподавал в университете словесность, причем он захватывал не только русскую словесность, но и древнюю литературу; Цветаев считался столпом этико-политического факультета; Чумаков проф. физико-математических наук; Снегирев (сын) проф. Римских древностей и Латинского языка. (Биографический словарь Императорского Московского университета. М. 1885. ч. II.) Барсуков. Жизнь и труды Погодина, СПб. 1888, т. I, стр. 39–48.

⁴⁸ - «Матер. для биогра.» стр. 8. Биогра. словарь... Моск. ун., статья: «Павлов М. Г.» Бобров. Философия в России, Казань 1899 г. Вып. I, стр. 111–112. – Вместе с Кошелевым Киреевский читал тогда Локка и оба они были в восторге от этого мыслителя (Записки И. Кошелева. Berlin, 1884. стр. 7).

⁴⁹ - В. Ляковский, цит. сочинение, стр. 7, 8.

⁵⁰ - Архив являлся местом службы для молодых дворян, которые поступали в Архив в большом количестве. Благодаря общению в нем молодых образованных людей, Архиву суждено было сыграть заметную роль в истории русского просвещения.

⁵¹ - Еще ранее философия Шеллинга стала пропагандироваться в Петербурге. Там ее распространяли проф. мед.-хирург. акад. Велланский и проф. у-та Галич. Последнему было запрещено чтение лекций по философии в 1821 г., а первый, хотя ни в чем не замеченный, решил тогда же умолкнуть.

⁵² - Кн. З. А. Волконская в свите императора Александра I совершила путешествие по западной Европе. Она была знакома со многими знаменитыми иностранцами.

Образованность Волконской, в частности ее познания в искусстве, сделали ее дом в Москве салоном для литераторов, музыкантов, и проч.; из писателей тут бывали: Веневитинов, Киреевский, Хомяков, Пушкин, П. А. Вяземский. (Рус. Арх. 1885 г. кн. 1. К биографии поэта Веневитинова).

⁵³ - Барсуков, Жизнь и труды Погодина, I, стр. 212.

⁵⁴ - Собрания Общества Любомудрия происходили в квартире кн. В. Ф. Одоевского. Обстановка, в какой происходили собрания, соответствовала характеру если не тайного, то таинственного Общества. «Две тесные каморки под подъездом были завалены книгами, фолиантами... на столах, под столами, на стульях... На окошках, на полках, на скамейках, склянки, бутылки, банки, ступы, реторты и другие орудия. В переднем углу красовался человеческий скелет с надписью *Sapere aude*. К каким ухищрениям должно было прибегнуть, чтобы поместить в этой тесноте фортепиано, хоть и очень маленькое». (Погодин, Сборн. «В память о кн. В. Ф. Одоевском», цитирую по кн. П. Н. Сакулина в Кн. В. Ф. Одоевский», стр. 104–105, примечание 5-е).

⁵⁵ - Род. 1806 г. + 1883, публицист и общественный деятель.

⁵⁶ - Род. 1805 г. + 1824, Р. между прочим перевел «Страдания Вертера» Гёте.

⁵⁷ - Органом любомудров был журнал «Мнемозина», изданный Кюхельбекером и Одоевским в 4-х книгах в 1824–25 году. С 1827–30 г. органом тех же идей Любомудрия был журнал «Московский Вестник» ред. Погодина.

⁵⁸ - Любомудрие – термин употребительный у масонов и мистиков XVIII в. Он употреблялся с целью отмежеваться от мнимой философии XVIII в.

⁵⁹ - Окен и Гёрресс – шеллингианцы, занимавшиеся: первый натурфилософией, второй – вопросами религии.

⁶⁰ - Записки А. И. Кошелева, стр. 12.

⁶¹ - «Вы не можете себе представить пишет о филос. Шеллинга Одоевский – какое действие она произвела, в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий. В начале XIX века

Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие то баснословные предания – его душу» (Русские ночи, 1884. стр. 15).

⁶² - В этих произведениях Веневитинов излагает чисто шеллингианские мысли: о коренном единстве рассудка и воображения, о поэзии, как отображении вселенной (См. «Скульптура, живопись и музыка», «Утро, полдень, вечер и ночь», «Беседа Платона с Анаксагором»). Те же идеи нашли себе выражение в поэтических произведениях Веневитинова (1805 г. + 1827).

⁶³ - Эстетика Любомудров оказала некоторое влияние на Пушкина, который в свой приезд в Москву в 1826 г. близко встречался с Любомудрами. Здесь Пушкин мог усвоить возвышенный романтический взгляд на поэта, высказанный им например в произведении «Чернь» (1828 г.). См. об этом у Н. Котляревского, Старинные портреты, СПб. 1907; статья «Пушкин и Д. В. Веневитинов». – Тогда же с Пушкиным познакомился Киреевский, которого П. ценил высоко (см. в «Критических заметках» в любом полном издании сочин. Пушк. отзыв о Киреевском).

⁶⁴ - Ранее увлечения Шеллингом у нас пользовалась популярностью французская эклектическая философия и, между прочим, особенно ценился высоко Дежерандо, один из видных предшественников французского эклектизма. Дежерандо – моралист и социальный мыслитель. Это и привлекало к нему внимание русского читателя. В философии Шеллинга русский читатель также искал разрешения нравственных вопросов, о чем говорит характер хотя бы того же Общества Любомудрия: Общество, может показаться, имело отвлеченный характер, но на самом деле за отвлеченными интересами скрывалось живое стремление к решению общественных вопросов.

⁶⁵ - Записки К. Полевого, Спб., 1888. стр. 159.

⁶⁶ - Так как увлечение шеллингианством было одним из обнаружений романтических веяний времени, то не мудрено,

если в органе любомудров, «Мнемозине», затрагивались вопросы не философского только, но и общественно-исторического значения. Так, в «Мнемозине» Кюхельбекер (О направлении нашей поэзии преимущественно лирической за последнее десятилетие) и Одоевский (Несколько слов о Мнемозине самих издателей) высказывались, в духе идей романтизма, о необходимости самобытного развития русской литературы и вообще русского просвещения.

⁶⁷ - Напр. в произведениях: «Странный человек», «Дни досад» и проч. Подробно изображение типа любомудра у Одоевского рассматривается в сочинении П. Н. Сакулина об Одоевском, т. I, ч. 1-я, стр. 193–224.

⁶⁸ - Когда один из любомудров, имевший задатки практического деятеля, стал вполне таким деятелем, Киреевский упрекал его за это. Упрек этот впрочем не означает того, что идеалы самого Киреевского были далеки от жизни, а только то, что он не понимал практического дела, не проникнутого нравственным смыслом (а какой же, конечно, нравственный смысл можно было усмотреть в занятии А. И. Кошелева винными откупками?!).

⁶⁹ - К. Полевой рассказывает о философских спорах Киреевского с неким Розбергом, потом проф. Дерптского университета: «Помню, что раз, как то вечером, завязался спор, не кончившийся до глубокой ночи и, чтобы окончить его, согласились собраться на другой день у Киреевского. На другой день явились там все спорившие, но жаркое состязание длилось до того, что, наконец, Розберг, усталый, утомленный, переменившийся в лице от двухдневного спора, с глубоким убеждением и очень торжественно произнес, обращаясь к Киреевскому: «Я не согласен, но спорить больше нет сил у меня». (Записки К. Полевого. стр. 154).

⁷⁰ - Как это ни странно, московские любомудры были на подозрении у правительства, о чем говорит обвинительная записка, поданная в III-е отд. в 1827 г. См. у Е. Боброва, «Литература и просвещение в России XIX в.» II, 152 стр.

⁷¹ - В последний год существования Общества произошли встреча некоторых его членов с декабристами, что оказало влияние на Любомудров. В 1825 г. Кошелев присутствовал на одном вечере у М. М. Нарышкина, где были: Рылеев, кн. Оболенский, Пущин и др. Когда Кошелев поделился впечатлениями вечера с Киреевским, Веневитиновым и др., решено было ввести в круг предметов «Общества» сочинения политических писателей. (Записки Кошелева, стр. 13). А в связи с событиями 1825 г. Любомудры – так как ожидалось возмущение в южной армии и победоносное шествие ее чрез Москву в Петербург – ежедневно упражнялись в фехтовании и верховой езде. (Рус. Арх. 1885. I. К биографии поэта Веневитинова).

⁷² - Б. Лясковский, стр. 11. «Матер. для биогр.» стр. 11.

⁷³ - «Материалы для биографии»... стр. 10.

⁷⁴ - Лясковский, цит. соч. стр. 11, 12. Очевидно, философские занятия толкали мысль Киреевского к нравственным вопросам, как это было и с другими Любомудрами. В. Ф. Одоевский также занимался этическими вопросами. «Усвоив общие идеи Шеллинга и Окена, ориентировавшись в гносеологической проблеме, Одоевский спешит сосредоточить свое внимание на более конкретных вопросах, на вопросах этики и эстетики... «Нравственное Любомудрие»... более всего приковывало к себе мысль В. Ф. Одоевского. Во все периоды, при разных идейных настроениях он снова и снова принимается за разрешение этических проблем». Оставшиеся в рукописи отрывки произведения Одоевского «Гномы XIX столетия» содержат рассуждение о добродетели. (П. Н. Сакулин, В. Ф. Одоевский. т. I, ч. 1, стр. 152).

⁷⁵ - «Материалы для биографии»... стр. 11, 12, 13.

⁷⁶ - В 1827 году в «Моск. Вестнике» была помещена статья некоего Камашева – «Взгляд на историю, как на науку». В этой статье излагается философско-историческая схема шеллингианства, но только применительно к востоку и классическим народам, вопроса о России К. не касается.

⁷⁷ - Это – статья Веневитинова «Несколько мыслей в план журнала», заслушанная в одном из собраний друзей.

