

R 26^a
703

804-13
2959

А. Г. Лушниковъ.

И. В. Кирѣевскій.

Очеркъ жизни и религіозно-философскаго
міровоззрѣнія.



КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1918.

Печатать разрѣшается. Ректоръ Академіи, Епископъ *Анатолій*.



2011094094

Отдѣльный оттискъ изъ журнала «Православный Собесѣдникъ»
за 1914—1918 годы.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
Личность	3—98.
Міровоззрѣніе	98—246.

Предисловіе.

Настоящій очеркъ далско не имѣтъ своею цѣлью дать детально-полное изслѣдованіе личности и міровоззрѣнія Кирѣевского; задача его гораздо уже и заключается въ томъ, чтобы очертить наиболѣе основныя стороны личности Кирѣевского, отразившіяся въ его міровоззрѣніи, представить содержаніе этого міровоззрѣнія и его историческій генезисъ. Вслѣдствіе такой задачи въ очеркъ почти не затрагиваются нѣкоторыя, несомнѣнно интересныя стороны литературной дѣятельности Кирѣевского (напримѣръ его критическіе взгляды), не затрагиваются также нѣкоторыя частныя мысли Кирѣевского, интересъ которыхъ возростаётъ особенно при свѣтѣ идей новаго времени (такова, напримѣръ, мысль Кирѣевского о необходимости классическаго элемента въ образованіи и т. п.). Наиболѣе интересныя стороны идейнаго облика Кирѣевского, равно какъ и его литературныя взгляды, будутъ предметомъ особыхъ статей въ дополненіе къ настоящему очерку.

А. Л.

Предисловіе

Настоящій очеркъ посвященъ не только своему предмету, но и исторіи нашего народа, и потому не можетъ не быть интереснымъ для всѣхъ читателей. Въ немъ описаны всѣ стороны жизни нашего народа, отъ его исторіи до его современнаго быта. Очеркъ этотъ не только представляетъ исторію нашего народа, но и его современнаго быта. Очеркъ этотъ не только представляетъ исторію нашего народа, но и его современнаго быта. Очеркъ этотъ не только представляетъ исторію нашего народа, но и его современнаго быта.

И. И.

Личность.

I.

Въ началѣ XVII столѣтія Бѣлевскій дворянинъ Василій Семеновичъ Кирѣевскій ¹⁾ былъ награжденъ за осадное сидѣнье — получивъ свое помѣстье Долбино (въ семи верст. отъ тульского г. Бѣлева, въ предѣлахъ Калужской губ.) въ вотчину. Этимъ было положено основаніе прочному дворянскому гнѣзду, которымъ потомки Василя Семеновича владѣли не одно столѣтіе. Изъ той вѣтви рода Василя Семеновича Кирѣевскаго, которая срослась съ Долбинымъ, и происходили, извѣстные въ исторіи Россіи XIX вѣка, „приснопамятные“ братья Кирѣевскіе, старшій Иванъ Васильевичъ—основоположникъ такъ называемаго славянофильства у насъ—, жизнь и ученіе котораго составляютъ предметъ предлагаемаго очерка, и младшій Петръ Васильевичъ, знатокъ русской исторіи и собиратель русскихъ народныхъ пѣсенъ.

Въ родословной Кирѣевскихъ для нашего Кирѣевскаго представляютъ существенное значеніе нѣкоторыя детали, которыя и необходимо намъ отмѣтить, прежде чѣмъ перейти къ фактамъ и лицамъ той семьи, изъ которой онъ непосредственно вышелъ.

¹⁾ Родословная Кирѣевскихъ записана со словъ Петра Васильевича Кирѣевскаго (1808—1856) П. И. Бартеневымъ, Рус. Арх. 1877, кн. 2, стр. 482.