⁷⁸ - Этими чертами именно характеризуется деятельность, в 30 гг., кружка Станкевича. Философские интересы в этом кружке носили нравственно-общественный характер; переходя от одной философской системы к другой, участники кружка искали решения проблем личной и общественной жизни.

⁷⁹ - Собр. соч. 1861. т. I, стр. 1.

⁸⁰ - Барсуков. Жизнь и труды Погодина, т. II, стр. 104.

⁸¹ - «Матер. для биограф.», стр. 16 (Письмо к А. И. Кошелеву от 1828 г.).

⁸² - Различая в развитии поэзии Пушкина три периода: школы итальянско-французской, период байроновский и, наконец, Русско-Пушкинский, Киреевский во втором и особенно третьем периоде деятельности поэта находит черты самобытные, выражение национальных особенностей нашей жизни, и это открывает критике светлые перспективы будущего России. – ...«Определение достоинств и недостатков отдельных поэм и указание на народность творчества – пишет по поводу этой статьи В. Лясковский – поражают и теперь своей меткостью. Особенно любопытно сопоставить последнее указание с мнениями Белинского и с речью Достоевского при открытии памятника Пушкину: сопоставление это показывает, что вопрос, поднятый гораздо позже, уже ясно представлялся уму Киреевского за целые полвека». (В. Лясковский, Братья Киреевские, стр. 15).

⁸³ - Как статья о Пушкине, так и «Обозрение рус. словесн. за 1829 г.», помещены в I томе «Собран. соч. Киреевского». М. 1861 г. и во II томе нового издания, М. 1911 г.

⁸⁴ - Т. е. в статьях: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии».

⁸⁵ - В письме к А. П. Елагиной Жуковский писал о статье И. В-ча «Нечто о характ. поэзии Пушкина»: «Я читал в «Московском Вестнике» статью Ванюши о Пушкине и порадовался всем сердцем. Благословляю его обеими руками

писать; умная, сочная философическая проза». (В. Лясковский, стр. 20). – Критики, в другой статье Киреевского, в «Обзрении»... «подхватили две... подробности: замечание о том, что «остроумие и вкус воспитываются только в кругу лучшего общества» и выражение,... что «Дельвиг набросил на свою классическую музу душегрейку новейшего уныния». Эти мелочи повторялись и высмеивались на все лады». (Там же, стр. 19).

⁸⁶ - В письме к А. И. Кошелеву от 1 окт. 1828 года Киреевский между прочим пишет: «я... рад тому, что тебе нравится Гердер. Не испорченность ума, как ты думаешь, но большая зрелость заставляет тебя предпочитать поэтическое сухим выкладкам. Сам Шеллинг – поэт там, где дает волю естественному стремлению своего ума. Только необходимость принаравливать к ограниченному понятию читателей заставляет его иногда быть сухим. Но мне кажется, он в этом ошибся: кто не понял мысль чувством, тот не понял ее. Точно также как и тот, кто понял ее одним чувством». («Матер. для биогр.» стр. 18).

⁸⁷ - Барсуков, Жизнь и труды Погодина. Спб. 18–9. II, стр. 189.

⁸⁸ - Рус. Арх. 1894, III, Письма братьев Киреевских, стран. 208–210.

⁸⁹ - В. Лясковский, стр. 26.

⁹⁰ - Там же, стр. 27–31.

⁹¹ - Один обозреватель судеб русской философии, М. Филиппов, совершенно справедливо говорит, что Киреевский прибыл в Германию с готовыми понятиями. (М. Филиппов. Судьбы русской философии. I. Германский идеализм на русской почве. Русское Богатство 1894, № 1). Но то, что для нас служить лишь доказательством оригинальности русской души, для Ф-ва – лишь неудачная судьба русской философии.

⁹² - Барсуков, III. стр 58.

⁹³ - «Материалы для биографии»... стр. 31. И. В-ч говорил тогда брату: «Если нет счастья, есть долг». (М. О. Гершензон. Исторические записки (о русском обществе) М. 1910, стр. 5).

⁹⁴ - «Материалы»... стр. 50.

⁹⁵ - «Материалы»... стр. 31.

⁹⁶ - «Материалы для биографии»... письма из Берлина от 13/25 февраля, от 20 февр.–4 марта и от 14/26 марта.

⁹⁷ - «Речи о религии» – самое видное произведение Шлейермахера, которое по значению в решении общих вопросов религии для своего времени сопоставляется с книгой В. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Речи о религии Ш-ра. вступительная статья С. Л. Франка. М. 1911 г., изд. «Русской мысли».

⁹⁸ - Гайм, Романтическая школа. М. 1891, гл. третья, кн. третья.

⁹⁹ - «Материалы для биографии»... письмо от 3/15 марта. Из этого письма видно, что Киреевский усердно занимался чтением Шлейермахера и кроме того слушал в университете его лекции о жизни Христа.

¹⁰⁰ - Приводимое здесь содержание письма Киреевского касается лекции Ш-ра о воскресении Христа.

¹⁰¹ - «Материалы для биографии»... письмо, помеченное месяцем – июль, стр. 64.

¹⁰² - Подводя итог своему заграничному путешествию, И. В-ч говорил в письме к А. И. Кошелеву: «я ничего не видел кроме Германии, скучной, незначащей и глупой не смотря на всю свою ученость». Письмо к А. И. К-ву, 1831 г. в издании соч. Киреевского 1911 г. II т.

¹⁰³ - «Материалы»... стр. 61, 65. – Так же относились к Шеллингу: брат И. В-ча Петр Васильевич и Рожалин, бывшие тогда в Мюнхене. Посещая все трое вместе аудиторию философа, они иногда сильно скучали за лекцией и говорили между собою по адресу Шеллинга: «Дафольно Карл Ифаныч». (Из писем Рожалина. Русск. Арх. 1909 г. кн. II).

¹⁰⁴ - Собр. соч. Киреевского, М. 1861. т. II, стр. 323.

¹⁰⁵ - То время было для Германии временем повышенного интереса к вопросам религиозным, в частности – к христианству (Шеллинг, Баадер, Гёррес и др.).

¹⁰⁶ - Именно такое действие Германия имела и на другого Киреевского, И. В-ча. «Мы родились не в Германии – писал он брату – у нас есть отечество. И может быть отдаление от всего родного особенно развило во мне глубокое религиозное чувство»... «Только побывавши в Германии, вполне понимаешь великое значение русского народа, свежесть и гибкость его способностей, его одушевленность». (В. Ляковский. Братья Киреевские, стр. 22, 23).

¹⁰⁷ - Киреевскому было поставлено в вину, что он, рассуждая в «Девятнадцатом веке» о философии и литературе, на самом деле говорил о политике. Но так как никакой политики в названной статье, конечно, нет, то более вероятными представляется запрещение журнала за другую статью, о комедии «Горе от ума»; в этой статье Киреевский дерзнул коснуться немцев, которых, как и теперь, было очень много тогда в русской администрации. См. об этом в книге М. Лемке «Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг.» Спб. 1908 г. стр. 67–81.

¹⁰⁸ - Собр. соч. М. 1861, т. I.

¹⁰⁹ - Философско-исторические взгляды, проводимые в статье «Девятнадцатый век», как подобные же взгляды в более ранних статьях Киреевского, имеют общую связь с господствовавшей тогда в целой Европе тенденцией самобытного развития каждого отдельного народа и – некоторое отношение к философско-историческим идеям немецкой философии. На Киреевского, как и на других представителей русской мысли (напр. Хомякова), философско-исторические взгляды Гегеля и Шеллинга могли оказать влияние если не по существу, то формальной стороною их, именно могла оказать влияние на наших мыслителей эволюционная точка зрения на ход исторической жизни. По существу же, Гегель например, и не мог привить русским умам мысли о славном будущем русского народа, потому что, по мнению этого философа, славянская нация еще «не выступила в мире, как самостоятельный момент в ряду творений разума». (Куно-Фишер. Гегель, полут. II, стр. 51). Впрочем, Шеллинг, философии которого более симпатизировали будущие славянофилы и мышление которого

отличается большею широтою (в смысле космополитизма), чем мышление Гегеля, высказывал в разговоре с П. В. Киреевским мнение, что «России суждено великое назначение». (М. О. Гершензон. Образы прошлого, стр. 101).

¹¹⁰ - Западноевропейские идеалы нашими западниками ставились не как что-то новое в самой европейской жизни (как это у Киреевского в статье «Девятнадцатый век»), а как величина более или менее постоянная, по крайней мере в своих основах.

¹¹¹ - Чаадаев (в первом и философическом письме) подобно автору «Девятнадцатого века» находил на западе единство, у нас его отсутствие и отсюда делал свои пессимистические выводы о прошлом, настоящем и даже будущем России. Но это сходство с Чаадаевым не глубоко у Киреевского, хотя бы уже потому, что взгляд на Россию в статье «Девятнадцатый век» далеко не имеет характера безнадежности. Детальнее вопрос об отношении Чаадаева к славянофилам будет нами рассмотрен, насколько это требуется, в своем месте.

¹¹² - Еще в 1829 году, когда Киреевский только можно сказать начинал свою публицистическую деятельность, один из его друзей писал об И. В-че к его отчиму А. А. Елагину: «будите его чаще. Грешно.., что люди с талантами так много спят у нас». Письма Н. М. Рожалина, Русский Архив 1909, II. Киреевский объяснял свою бездеятельность отсутствием постоянных побуждений к систематической работе. Вот почему он охотно брался за журнальное дело – оно своею срочностью должно было побуждать Киреевского писать. Об этом см. в его письмах. – В бездействии же обвинял Киреевского и Гоголь (в письме к Погодину по поводу медленного ведении дела с вновь возникавшим журналом «Московский Наблюдатель»: «Ради Бога уговорите москвичей работать, грех, право грех им всем. Скажите Киреевскому, что его ругнет все, что будет после нас, за его бездействие»... Письмо Гоголя к Погодину 2 ноября 1834 г. Барсуков, IV, стр. 233.

¹¹³ - Впоследствии, по поводу хлопот по принятию на себя редакции журнала «Москвитянин», И. В-ч объяснял (в письме к Жуковскому), что, по наведенной три года назад (письмо к Ж-у

от 1845 г.) справке, ему был запрещен «Европеец», но не было запрещено писать. Собр. соч. ред. Гершензона, стр. 236, т. II.

¹¹⁴ - Статьи эти: «О стихотворениях Языкова», в «Телескопе» и «Русских писательницах», в «Одесском Альманахе».

¹¹⁵ - Один из сотрудников запрещенного «Европейца» еще вскоре по закрытии журнала писал Киреевскому: «Заклучимся в своем кругу, как первые братья христиане, обладатели света гонимого в свое время, а ныне торжествующего. Будем писать не печатая. Может быть придет благопоспешное время». Татевский сборник, II. 1899, стр. 40. Письмо Е. А. Баратынского.

¹¹⁶ - Об этом обществе Мельгунов писал А. В. Веневитинову: Два-три раза в неделю мы все в сборе. Хомяков – спорит, Киреевский поучает, Кошелев рассказывает, Баратынский поэтизирует»... «Барсуков, жизнь и труды Погодина, III, Спб. 1890,193,194.

¹¹⁷ - «Материалы для биограф. И. К. К-аго»..., стр. 83.

¹¹⁸ - Эта преданность Хомякова Православию обнаружилась у А. С. еще в детском возрасте, когда Хомяков уже критически был настроен к католичеству и проявил верность уставам православной церкви. 24-х лет А. С. полемизировал с Кошелевым, опровергая его шеллингианские взгляды. (Завитневич, А. С. Хомяков. кн. II, стр. 966).

¹¹⁹ - Однако не следует преувеличивать значения этих событий для И. В-ча. Нельзя отрицать некоторого влияния на его интерес к религии со стороны Наталии Петровны, но, как ее влияние, так даже влияние старцев, потому имели значение, что в самом Киреевском были глубокие основания для интенсивной религиозной жизни. «История обращения Ивана Васильевича», записанная со слов Наталии Петровны (см. Собр. соч. И. В-ча Киреевского под ред. Гершениона) А. И. Кошелевым, представляется нам не лишеною передержек и, во всяком случае, эта история психологически неверно рисует личность И. В-ча, для суждения о которой есть другие, более объективные факты; поэтому мы даже не приводим в примечании названной «истории».

¹²⁰ - «Материалы для биограф.» И. В. К-аго, стр. 84. Лясковский, Братья Киреевские, стр. 49. Во время болезни Филарета в 1842 г. И. В-ч «ходил за ним со всею заботливостью преданного сына, целые ночи просиживал в его келье над постелью умирающего». «Материалы»... стр. 85.

¹²¹ - «Остров» относится к 1838 г., статья «В ответ Хомякову» к 1839 (в изд. 1861 г. ошибочно отнесена к 1838).

¹²² - На этих собраниях участвовали: Хомяков, Киреевские, Аксаков, Самаргин, Гоголь, Балуев, Елагины и др. – Тут Гоголь читал свои произведения и, между прочим, первые главы «Мертвых душ», еще до их издания. Барсуков, V, стр. 359.

¹²³ - В этой статье Хомяков противопоставлял Русь современную ему Руси допетровской. См. Полн. собр. соч. А. С. Хомякова.

¹²⁴ - «В представлении И. В. Киреевского и других славянофилов верховная истина содержится в православии, в той христианской идее, которая чужда рационалистическому западу, которая затемнена и в сознании русской интеллигенции, но которая живет в православной церкви и в простом русском народе. Отсюда антитеза Востока и Запада и идея нашего мессианизма». Сакулин, В. Ф. Одоевский, I, ч. 1, стр. 350.

¹²⁵ - Жизнь на западе, равно как знакомство с западным просвещением, могли иметь, как мы видели, отрицательное влияние на Киреевского, пробуждая развитие природных его задатков.

¹²⁶ - С точки зрения такого, органического, роста личности И. В-ча замечания разных биографов о каком-то перевороте в душе Киреевского, происшедшем в известное время, кажутся совершенно ненужными. Вполне понятно, что другие и не видят уже такой разницы в настроении И. В-ча за разные периоды его жизни. Мы не приводим тут имен лиц, высказывавшихся о Киреевском в том или другом смысле, потому что все это – лица, либо вскользь только упоминающие в своих сочинениях о религиозной эволюции Киреевского (Герцен, например), или же касавшиеся личности И. В-ча в статьях и сочинениях, посвященных вовсе не ему (Кошелев, Пятковский).

Наименование «биографов» мы употребили в отношении к некоторым из этих лиц, допуская известную неточность потому что биографа И. В-ч еще и не имеет: очерк Бартенева очень краток, а книжка Ляскового и не исчерпывает всех деталей жизни Киреевского и не достаточно выясняет его личность, хотя автор приближается к органическому пониманию развития личности Киреевского. Pro domo sua остается еще заметить тут, что и наш настоящий очерк не претендует на значение биографии; мы лишь стремимся очертить самое существенное в личности Киреевского, что тесно связано и с самым мировоззрением Киреевского.

¹²⁷ - Об одном из представителей славянофильского направления, Хомякове, Герцен между прочим пишет: «Философские споры его состояли в том, что он отвергал возможность разумом дойти до истины; он разуму давал одну формальную способность, способность развивать зародыши или зерна, иначе получаемые относительно готовые (т. е. даваемые откровением, получаемые верой). Если же разум оставить на самого себя, то бродя в пустоте и строя категорию за категорией, он может обличить свои законы, но никогда не дойдет ни до понятия о духе, ни до понятия о бессмертии и пр.» (Герцен, Былое и Думы, ч. IV, стр. 417 Спб. 1905). Подобные же, теоретические или философские, вопросы разделяли между собою и некоторых западников. Так, тот же Герцен разошелся с Грановским в вопросе о бессмертии души (Былое и Думы, ч. IV, стр. 459).

¹²⁸ - Центральным вопросом в этом споре был вопрос о церкви. Барсуков, VI, стр. 288–292. Основываясь на Гегеле, К. Аксаков и Самарин «исповедовали церковь развивающуюся», в чем они расходились с Хомяковым и Киреевским, которые стояли твердо на почве предания. Самарин в одном письме (к А. Н. Попову) писал: «вопрос о церкви зависит от вопроса философского и... участь церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля». Потом Самарин отрешился от такого взгляда. Старшие славянофилы, и в частности И. В. Киреевский, были свободны от такого увлечения Гегелем: им больше импонировал Шеллинг, главным образом по тому значению,

какое он придавал иррациональным элементам в познании. В период увлечения в русском обществе Гегелем И. В. Киреевский усердно читал «Логику» и «Философию религии» Гегеля, но только еще раз убедился в безжизненности немецкой мысли, которая, как мы видели, и раньше его не особенно привлекала (см. об этом м. проч. в «Записках» А.И.Кошелева и – «Переписка Станкевича» М.1914г. стр. 715).

¹²⁹ - Киреевский сделался редактором и издателем журнала, не вполне только самостоятельным от Погодина, издававшего ранее «Москвит.» при ближайшем участии Шевырева (с 1840 года). По поводу этой передачи Москвитянина Герцен между прочим пишет: «Выбор Киреевского был необыкновенно удачен не только со стороны ума и талантов, но и с финансовой стороны. Я сам ни с кем в мире не желал бы так вести торговых дел, как с Киреевским». И далее Герцен рассказывает случай, иллюстрирующий «хозяйственную философию» Киреевского. «Былое и Думы, ч. IV, стр. 426.

¹³⁰ - Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 236, 237.

¹³¹ - Положения, вполне тождественные с этими, Киреевский развивал потом в двух капитальных статьях: «О характ. просв. Евр.»... и «О необход. и возможн. нов. начал для философии». В первой статье, в конце ее, И. В. писал: «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его, своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие»... (Соч. т. II, стр. 280, изд. 1861г.). Во второй статье К-ий писал: «Противопоставить эти драгоценные и живительные истины (т. е. заключающиеся в творениях восточных отцов) современному состоянию философии, проникнуться, по возможности, их смыслом, сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей; изо всех этих соображений вывести общие

следствия, соответствующие настоящим требованиям просвещения, – вот задача, решение которой могло изменить все направление просвещения в народе, где убеждения православной веры находятся в разногласии с заимствованною образованностью. (Соч. т. II, стр. 314, изд. 1861 г.).

¹³² - Гоголь, как и Киреевский, был очень занят мыслью о том, что чистое, жизненное православное учение должно получить осуществление в жизни России. Эта же мысль занимала славянофилов: Кошелева, Хомякова, К. Аксакова. Сюда же нужно отнести и самого Жуковского, к которому написано письмо.

¹³³ - Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 238.

¹³⁴ - Киреевский отказался от ведения журнала, не желая подчиняться Погодину. «Материалы для биогра.» изд. 61 г., ст 96. – Встретившись как то с Погодиным, Киреевский стал жаловаться, что ему хочется писать, но негде печатать. По этому случаю Погодин записал в «Дневнике»: «Бессовестные люди». Барсуков, У «. стр. 304.

¹³⁵ - Письма И. В-ча, во II томе Собр. соч. М. 1911 г., стр. 233. Письмо к А. С. Хомякову.

¹³⁶ - Герцен, Былое и Думы, часть IV, стр. 420.