А именно: одинъ изъ предковъ Ивана Васильевича Кирѣвскаго, сынъ вышеназваннаго Василия Семеновича Иванъ Васильевичъ, окончилъ свою жизнь инокомъ въ Кирилло-Бѣлозерскомъ монастырѣ, другой предокъ нашего Кирѣвскаго Иванъ Ивановичъ, сынъ только что названнаго Ивана Васильевича, заявилъ себя какъ противникъ петровской реформы: въ запискахъ ¹⁾, оставленныхъ Иваномъ Ивановичемъ, были высказаны порицанія Петру I-му, при которомъ Ивану Ивановичу привелось пожертвовать бороною для успѣховъ европейскаго просвѣщенія.

Эти факты родословной Кирѣвскихъ какъ бы воскресили потомъ въ личности Ивана Васильевича, въ его глубокомъ интересѣ къ аскетической литературѣ и въ его взглядѣ на „характеръ просвѣщенія Европы“. Разумѣется, что тѣ же самыя черты своего духовнаго облика Иванъ Васильевичъ могъ унаслѣдовать и отъ отца своего Василия Ивановича (1773—1812), который (онъ приходился правнукомъ названному выше Ивану Ивановичу) во многомъ, какъ увидимъ, напоминалъ своихъ прадѣдовъ.

А теперь посмотримъ, въ какой обстановкѣ быта и въ обстановкѣ какихъ лицъ протекали ранніе годы И. В. Кирѣвскаго.

Отецъ Кирѣвскаго, женившись въ 1805 г. на шестнадцатилѣтней Авдотѣ Петровнѣ Юшковой, жилъ частью въ Москвѣ, гдѣ и родился Иванъ Васильевичъ, но главнымъ образомъ въ своемъ родовомъ Долбинѣ. Въ концѣ семидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія долбинская усадьба существовала въ томъ приблизительно видѣ, какъ была устроена Василиемъ Ивановичемъ. Сохранившіеся рассказы ²⁾ объ усадьбѣ Кирѣвскаго рисуютъ роскошную помѣщичью обстановку: множество надворныхъ построекъ, великолѣпные сады и—большой домъ на высокомъ фундаментѣ, съ мраморною облицовкою стѣнъ внутри. Кирѣв-

¹⁾ Эти записки были въ рукахъ Петра В—ча Кирѣвскаго и похищены у него въ одну изъ его поѣздокъ для собиранія пѣсентъ. (Тамъ же).

²⁾ Рус. Арх. 1877 г. кн. 2, стр. 361, сообщенія Толычевой.

скому, кромѣ того, принадлежали и другія владѣнія, по губерніямъ: Орловской, Тульской, Тверской и Владимірской ¹⁾.

Василій Ивановичъ Кирѣвскій однако имѣлъ мало нужды во всей этой помѣщичьей роскоши. Не смотря на матеріальный достатокъ и условія военной службы (Василій Ивановичъ въ молодости служилъ и вышелъ въ отставку секундъ-маіоромъ), Кирѣвскій жизнь проводилъ самую скромную. Василия Ивановича больше, чѣмъ жизнь, такъ сказать, практическая, занимали различныя области знанія. Библіотека, оставленная Кирѣвскимъ—отцомъ, свидѣтельствовала о его любви къ чтенію; кромѣ того, владѣя пятью языками, Василій Ивановичъ въ молодости переводилъ и печаталъ романы, сочинялъ, наконецъ, немало и самъ ²⁾. Насколько Василій Ивановичъ не былъ человѣкомъ обыденной, практической жизни, и насколько ему были присущи умственные интересы, объ этомъ достаточно говоритъ его наивное поведеніе, когда онъ, послѣ женитьбы, жилъ нѣкоторое время въ Москвѣ, для родовъ жены. Василій Ивановичъ—цѣлыми днями отсутствовалъ изъ дома, не сдѣлавъ никакихъ хозяйственныхъ распоряженій, — напр. не оставивъ денегъ для расходовъ на многочисленную дворню, такъ что Авдотья Петровна (къ тому же слишкомъ еще молодая) буквально не знала иногда, какъ быть, — а возвращался поздно (просидѣвъ гдѣ-нибудь въ книжной лавкѣ) со множествомъ разбитаго фарфора, или съ кучей книгъ ³⁾. Василия Ивановича особенно интересовали естественныя науки. Онъ занимался: физикой, химіей и медициной. Познаніями своими въ медицинѣ Василій Ивановичъ пользовался на практикѣ, съ успѣхомъ помогая больнымъ ⁴⁾. Есть свѣдѣніе, что инте-

¹⁾ Валерій Лясковскій. Братья Кирѣвскіе. Спб. 1899 г., стр. 3.