¹³⁷ - Там же, стр. 419. Эту объективность Киреевского справедливо ценил Чаадаев: «Я очень желал вас нынче у себя видеть, любезный Иван Васильевич, чтобы с вами прочесть речи Пиля и Росселя, но так как вы вероятно ко мне не будете, то я посылаю к вам лист дебатов с этим западным коморажем. Не знаю, почему мне что-то очень хочется, чтобы вы это прочли. Может статься вы спокойно заметите, что в этом явлении европейской образованности находится одностороннего, и передадите впечатление ваше без ненависти и пристрастия. Сочинения и письма Чаадаева, т. I, М. 1913 г. стр. 259, письмо И. Б. Киреевскому, 1845 г.

¹³⁸ - Сочинения А. С. Пушкина, под ред. Морозова, т. VII, Спб. 1887, стр. 302, письмо к Дмитриеву.

¹³⁹ - Барсуков, Жизнь и труды Погодина, кн. девятая, 1895 г., стр. 36.

¹⁴⁰ - Барсуков, Жизнь и труды Погодина, кн. пятая, 1892, стр. 470–71.

¹⁴¹ - Барсуков, кн. седьмая, стр. 439.

¹⁴² - Герцен, Былое и Думы, ч. IV, стр. 418–19. Здесь же от лица Киреевского Герцен передает такие слова И. В-ча: «Я рано стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты и мало по малу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нея, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в страхе, и на святую икону, – тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... И я пал на колени и смиренно молился ей». (Былое и Думы, ч. IV, стр. 419–20).

¹⁴³ - Герцен, т. VI, Дневник, стр. 38.

¹⁴⁴ - Такою же неточностью отличается и термин «западничество». Некоторые из представителей западничества сочувственно были настроены по отношению к славянофилам и принимали некоторые пункты славянофильского учения. Таковы, например, Герцен и Белинский, разделявшие взгляды славянофилов на необходимость самобытного национального развития России; особенно близко подходил к славянофильским идеям Герцен. См. ст. Белинского «Обозрение литературы за 1846 г.». У Герцена сочувственные славянофильству мысли можно указать во многих местах его сочинений. Приведем и следующий характерный отзыв Герцена о славянофилах в «Былом и Думах». «Киреевские, Хомяков и Аксаков – сделали свое дело; долго ли, коротко ли они жили, но, закрывая глаза, они могли сказать себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать, и если они не могли остановить

фельдъегерской тройки, посланной Петром и в которой сидит Бирон и колотит ямщика чтобы тот скакал по нивам и давил людей, – то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей». Былое и Думы, стр. 427. Это сочувствие славянофильству людей из противного лагеря только лишний раз подчеркивает верность взгляда на славянофильство, как на доктрину, выразившую глубокие основы русской жизни.

¹⁴⁵ - Именно, время формирования нашего славянофильства совпадает с деятельностью таких подвижников славянства, как Венелин (карпатский русин, столь много сделавший для пробуждения национального самосознания Болгарии), Вук Караджич (серб), Шафарик (чех) и др. К тому же времени относятся путешествия по славянским странам первых русских славистов, на которых немцы по своей тупости – заметим кстати – смотрели как чуть ли не на политических шпионов. А. Н. Пыпин, Панславизм в прошлом и настоящем. II. 1913 г.

¹⁴⁶ - «Самая простая историческая справка показывает – пишет П. Виноградов в статье «И. В. Киреевский и начало московского славянофильства», – что панславистская тенденция является в славянофильстве далеко не необходимым придатком, что славянский вопрос играл сравнительно очень скромную роль в теориях славянофилов, не смотря на соблазнительное имя школы, что течение практической жизни выдвигало, конечно, и его, но что как раз в этом отношении можно усмотреть существенные разногласия между ее главными представителями и, напротив, указать на некоторых и украинофилов, всегда отрекшихся от московского славянофильства и, тем не менее, проводивших действительно панславистские идеи (Костомаров)». Вопросы Философии и Психологии, кн. 11 1892 г., стр. 102.

¹⁴⁷ - Ив. Васильевич был терпим к несущественным разногласиям людей разных убеждений, но в верности основному в своих собственных убеждениях он был весьма последователен. Поэтому гуманность в его отношениях к людям соединялась, так сказать, с принципиальностью. Напр.,

Киреевский очень возмущался неуместным употреблением славянского языка (в шутку и для пародии), как языка священных книг. Барсуков, IX, 117 стр.

¹⁴⁸ - Н. С. Соловьев пытался доказать, что в славянофильстве русское, национальность, имеют главное значение, религия же (Православие) только потому представляла интерес, что ее исповедует русский народ. Но Соловьев утверждал это лишь в пылу полемики против «выродившегося» (в один национализм) славянофильства, которое прикрывалось именами первых славянофилов. Желая опровергнуть ложь национализма, В. С. Соловьев не щадил «подлинного славянофильства, которому – тем более – не сочувствовал. Подлинные мысли подлинных славянофилов о взаимоотношении национальности и веры, представленный В. С. Соловьеву на основании Киреевского, К. Аксакова, Хомякова и Самарина Д. Ф. Самариным, вызвали однако полное признание со стороны этого противника славянофильства (кстати сказать положившего чисто славянофильского характера идеи в основу двух своих диссертаций). В. С. Соловьев. Собр. соч. II, изд. Общ. Польз. т. V, стр. 167, 197, 223–230 и др.

¹⁴⁹ - В «Апологии сумасшедшего (1837 г.)» мы находим уже иные суждения Чаадаева по сравнению напр. с первым его «Философическим письмом». Чаадаев не смотрит уже пессимистически на прошлое России, считая своеобразие этого прошлого залогом больших успехов и в будущем. И. Н. Милюков (в книге «Главные течения русской исторической мысли») предполагает влияние Чаадаева «в подготовке славянофильской теории», в частности влияние Ч. на Киреевского. На такое предположение не может быть обосновано сколько-нибудь убедительно. На тех фактах, с какими оперирует Милюков, кажется, более логично обосновать обратное влияние – славянофилов, в частности Киреевского, на Чаадаева. Чаадаев, несомненно, подчинился влиянию первого славянофила Киреевского, когда напр. в «Апологии сумасшедшего» признал согласно с И. В-м важности классического элемента в образовании (что Киреевский отмечал в статье «Девятнадцатый век»). Милюков отмечает это

обстоятельство, как незначительную «уступку» со стороны Чаадаева; однако уступка эта не так незначительна. Языческий мир для автора «Философических писем» был полной противоположностью христианству и, признавая в положительном смысле его образование, Чаадаев существенно противоречил самому себе. Конечно, классический мир не играл роли в доктрине славянофильства и «уступка» Чаадаева в этом смысле нисколько не приближала его к славянофильству, но с другой стороны – что для нас важнее – Киреевский, знакомый с рукописью «Философических писем» и «принявший их – по Милюкову – во внимание», когда писал «Девятнадцатый век» не заимствовал из них ничего принципиально важного во взглядах Чаадаева и само поставление классического элемента необходимым условием дальнейшего развития России (потом принятое Чаадаевым) наглядно показывает, как далек был Киреевскому аскетическо-католический дух «Философических писем», составлявший их несомненную суть. Таким образом весь этот инцидент с «классическим элементом» при несомненном обмене мнений между Чаадаевым и Киреевским нисколько не доказывает даже преднамеренного «соглашения» между ними (Милюков, Главные течения... стр. 393, 394, по изд. 1898). Не найдем мы никакого влияния Чаадаева на Киреевского, если обратимся и к «мемуару», составленному Чаадаевым для Киреевского и предназначавшемся для подачи Бенкендорфу. В «мемуаре» высказываются положения, что Европа и Россия совершенно различны по своему историческому развитию, что просвещение, которому мы завидуем других народов, было результатом влияния религиозных идей и что нам, если мы хотим такого же просвещения, нужно желать оживления в стране религиозного чувства. Вот эту последнюю мысль о важности для просвещения христианской религии Милюков склонен считать у Киреевского и вообще у славянофилов за результат влияния Чаадаева. Но такое заключение во всяком случае очень шатко, и не потому только, что названный «мемуар» преследовал совершенно особую цель официального оправдания, а потому, главным образом, что указанную выше мысль Киреевский мог

усвоить себе и помимо Чаадаева. Заключать от общего сходства двух мировоззрений в религиозной идее, являющейся в каждом из них со своим особым содержанием, к преемственной связи этих мировоззрений едва ли, конечно, основательно, раз даны факты для совершенно другого вывода. Возможность именно иного объяснения религиозного нерва в славянофильстве представлялась и Милюкову, когда он предположив «взаимное соглашение» между Киреевским и Чаадаевым и утверждая роль последнего в «подготовке» славянофильских идей, замечает в то же время, что сам Киреевский был предрасположен и вообще славянофилы «сами по себе были склонны приписывать религиозной идее первенствующую роль в развитии культуры». Если так, то в чем же точнее может быть формулировано значение Чаадаева для славянофильской доктрины? Ответ на такой вопрос Милюков считает едва ли не самым важным из определений влияния Чаадаева на славянофилов. «Чаадаев едва ли не первый открыл им – пишет он о славянофилах – глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение» (Главн. течения... стр. 395). Но и по поводу этого предположения Милюкова нужно сказать, что постановка религиозной проблемы имеет у Чаадаева только кажущуюся, а не действительную универсальность. Правда, Чаадаев представлял исторически процесс, как устремление всего к единой цели, поставлено человечеству Промыслом, но признаваемая им закономерности этого процесса не распространялась у него на все исторические явления. Как справедливо говорит сам же Милюков, закономерность исторического процесса у Чаадаева не более как привилегия христианских католических народов. Является вопрос, каким образом подобная точка зрения на историю могла открыть славянофилам «общую связь идей христианской исторической философии». Ведь ясно, что с точки зрения Чаадаева нельзя было говорить например о всемирно-историческом значении Православия, что именно видим в славянофильстве.