²⁾ „Матеріалы для біограф. И. В. Кирѣвскаго“, при Полн. собр. соч. 1861 г. (изд. Кошелева) стр. 3; тоже въ изд. соч. 1911 г. (ред. М. О. Гершензона).

³⁾ М. О. Гершензонъ, Образы прошлаго, стр. 89.

⁴⁾ „Матеріалы. .“, стр. 3.

ресъ Кирѣвскаго къ естествознанію носилъ какъ бы мистическій отгѣнокъ. Однажды Василій Ивановичъ назвалъ, своему сыну Ивану, химию „божественной наукой“ и убѣждалъ Ивана Васильевича заняться ею. П. И. Бартеневу, который слышалъ объ этомъ фактѣ лично отъ Ивана Васильевича, это наименованіе химіи „божественной наукой“ дало даже поводъ заключить, что В. И—чъ былъ „единомышленникомъ Новикова по масонству“¹⁾. Но, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что Василій Ивановичъ, при всей его любви къ естествознанію (В. И—чъ имѣлъ даже собственную лабораторію), сохранялъ вполнѣ благочестивый (подробнѣе объ этомъ ниже) образъ мыслей. Въ частности медицина могла интересовать Кирѣвскаго, какъ средство облегчать участь ближнихъ, и увлеченіе В. И—ча этой наукой говоритъ лишь, помимо научнаго интереса, о добромъ сердцѣ В. И—ча.

Василій Ивановичъ, дѣйствительно, отличался необыкновенною добротою. Инымъ онъ и не могъ быть при его чуткой душѣ. О мягкосердечіи Васи́лія Ивановича, даже сентиментальности, между прочимъ говоритъ риторическая умиленная его похвала родному Долбину, открывающая страницы одной изъ записныхъ книгъ Васи́лія Ивановича. Въ эти книги, сшитыя изъ толстой синей бумаги (такихъ осталось послѣ В. И—ча двѣ), В. И—чъ заносилъ самое разнообразное содержаніе. Тутъ дѣловыя замѣтки о хозяйствѣ и сельской жизни, выписки изъ разныхъ стихотворныхъ и прозаическихъ сочиненій, наконецъ собственные литературные опыты и воспоминанія. Записи эти рисуютъ Васи́лія Ивановича, какъ человѣка благородной души. Напримѣръ, въ черновомъ прошеніи на имя Государя Васи́лія Ивановичъ предлагаетъ средства для борьбы съ эпидемическими болѣзнями. Не упускаетъ Васи́лія Ивановичъ и случая въ своихъ запискахъ прочитать себѣ нотацію за тотъ или иной проступокъ. Однажды онъ дѣлаетъ себѣ упрекъ за то, что разобралъ

¹⁾ П. Б. И. В. Кирѣвскій, Рус. Арх. 1894 г., кн. 2, стр. 332, прим.

двороваго, въ другой разъ признается въ несправедливости къ крестьянину, которому запретилъ ѣхать лугомъ. Есть въ записяхъ В. И—ча и такія слова, гдѣ съ своеобразнымъ лиризмомъ выразилась его душа, охваченная жаждой чего-то высшаго на землѣ: „О правда, правда! Гдѣ сіяешь ты? Освѣти насъ блескомъ своимъ! Тучи скрываютъ отъ насъ лицо твое, мракъ отдѣляетъ насъ отъ тебя. Господи! Разорви завѣсу, отдѣляющую насъ отъ истины, дай намъ видѣть ее во всемъ блескѣ! Трудно, охъ трудно сыскать человѣка, на котораго бы по справедливости положиться можно было“¹⁾. Въ самомъ В. И—чѣ была эта правда, которой онъ не находилъ кругомъ себя. Отношенія В. И—ча къ своимъ крестьянамъ, которымъ были не извѣстны тѣлесныя наказанія²⁾ и обращеніе съ которыми помѣщика было самое простое, гуманное, наглядно показывали, что это былъ за человѣкъ, одиноко взывавшій въ своихъ синихъ тетрадкахъ къ правдѣ. Очевидно, тирады, подобныя вышеприведенной, не были у В. И—ча игрою празднаго воображенія, а были подлиннымъ выраженіемъ его нравственной сущности.

Василій Ивановичъ по основнымъ своимъ убѣжденіямъ былъ человѣкъ глубокорелигіозный и нравственный. Именно такъ его рисуютъ различные факты изъ его жизни, повседневные и особенные. В. И—чъ не выносилъ французской безбожной литературы—энциклопедистовъ и Вольтера, сочиненія котораго онъ скупалъ въ Москвѣ съ единственной цѣлью истреблять ихъ, предавая сожженію³⁾. Въ домѣ Васи́лія Ивановича часто совершались церковныя службы: молебны, вечерни, всенощныя, „мефимоны“ и службы страстной седмицы. При этомъ часть прислуги въ домѣ Кирѣвскаго—грамотная—(а такой было довольно въ его домѣ) составляла хоръ и — пѣли „старымъ напѣвомъ“, согласно вкусу Васи́лія Ивановича, не любившаго

¹⁾ Валерій Лясковскій. Братья Кирѣвскіе, стр. 2 и 3.

²⁾ Рус. Арх. 1877 г., 2, стр. 480.

³⁾ Н. Колюпановъ. Біографія А. И. Коселева, М. 1899 г. т. 1, кн. 2, стр. 4.

новыхъ напѣвовъ и въ церкви. Привязанность къ старому вообще отличала Кирѣевского и проявлялась у него въ разныхъ видахъ и формахъ, до мелочей включительно. Напр. В. И—чъ не хотѣлъ измѣнить прически, вышедшей изъ моды, и носилъ пучекъ на затылкѣ. Но та же связь съ преданіемъ сквозила у В. И—ча въ самомъ главномъ, въ отношеніи В. И—ча къ религіи. Въ Долбинѣ религіозная жизнь вообще занимала видное мѣсто. Долбинская церковь извѣстна была въ окрестности чудотворною иконою Успенія Божіей Матери. Къ празднику въ честь этой иконы въ село стекалось много народа. Обычно неподалеку отъ церкви устраивалась ярмарка съ продажей всякаго деревенскаго товара. Одного не могъ допустить къ продажѣ на долбинскомъ праздникѣ В. И—чъ, хмѣльного, и по этому поводу у него всегда бывали пререканія съ откупщикомъ, кончавшіяся не въ пользу послѣдняго. Порядокъ за все время сельскаго торжества царилъ поэтому образцовый, такъ что не было никакой нужды въ полиціи и она, дѣйствительно, не присутствовала. Василий Ивановичъ всячески старался о томъ, чтобы возвысить торжественность момента. Наканунѣ праздника по дорогѣ къ Долбину горѣли смоляныя бочки, а въ самый день Успенья широкія аллеи у церкви украшались фонарями, плошками, устраивался также фейерверкъ. Проявляя вниманіе къ религіозному торжеству и вообще преданный религіи В. И—чъ, естественно, не допускалъ въ своемъ селѣ ничего оскорбляющаго религіозное чувство. Въ святочные дни къ помѣщику являлись дворовые, „наряженные“ пѣтухами, медвѣдями, бабой-ягой съ помеломъ и проч., при этомъ „гуслисть“ (перешедшій къ Кирѣевскому понаслѣдству и только поэтому терпимый В. И—чъ) разыгрывалъ на фортепьянахъ, а камердинеръ В. И—чъ выступалъ въ качествѣ Езопа, т. е. читалъ басни съ собственными добавленіями. Но, не запрещая въ извѣстныхъ предѣлахъ шутку своимъ людямъ, В. И—чъ не позволялъ въ этомъ дѣлѣ переступать границъ. Когда однажды среди всей вышеупомянутой публики появился человѣкъ въ архіерейскомъ облаченіи и, поставивъ аналой, намѣр-