¹⁵⁰ - В 1844 г. были изданы сочинения кн. В. Ф. Одоевского, в трех книжках (П. 1844). В части первой были помещены «Русские ночи», очерки философского, беллетристического и публицистического характера. В «Русских ночах», которые писались еще в тридцатых годах, Одоевский выразил отрицательное свое отношение к западной культуре, которая представляется ему лишенной идеализма. Одоевский критикует эмпирическое направление западного мышления, возмущается меркантилизмом и эгоизмом западной жизни и ждет исцеления этих язв Европы чрез приобщение ее к восточной славянской стихии. Мысль о великом призвании России, которая таит в себе задатки идеального устройства человеческой жизни, особенно ясно высказана Одоевским в «Эпилоге «Русских ночей». О вере, о религии Одоевский в «Р. ноч.» говорит и очень сочувственно и признает религию живой и жизненной именно в России, а не на западе (который веру утратил), но специфическая религиозность России не нашла себе должного места в философско-историческом прогнозе Одоевского касательно России. Моральная же и философская неудовлетворенность западной жизнью и мыслью, характерные для многих лучших людей того времени, отмечают в нем одного из видных русских идеалистов, стремившихся «понять свой инстинкт и чувствовать свой разум», т. е. осмыслить свое национальное бытие. «Рус. ночи» в изд. 1844 г. стр. 376. – Тревогу от мертвящего влияния на русскую жизнь меркантильного запада остро переживал и другой идеалист того времени, притом очень близкий славянофильскому кругу, – Е. А. Боратынский, (к слову сказать очень близкий, одно время, друг И. В. Киреевского). См. напр. стихотворение «Последний поэт»: «Век шествует путем своим железным; В сердцах корысть, и общая мечта Час от часу насущным и полезным Отчетливей, бесстыдней занята», и т. д.

¹⁵¹ - Православие, как основу русской жизни, глубоко чувствовали напр. Гоголь, Жуковский, кн. П. А. Вяземский, Тютчев и др. Все они верили в религиозно-национальные начала Руси, иногда противопоставляя Россию иноверному западу. «Святая Русь», Православие – было центральной идеей

в общественных и исторических взглядах лучших людей того времени (см. «Переписку» Гоголя, письмо В. А. Жуковского 1848 г. к кн. Вяземскому по поводу стихотворения «Святая Русь», стихотворения Тютчева, напр.: «Удрученный ношей крестной, Всю тебя земля родная, В рабском виде Царь Небесный, Исходил благословляя... и проч. и проч.)). – В частности Гоголь, и особенно Жуковский, высказывали и некоторые отвлеченные истины, сходные с философскими положениями славянофильства, такова например у Гоголя мысль о недостаточности одного ума для правильного развития жизни (см. письмо XII, Христианство идет вперед) у Жуковского мысли о вере, знании (см. философские отрывки Жуковского).

¹⁵² - Сочувственно настроенный к славянофильству Ап. Григорьев назвал «Обозрение»... Киреевского глубокою статьею «даже по всякому времени, не то что только по тогдашнему». Автобиография, ред. Саводника, М. 1915 г., стр. 66.

¹⁵³ - «И. В. Киреевский – писал А. В. Веневитинову Хомяков – как слышно, написал много прекрасного. Я радуюсь душевно, много надеюсь я на Киреевского. В его голове сокровище мысли и поэзии». Барсуков, 5, стр. 470.

¹⁵⁴ - Виноградов. Вопросы Философии и Психологии, 1892 г. кн. 11. стр. 104, 107.

¹⁵⁵ - Паисий (1722–1794), в мире Петр Иванович Величковский был сын полтавского протоиерея. Шестнадцати лет он ушел из Киевской академии в Любецкий монастырь, потом в Валахию, наконец, на Афон, где постригся в 1750 году. Паисий был настоятелем монастырей Драгомирны, Секула и Нямца (в Молдавии). В. Ляковский, Братья Киреевские, стр. 46–48. Житие и писания мол давского старца Паисия Величковского. М. 1892, третье изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. Биография о. Паисия помещена была в первый раз в «Москвитянине» 1845 г. кн. 4.

¹⁵⁶ - На Афоне Паисий нашел нужные для перевода подлинники одновременно стал учиться по-гречески и переводить. При жизни Паисия в Москве вышла одна из переведенных им книг «Добролюбие», в 1793 г.

¹⁵⁷ - Е. В. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни. Св. Троицк. Лавра, 1902 г. стр. 84–85, 87.

¹⁵⁸ - Оценивая значение книгоиздательской деятельности Оптиной пустыни, деятельности, совершавшейся не без участия Киреевского автор «Исторического описания» пустыни между прочим пишет «Под влиянием запада Европы печать в России породила громадное количество литературных произведений, отвлекающих читателей от неотразимых вопросов духа человеческого, или решающих оные поскольк не верно, постольку и дерзко, о том: откуда и кто мы, отчего несчастны, где спасение, что должно делать, чтоб и быть мудрыми в своей жизни и достигнуть счастья и что ждет нас впереди? Ответов на эти вопросы ни одна наука дать не в силах; между тем как на все эти запросы, присущие каждой человеческой душе, уже дан ответ свыше Создателем всего мира в Откровении и вера с достаточною ясностью и убедительностью разрешает эти вопросы. Кто сам на себе испытал животворные действия Божественной благодати, у того уже исчезает всякое сомнение в цели жизни» (85–86 стр.). До предпринятого Оптиной пустынью издания аскетические святоотеческие сочинения были распространены у нас мало, так как за малыми исключениями существовали в рукописях (там же, стр. 85). В частности «Добротолубием» интересовался между прочим кн. В. Ф. Одоевский и даже рекомендовал эту книгу другим. Возможно, конечно, что Одоевский узнал эту книгу через Киреевского. Сакулин, В. Ф. Одоевский, т. I, ч. 3, стр. 393.

¹⁵⁹ - См. письма И. В. к о. Макарию и др. лицам (напр. Шевыреву), в Полн. собр. соч. изд. 1911 г. и в автографах Имп. пуб. биб.

¹⁶⁰ - При жизни Ивана Васильевича Оптиной пустынью издавались творения между прочим следующих отцов Варсонофия и Иоанна, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповедника. Исаака Сирина, аввы Фалласия, аввы Дорофея. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни, стр. 88, 89. Посылая издания Оптиной и пустыни Шевыреву, Киреевский писал: «Взгляни на отвертку, где обозначены издания Оптиной пустыни. Сколько книг и какие

сокро вища! и в какое короткое время! и какая бедная, почти всех средств лишенная обитель издала их! Есть ли другой монастырь в России, который бы сделал столько для распространения духовного света? Не оттого ли он сильно распространяется, что сильно сосредоточивается. Сколько замечательных людей собрано там вместе! Сколько драгоценных рукописей, хранившихся под спудом, выходят теперь в свет!» (Письма И. В. К-го к Шевыреву в автографах Императорской Публичной библиотеки).

¹⁶¹ - «Если подумаешь о действии, которое может иметь книга, то конечно та, которая подвигает вперед духовное возрастание, вернее самых ученых и самых гениальных произведений светской мудрости» (из письма И. В., в автографах Императорской Публичной библиотеки, к Шевыреву по поводу издания книги о Паисии Величковском «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» – первая книга, изданная Оптиной пустыней в начале ее продуктивной книгоиздательской деятельности, в 1847 г. Второе издание этой книги – первое было сделано через Киреевского – поручено было сделать Шевыреву).

¹⁶² - При рассмотрении религиозно-философского мировоззрения Киреевского мы, насколько это требуется целями историко-генетического уяснения мировоззрения, представим отмеченные нами идеи христианских аскетов подробно.

¹⁶³ - Идеал этот привлекал к себе внимание и других представителей русского общества. Именно он, этот идеал – в смысле полного осуществления в жизни христианства – предносился сознанию Гоголя. К. С. Аксаков, проповедовавший «общественное отшельничество», имел в данном случае в виду осуществление каждым отдельным членом общества прежде всего своего индивидуального совершенства, т. е. полное осуществление христианства в личной жизни, при устранении от общественных интересов. Где скрывался источник подобных высоких стремлений, нетрудно видеть из следующих например слов Кошелева, применимых и не к нему одному: «Учение Христово должно перейти в жизнь; вера и жизнь должны

заклучить союз на век. – Христово учение должно теперь перейти в жизнь и совершенно изменить все общественные отношения. Или Христово учение есть ложь, или все мы жестокие наглецы, называя себя христианами. – Решительно перед каждым действием должно думать, согласно ли оно с учением Христовым». В. З. Завитнович. А. С. Хомяков, т. I, кн. 2, стр. 976–979.

¹⁶⁴ - Так в одном письме к о. Макарию И. В-ч просит прилагаемую к письму часть статьи прочитать и даже исправить и вообще высказать о статье свое суждение. (Сборник копий с писем в библиотеке скита Опт. пуст., № 413).

¹⁶⁵ - Например И. В. очень обстоятельно писал к о. Макарию даже по такому поводу, как курение трубки, чем И. В. очень увлекался, или например – об увлечении шахматной игрой. (Там же). Некоторые из писем, цитируемых по сборнику Скита, теперь уже существуют в печати. См. Р. Арх. 1912 г., кн. 4.

¹⁶⁶ - Взгляд И. В-ча на старчество хорошо выражен в следующих словах в одном из его писем: «существеннее всяких книг – писал И. В. Кошелеву – и всякого мышления – найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты мог бы сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых отцов. Такие старцы, благодаря Бога, еще есть в России, и если ты будешь искать искренно, то найдешь. Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом духовенстве». Р. Арх. 1894, II, стр. 344.

¹⁶⁷ - Сборн. копий.. Письма И. В-ча к о. Макарию, как наиболее ярко рисующие Киреевского, заслуживают внимания в деталях. Мы здесь отметим, что Киреевский в этих письмах высказывает верные и достойные подлинного философа мнения о ненормальности например школьно-воспитательного дела, которое все построено на принципе внешнего права и не преследует подлинного своего идеала, развития в воспитываемых чувства внутренней правды.

¹⁶⁸ - И. В-ч, как это видно из его «Дневника» (ненапечатанного), часто бывал у богослужения. По словам его

сына, Сергея Ивановича Киреевского, И. В. любил ходить к ранней обедне, причем, иногда выбирал церковь, далеко находящуюся от дома (Из устных бесед с С. И. Киреевским).

¹⁶⁹ - Один знакомый Киреевского говорил К. Леонтьеву, «что хотя все славянофилы того времени были люди, конечно, православные по убеждениям, но ни у одного из них он не находил столько сердечной теплоты, столько искренности и глубины чувств, как у Киреевского». «Хомяков был холоднее; он, разумеется, был человек тоже искренне православный, но его диалектика, его страсть к словопрениям увлекала его до того, что он вступал в споры и с людьми православными иногда о самых существенных вопросах, противоречил и впадал в некоторые уклонения. Разговаривал он с безбожником или с иноверцем, он был вполне православный; но начинал он беседовать с православным и как только тот сказал ему раза два «да, да» Хомякову уже становилось скучно и ему хотелось сказать: «нет, нет, не совсем так!» «Киреевский же был весь душа и любовь». Отец Климент, иеромонах Оптиной пустыни, К. Леонтьева, изд. третье Амвросиевской женской пустыни 1908, стр. 6.

¹⁷⁰ - Именно так смотрел на органическую связь между личностью и известным творчеством – продуктом этой личности – сам Киреевский. Еще в 1836 г. И. В. писал к Н. М. Языкову (по поводу гомеопатии): «Была ли хоть одна система от сотворения мира, в которой бы не обозначился характер ее изобретателя? мне кажется, и быть не может. В чем же состоит характер самого Ганнемана? Ум гениальный, соединенный с характером шарлатана. Следовательно, уже наперед можно сказать, что во всех его изобретениях должна быть истина в частях и ложь в целом». (Собр. соч. изд. 1861 г., стр. 87).

¹⁷¹ - Кратко об этом источнике истинного просвещения Киреевский говорил еще и ранее, в рецензии, помещенной в «Москвитянине» (см. Собр. соч., т. II, изд. 1861 г. стр. 220); там он упоминает о «постижении высшей премудрости», открывающейся «в Божественном Писании и в богомудром помышлении Святых Отцов». Эта мысль И. В-ча – найти истинную философию у Св. Отцов нашла себе сочувствие у А.

С. Хомякова, который в 1848 г. написал Киреевскому следующее стихотворение, в котором выражены и надежды, какие возлагал Хомяков на Киреевского, как мыслителя: Ты сказал нам: за волною Ваш мысленных морей Есть земля – над той землею Блещет дивной красотою Новой мысли эмпирей. Распусти ж твой парус белый Лебединое крыло, И стремися в те пределы, Где тебе, наш путник смелый, Солнце новое взошло. И с богатством многоценным Возвратившись снова к нам, Дай покой душам смятенным, Крепость волям утомленным, Пищу алчущим сердцам. (Русск. Беседа 1858 г., и в собран. стих.) А. С. Хомяков, равно как и Кошелев и др., интересовались святоотеческими сочинениями, читали Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского. Внимательно и усердно читали также Св. Писание: «С 15-го сего месяца (ноября 1848 г.) – пишет Кошелев – я начал ежедневно читать «Деяния св. Апостолов» (Завитневич, С. Хомяков, т. I, кн. 2, стр. 971, 976, 979). Любопытно тут отметить, что и В. А. Жуковский, который по характеру и содержанию своих религиозно-философских идеалов близко подходит к славянофилам, более значения придавал Св. Писанию, чем философии, и еще в 1844 г. писал А. И. Тургеневу, увлекавшемуся философией религии: «Ты же продолжай читать Библию, а Шеллинга брось; не думаю, чтоб из его философии откровения что-нибудь могло выйти». Письма В. А. Жуковского к Тургеневым. Изд. Русского Архива, стр. 296).

¹⁷² - Барсуков, Жизнь и труды Погодина, кн. двенадцатая, стр. 17. Цензоры в статьях «Московского Сборника» усмотрели: недовольство настоящим образованием в России, образом жизни и даже политическими учреждениями.

¹⁷³ - В сороковых годах Киреевский делал попытку получить кафедру философии в Московском университете (тогда курс философии ограничивался преподаванием логики), но неудачно.

¹⁷⁴ - «Материалы для биогра». стр. 100.

¹⁷⁵ - Первая была написана в 1840 году – «О направлении и методах первоначального образования народа». Записка 1854 года напечатана в журнале «Православное Обозрение» 1860 г.,

февраль, под заглавием «О нужде преподавания церковно-славянского языка в уездных училищах». (И. В-ч с 1839 года состоял почетным смотрителем Белевского уездного училища). Киреевский в этой записке доказывает необходимость для нас поставить дело народного обучения на церковную почву. Старое обучение «у дьячка» имеет преимущество перед школьным, так как оно приучает к чтению священных книг и к пониманию богослужения и, будучи основано на «коренных убеждениях веры и вековых обычаях нравственности», вводит обучаемого в церковь. Этого не может сделать школа «при всем катехизическом изучении закона Божьего», потому что «вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовною жизнью церкви». Школа только тогда будет давать образование, соответствующее коренным основам русской жизни, когда в ней будет отведено соответствующее место церковно-славянскому языку, и следовательно знакомству со священными и богослужебными книгами.

¹⁷⁶ - П. А. Вяземский. Старая записная книжка (1853–1878). Спб. 1886, стр. 172.

¹⁷⁷ - «Материалы для биографии» стр. 102–109.

¹⁷⁸ - Из цитированного письма к Погодину, 20-го февраля 1855 г, в Москве была получена весть о восшествии на русский престол императора Александра II-го. «В тот же вечер – рассказывает Кошелев – после присяги Хомяков, И. Киреевский и еще несколько приятелей собрались у нас и мы с надеждами выпили за здоровье нового императора и от души пожелали, чтобы в его царствование совершилось освобождение крепостных людей» (Кошелев. Записки, стр. 82).

¹⁷⁹ - В министерстве народного просвещения затруднялись разрешить издание журнала, тем более, что славянофилы далеко не обнажили желания отказаться от своих мнений, признанных цензурою вредными. Когда Хомяков был в Петербурге, министр Норов жаловался ему: «Киреевский мне писал и вообразите он просит разрешения и в то же время объявляет, что он нисколько не хочет изменить своего взгляда и образа действий и выражений». Журнал был разрешен главным

образом благодаря родству издателя (Кошелева) с Норовым. Барсуков, XIV, стр. 326.

¹⁸⁰ - В прошении в Моск. ценз. комитет о разрешении издать журнал Кошелев и Т. И. Филиппов между прочим писали, о в основе всех их мнений православие – душа всей русской жизни. Цель журнала изучение русской жизни и содействие торжеству русского взгляда в жизни и мышлении. Барсуков, XIV, 318.

¹⁸¹ - Барсуков, Жизнь и труды Погодина, кн. четырнадцатая, стр 403. – «Русская Беседа» действительно обратила на себя внимание. Мысль о народности, как основе своеобразного (самобытного) развития, вызвала возражения, тем более, конечно, вызвал нападки такой пункт славянофильской доктрины, как православие. Но наряду с враждебным отношением к журналу со стороны других журналов, «Русская Беседа» имела и своих ценителей – журнал шел хорошо. См. Барсуков, т. XV, стр. 158–164.

¹⁸² - В сущности и в этом не было ничего нового, по сравнению с прежними статьями, а было лишь развитие мыслей И. В-ча о философии цельного разума в противоположность неверующей философии рационализма.

¹⁸³ - «Основатели славянофильства – пишет Н. А. Бердяев – не оставили нам больших философских трактатов, не создали системы. Философия их осталась отрывочной, она передалась нам лишь в нескольких статьях, полных глубокими интуициями. Киреевский едва приступил к обоснованию и развитию славянофильской философии, как умер от холеры. Та же участь постигает и Хомякова, пожелавшего продолжить дело Киреевского. В этом было что-то провиденциальное. Быть может такая философия и должна быть системой. Славянофильская философия – конец отвлеченной философии, и потому уже не может быть системой». Бердяев, А. С. Хомяков, М. 1912, стр. 114.

¹⁸⁴ - Ф. Сидонский. Речь при погребении И. В. Киреевского. Русская Беседа, 1856, II.

¹⁸⁵ - Например Кошелев, Записки, стр. 74.

¹⁸⁶ - «Если вы хотите основательно узнать дух христианства, то необходимо познакомиться с монашеством; а в этом отношении лучше Оптиной пустыни трудно найти» – это говорил И. В. будущему оптинскому иноку Клименту. «Отец Климент, иеромонах Оптиной пустыни», К. Леонтьева. 1908, стр. 6. – В Оптиной пустыни Киреевский и похоронен, там же похоронены его брат Петр Васильевич и Наталия Петровна. На памятнике И. В-ча между прочим написаны следующие слова из св. Писания (надписи выбраны о. Макарием): «Премудрость возлюбих и поисках от юности моя. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу». См. Домашн. Бесед. 1861, вып. 4, стр. 63.

¹⁸⁷ - «Живя весь в вере и философии, Киреевский – пишет В. Лясковский – мало принимал участия в волнениях дня и века. Будучи человеком редкой доброты, он даже, к великому огорчению своего друга Кошелева, был равнодушен к начавшейся еще при его жизни подготовке освобождения крестьян, полагая, что все силы русских людей должны быть направлены на разрешение вопросов веры и нравственности. На этом, быть может, отразилась его близость к созерцательному монашеству. В самой этой близости – другая сторона исторического значения Киреевского. Все славянофилы по своей вере и сознательно православным убеждениям были людьми церковными, и недаром про Хомякова сказано, что он жил в церкви; но ни один из них не был так тесно связан с лучшими представителями церковного клира и с самою живою и действенною его частью – просвещенным монашеством – как И. В. Киреевский. Своим многолетним единением с Оптинскими старцами он показал на деле, что не один темный люд может искать духовного просвещения у этого древнего источника; что и много учившиеся люди напрасно думают – в лучшем случае, когда думают без вражды – снисходить к этой области, а что им приходится возвышаться до нея. В этом смысле, если по многим важнейшим вопросам человеческого знания Иван Васильевич Киреевский останется для многих поколений русских людей добрым учителем, то сама жизнь его

«поучительный урок». Лясковский, Братья Киреевские, стр. 98–99.

¹⁸⁸ - Сочинения И. В-ча были изданы А. И. Кошелевым в 1861 г. двух томах. Сюда вошли критические и публицистические статьи, несколько писем И. В-ча и беллетристические произведения: «Царицынская ночь», «Опал», «Остров», отрывок из романа «Две жизни», несколько рецензий. Собрание это не может быть названо полным (кроме того, в него совершенно напрасно включена автобиография Стефенса – перевод Авдотьи Петровны Елагиной). Не отличается полнотой и новое Собр. соч. К-го, изд. 1911 г. Это издание по сравнению с первым может быть названо исправленным и дополненным, так как в нем отсутствуют цензурные пропуски. В него вошло большее количество писем К-го (автобиография Стефенса исключена). Остается еще ненапечатанным большое количество писем Киреевского и некоторые его бумаги.

¹⁸⁹ - Русская Беседа, 1856 г., II. Сочувственно отнеслись к Киреевскому в кратких заметках о нем «Отечественные записки», «Современник». См. тот же год этих журналов.

¹⁹⁰ - В сочинениях И. В-ча можно указать не одну счастливую мысль, которую он высказывал задолго до того, как этой мысль стать более или менее популярной. Здесь припомним хотя бы то, как И. В-ч в одном из заграничных писем, критикуя Шлейермахера, намечал правильную постановку вопроса об апологии воскресения Христа. Еще задолго до В. Соловьева И. В-ч высказывает мысль, что вопрос о воскресении Христа не должен иметь для современного мыслителя характера материальности и действительность Христова воскресения должна подтверждаться, между прочим, философскими соображениями. В своей статье о Киреевском М. О. Гершензон отмечает сходные мысли у И. В-ча с позднейшими представителями европейской философии и поэзии. Рационализм западной мысли, о чем писал Киреевский, оказался правдой и с этим рационализмом быются теперь «сотни мыслителей и поэтов, и все они в последнем итоге учат тому же, что полвека назад проповедовал Киреевский:

познавать и жить цельным духом». Исторические записки, стр. 39. – Действительно, в настоящее время И. В-ч нашел и в обиходе европейского мышления многие сходные ему мысли. Не только Метерлинк и подобные ему мыслители и поэты, уделявшие внимание изображению и раскрытию таинственных основ жизни в своих сочинениях, привлекли бы себе внимание Киреевского, но и такие философы, как Джемс, хотя Киреевский вероятно лишь подметил бы у Джемса стремление сделать философию жизненной, одобрил бы метод этого философа, но конечно бы отвернулся от американской системы, которая истину мыслит за финансовую операцию, говорит об ее обосновании на «кредитной системе». (Прагматизм. Спб. 1910 г., стр. 128).

¹⁹¹ - См. напр. статью С. М. Соловьева в Русском Вестнике, 1857 г. вскрывающую неисторичность славянофильских взглядов. Ответ на эту статью в Молве 1857 г.: «Оппозиция г. Соловьева Киреевскому» К-ва.

¹⁹² - Наконец существует работа о Киреевском, в которой вскрываются метафизические основы его мировоззрения. Гершензон. И. В. Киреевский, учение о личности. Исторические записки, М. 190?

¹⁹³ - Хотя материал этот и самим автором излагался всегда почти в форме рассуждений и, следовательно, логически. Наша систематизация взглядов Киреевского будет заключаться в сводке содержания различных его статей.

¹⁹⁴ - Галич. История философских систем по иностранным руководствам, II. 1819, стр. 255, 256, 257. Или ср. изложение системы Шеллинга в новых, иностранных, курсах.

¹⁹⁵ - Галич, стр. 259, 264, 267. Велланский. Пролузия к медицине, II, 1805, 16, 17 стр. Михневич. Опыт простого изложения системы Шеллинга, Одесса, 1850, стр. 28, 31.

¹⁹⁶ - Галич, стр. 279. Велланский. Основное начертание общей и частной физиологии или физики органического мира. II. 1836, стр. 188. Михневич, стр. 35. Об искусстве, как органе философии, ср. соответств. параграфы в Трансценд. идеал. Шеллинга.

197 - Киреевский. Речь Шеллинга, т. II, изд. 1861 г.

198 - Собр. соч. в изд. 1861 г. т. II, стр. 6.

199 - II, 35, 204.

200 - II, 29.

201 - II, 27.

202 - II, 6, 193.

203 - II, 29. Нагляднее эта мысль о просвещении, как акте самопознания, выражена у Д. Веневитинова: «Самопознание вот идея, одна только могущая одушевить вселенную: вот цель и венец человека. Науки и искусства, вечные памятники усилий ума, единственные признаки его существования, представляют ничто иное, как развитие сей начальной и следственно неограниченной мысли. Художник одушевляет холст и мрамор для того только, чтобы осуществить свое чувство, чтобы убедиться в его силе; поэт искусственным образом переносит себя в борьбу с природой, судьбой, чтобы в сем противоречии испытать дух свой и гордо провозгласить торжество ума. История убеждает нас, что сия цель человека есть цель всего человечества» (Соч. Веневитинова, Пер. 1855, стр. 138).

204 - II, 39, 35, 97; I, 189; II, 330.

205 - II. 301, еще яснее на 304.

206 - II, 29.

207 - В своих ранних сочинениях К-ий не указывает основания к принятию его взглядов в качестве объективной истины. Как увидим, таким основанием для него было «верующее мышление», давшее ему право на признание православного начала жизни, как единственно законного. И. В-чу вообще не удалось придать своим точкам зрения более или менее объективный смысл и в тех трудах, какие мы имеем от него, господствует больше непосредственное религиозное убеждение, или догматически полагаемые основания предносившейся ему философско-богословской системы. В «Отрывках» И. В-ча, найденных в его бумагах, между прочим дана мысль о необходимости, путем «разработки общественного самосознания» сообщить православному

воззрению на развитие человеческого духа возможную степень объективности и всеобщности. II, 334, 331, 338, 339.

208 - II, 217, 231, 327.

209 - II, 42–44.

210 - II, 230, 231.

211 - II, 231.

212 - Ниже мы увидим, каковы были эти причины.

213 - II, 6, 7.

214 - II, 232, 6.

215 - II, 238.

216 - II, 238, 239.

217 - II, 245.

218 - II, 239, 240, 242.

219 - II, 242.

220 - II, 243, 244.

221 - II, 240, 241.

222 - II, 244, 245.

223 - II, 245, 284; I, 193.

224 - II, 287, 246, 247; I, 193.

225 - II, 247, 248; I, 192, 193.

226 - II, 249.

227 - II, 250, 251.

228 - II, 292–298, 285, 337.

229 - II, 251, 309, 284.

230 - II, 252.

231 - I, 191; II, 246, 284, 285, 286.

232 - II, 283, 286, 287, 288, 304, 303.

233 - II, 305, 288.

234 - II, 252, 253, 289, 185, 189.

235 - II, 290, 189, 253, 291.

236 - II, 253, 254, 319.

237 - II, 254, 324, 319, 320.

238 - Письмо к Хомякову. «Материалы для биогра.» стр. 90; II, 336, 318, 320.

239 - II, 12–15, 22–24.

240 - II, 35, 36, 322, 323.

241 - II, 291, 237, 235.

242 - II, 236–238.

243 - II, 239, 240, 241.

244 - II, 239.

245 - II, 255, 308.

246 - I, 193, 194; II, 284.

247 - II, 298, 299, 255, 256.

248 - II, 256, 257, 309, 310, 258.

249 - II, 315, 316, 317.

250 - II, 261, 259, 262.

251 - II, 259; I, 198.

252 - II, 260; I, 198, 199; II, 279.

253 - I, 198; II, 307, 308.

254 - I, 194. 195; II, 264, 265.

255 - I, 199, 195; II, 265, 266.

256 - II, 316.

257 - II, 247. 202, 263; I, 196.

258 - I, 197, 198; II, 203

259 - II, 277, 269, 278, 327, 328.

260 - I. 189; II, 330, 331.

261 - II, 332, 338, 326, 334.

262 - II, 312, 328, 280. 325.

263 - II, 329, 330.

264 - II, 301.

265 - II, 270, 271.

266 - II, 272, 273, 274.

267 - II, 273, 274, 293.

268 - II, 268, 269.

269 - II, 4, 282, 283, 12, 233, 305.

- 270 - II, 305, 306, 308.
271 - II, 311, 315, 306, 295.
272 - II, 306, 295.
273 - II, 220.
274 - II, 219.
275 - II, 323, 324.
276 - II, 8, 325, 323.
277 - II, 14
278 - II, 325.
279 - II, 314–317, 331, 332, 338, 339.
280 - II, 334, 331, 332.
281 - II, 335, 336, 340, 341.
282 - 341, 308, 309, 337, 338.
283 - II, 309, 312.
284 - II, 336, 337.
285 - II, 341–343, 313, 334.
286 - II, 339, 311.
287 - II, 315, 331.
288 - II, 338.
289 - II, 339, 335, 334.
290 - I, 196–198; II, 339, 340.

291 - «Из Письма И. В. Киреевского к N». См. Домашняя Беседа, 1801 г., вып. 46, статья «Индиферентизм». Приведенные слова представляют выписку из того Письма N, на которое отвечает Киреевский.

292 - Тут опять у Киреевского ссылки на буквально написанное место из письма.

293 - Например в книге Иванова-Разумника «История русской общественной мысли», см. первые главы 1 тома.

294 - Подобную же мысль высказывает например известный критик М. А. Протопопов. См. в его книге: «Критические статьи», М., 1903 г., статьи о писателях-народниках. Критик обратил, и совершенно справедливо, внимание на то, что между интеллигенцией и народом есть только количественное

различие, но в качественном отношении народ и интеллигенция – одно и то же.

²⁹⁵ - Мы говорим здесь условно не в смысле *façon parler*, а в буквальном смысле, потому что на весьма многих построениях в области русской мысли, утверждающихся и не на религиозной основе, можно указать те или иные следы влияния религиозного прошлого, когда в смысле присутствия формальных психических черт, а когда и в содержании.

²⁹⁶ - См. I гл. настоящей работы.

²⁹⁷ - См. исследование проф. Малинина: «Старец Елеазарова монастыря Филафей и его послания», Киев, 1901, 316–324.

²⁹⁸ - Подробное рассмотрение этого направления в древней нашей литературе может быть предметом самостоятельной работы: за некоторыми подробностями отсылаем к тому же исследованию проф. Малинина, стр. 82–113. Здесь указывается святоотеческая основа древней русской письменности в большем количестве литературных произведений, чем это делаем мы, имея целью указать генетическую связь между пространственно разделенными фактами нашей литературы, древней и новой.

²⁹⁹ - Проф. Архангельский, Образование и литература в Московском государстве конц. XV-XVII в.в., Казань, 1898, стр. 27, 30.

³⁰⁰ - Проф. Малинин, цит. соч., стр. 241.

³⁰¹ - Проф. Архангельский. Образование и литература... стр. 31–33.

³⁰² - Проф. Малинин, цит. соч. стр. 383–442.

³⁰³ - Исчерпывающей весь этот вопрос истории мы, вполне понятно, здесь дать не можем, так как для этого пришлось бы написать громадную книгу, специально посвященную религиозным и моральным идеям в русской литературе XVIII и XIX в. Останавливаемся, как это сделано и выше (относительно древней русской истории), лишь на некоторых литературных фактах, с нашей точки зрения наиболее заметных.

³⁰⁴ - К наукам естественным Новиков, однако, питал отвращение. Ист. р. с. Порфирьева ч. II, отд. 2, стр. 290. Но не подлежит сомнению то обстоятельство, что Новиков был поборником у нас гуманитарного просвещения. Известна его деятельность по воспитанию русского юношества. Там же, стр. 287.

³⁰⁵ - О Новикове см. Пыпин, История русской литературы, т. IV и его же «Русское масонство XVIII в. изд. «Огни».

³⁰⁶ - Незеленов, Н. И. Новиков, издатель журналов. II. 1875. стр. 307. Изложив «философские взгляды Вечерней Зари» (один из журналов Новикова), исследователь говорит: «Я очень подробно остановился на изложении всех этих взглядов журнала, во 1-х, – потому, что влияние их отразилось, как увидим, на многих важных положениях новиковских изданий, а во 2-х – потому, что им принадлежит, быть может, весьма важное место в истории развития нашей мысли: в них, кажется, должно видеть зародыши той философии, которая так целостно развилась в новейшее время в сочинениях Киреевского и Хомякова».

³⁰⁷ - Московское Ежемесячное Издание 1781, ч. 1, предисловие. Цит. по И. р. с. Порфирьева, ч. II, от. 2, 4 изд. стр. 296 и 297.

³⁰⁸ - Собр. соч. в изд. 1861 г., I, 20, 21.

³⁰⁹ - Пансион был обязан своим возникновением Хераскову, который был деятельным членом Новиковского филантропического и просветительного общества. О пансионе см. Н. С. Тихонравов. Рус. лит. т. III, ч. 2, М. 1898, стр. 87 и следующие.

³¹⁰ - Русский способ воззрения Жуковский обнаружил не только в своих прозаических статьях, письмах и т. п., но также и в своих поэтических произведениях: как и в первых, Жуковский выразил в них уклад русской души, хотя он и не дал в них изображения картин русской жизни. Сантиментальное мировоззрение Жуковского по своему содержанию в сущности то же самое, какое было и у Новикова, что понятно даже исторически, потому что Жуковский воспитался в Вольном

Благородном пансионе. – М. О. Гершензон в статье о Киреевском, в книге «Исторические записки», вполне верно указывает также на связь славянофильства с русским романтизмом. Касаясь по связи с мировоззрением Киреевского некоторых взглядов В. А. Жуковского, мы не касаемся подробно указанной М. О. Г-ом стороны дела, так как нас интересует преимущественно содержание мировоззрения, а ссылка на романтизм могла бы увлечь нас далеко в сторону от главного предмета.

³¹¹ - Собр. соч. Жуковского, под ред. проф. Архангельского, XI, 3.

³¹² - Собр. сочин. XI, 4, 6.

³¹³ - Собр. сочин. XI, 4: X, 83; XI, 17, и в др. мест. См. также «Дневник» Ж-го. II. 1901 г., 51.

³¹⁴ - Собр. соч. X, 132; IX, 9, 24. «Что есть просвещение? Искусство жить, искусство действовать и совершенствоваться;... в самом себе находить неотъемлемое счастье». В параллель к этой мысли Жуковского напрашиваются следующие слова И. В. Киреевского в его повести «Остров». Старец говорит юноше, попавшему на необитаемый остров: «посмотри на этот прекрасный остров... жизнь на нем не похожа на вашу... люди не знают его... В душе каждого человека есть такой же потерянный островок... Только ищи его». Собр. соч. в изд. 1861 г., I, стр. 160–161.

³¹⁵ - Собр. соч. Жуковского, XI, 19.

³¹⁶ - Собр. соч. Жуковского, X, 120–128.

³¹⁷ - Исаак Сирин – подвижник живший в конце V века. Его «Слова духовно-подвижнические» переведенные с греческого старцем Паисием Величковским, изданы в исправленном по подлиннику переводе и с примечаниями Оптиной пустыни в 1854 г.

³¹⁸ - Ис. Сирин, Слова духовно-подвижнические, стр. 388.

³¹⁹ - Ис. Сирин, стр. 8.

³²⁰ - Ис. Сирин, стр. 30.

³²¹ - Ис. . Сирин, стр. 7. 8.

³²² - Добротолубие, т. III, изд. втор. М. 1900, «Аввы Фалласия о любви, воздержании»... и проч.

³²³ - Добротолубие, т. I, изд. четв., М. 1904, «Наставления о духовной жизни».

³²⁴ - Марк Подвнжник + начале V в.; авва Фалласий – в VII в. к VII же веку относится жизнь аввы Дорофея. Именно этих писателей, и прежде всего Исаака Сирина рекомендовал для руководимых им духовный отец И. В. К-ого оптинский старец Макарий (см. его Письма, Москва, 1880 г. и др. изд.). И. В. не только внимательно читал творения указанных отцов, но и переводил и редактировал переводы с них (см. его письма к старцу Макарию в изд. сочинений под ред. Гершензона).

³²⁵ - Аввы Дорофея душеполезн. поуч., изд. девятое, стр. 105.

³²⁶ - Ис. Сирин, стр. 423.

³²⁷ - Ис. Сирин, стр. 151.

³²⁸ - Ис. Сирин, стр. 103 и др.

³²⁹ - Ис. Сирин, стр. 40.

³³⁰ - Добротолубие, т. I, «Наставления о духовной жизни»,.. «К тем, которые думают оправдаться делами».

³³¹ - Добротолубие, т. III, «Аввы Фалласия о любви, воздержании и дух. жизни»...

³³² - В таком термине она отмечена еще Цыпиным.

³³³ - Например О. Миллер. Основы учения первоначальных славянофилов. Рус. М. 1880, кн. 1 и 3.

³³⁴ - Ис. Сирин, стр. 134.

³³⁵ - Ис. Сирин, стр. и 133 и далее.

³³⁶ - Ис. Сирин, стр. 139.

³³⁷ - Ис. Сирин, стр. 109 и примечание.

³³⁸ - Добротолубие, т. III, «Аввы Фалласия о любви, воздержании и дух. жизни»...

³³⁹ - Добротолубие, т. I, «К тем, которые думают оправдаться делами».

³⁴⁰ - Оригинальность славянофильства, как национального мировоззрения, не подрывается тем, что в качестве материала

для его построения привлечены некоторые что называется, чужие, мысли. Помимо указанных в своем месте формальных влияний в доктрине славянофильства отмечались еще давно некоторые заимствования Киреевского у Гизо, во взглядах на состав западной культуры, – но это не уничтожает душу славянофильства, существенное содержание которого вполне самобытно. Если Киреевский согласно с Гизо указывает элементы западной культуры (См. Сочинения Д. И. Писарева, статью «Русский Дон-Кихот»), то не в этом указании сущность статей Киреевского о западном просвещении, да, наконец центр тяжести в статьях Киреевского не во взглядах на западное просвещение, а во взглядах на просвещение России.

³⁴¹ - Таковы, напр., богословские труды Харьковского Митрополита Антония.

³⁴² - Имеем в виду многочисленные богословские труды, посвященные изучению умозрения св. отцов.