вался сказать проповѣдь, Василій Ивановичъ распорядился немедленно удалиться оратору. Подобнымъ же образомъ строгъ былъ В. И—чъ и въ вопросахъ нравственности. Вскорѣ послѣ его женитьбы пріѣхалъ къ нему въ Долбино губернаторъ Яковлевъ, объѣзжавшій губернію. Губернаторская карета съ нѣсколькими бричками, нагруженными многочисленной прислугой, подкатила къ крыльцу долбинскаго дома. Въ свитѣ губернатора, между прочимъ, находилась его возлюбленная. Кирѣевскій не пустилъ ее въ свой домъ и губернаторъ, ожидавшій пріема, долженъ былъ уѣхать изъ Долбина. Ту же строгость В. И—чъ обнаружилъ, когда ему пришлось быть судьей въ уѣздѣ. Въ отношеніяхъ къ подсудимымъ В. И—чъ былъ очень строгъ, но справедливъ, а чиновникамъ говорилъ: „Нерадѣніе въ должности—вина предъ Богомъ“¹⁾.

Во всѣхъ приведенныхъ нами для характеристики В. И—ча фактахъ обращаетъ на себя вниманіе, во-первыхъ, согласіе жизни В. И—ча съ его убѣжденіями (въ этомъ мы удостоверимся еще разъ, ниже), во-вторыхъ — вѣрность В. И—ча унаслѣдованнымъ по преданію взглядамъ. Черты эти были характерными и въ сыновьяхъ В. И—ча; въ частности у Ивана Васильевича онѣ обнаружили не только въ жизни, но и въ ученіи.

Личное вліяніе В. И—ча на сына не было продолжительнымъ. Иванъ Васильевичъ родился въ 1806 г. 22 марта. Въ 1807 г. В. И—чъ былъ избранъ въ дружинные начальники во время первой милиціи. Зимой В. И—чъ обучалъ въ большой залѣ долбинскаго дома маршировкѣ своихъ ратниковъ, а весной, когда всѣ ратники Калужской губерніи должны были съѣхаться въ Мосальскъ, отправился было туда съ своими и В. И—чъ, но скоро вернулся, такъ какъ было получено извѣстіе о заключеніи тильзитскаго мира. Позже, когда ожидалось движеніе Наполеона по московской дорогѣ и калужане опасались за свое благополучіе, В. И—чъ предложилъ своимъ родственникамъ Юшковымъ, жившимъ недалеко отъ Долбина, въ Мишен-

¹⁾ Толычева, Рус. Арх. 1877 г. кн. 2, стр. 361. А. Петерсонъ, Черты стариннаго дворянскаго быта, Рус. Арх. 1877, 2, стр. 479—482.

скомъ (Тульск. губ.), отправиться вмѣстѣ съ нимъ и его семьей въ Орловскую губ., къ Ек. Аѳ. Протасовой¹⁾, чтобы вмѣстѣ съ Е. А. ѣхать куда-либо въ болѣе безопасное мѣсто. Вышло такъ, что Юшковы однѣ отправились въ Москву, а Протасова, когда къ ней прибылъ Кирѣевскій, отказалась покинуть свою деревню²⁾ и убѣдила В. И-ча остаться въ Орловской губ., гдѣ у Кирѣевскихъ было небольшое имѣніе—Кирѣевская Слободка. В. И-чъ перевозить семью въ Орелъ, а самъ, такъ какъ война была уже въ разгарѣ, принялся за работу—уходъ за ранеными. Кирѣевскій привелъ въ порядокъ городскую больницу, которую нашелъ въ безпорядкѣ³⁾, а свои дома въ Кирѣевской Слободкѣ и Орлѣ обратилъ въ пристанище для бѣжавшихъ отъ непріятеля и въ лазареты. В. И-чъ старался одинаково оказать помощь какъ русскимъ, такъ и непріятелямъ, которыхъ онъ тутъ же еще пытался и обратить къ религіи⁴⁾. Этими христіанскими подвигами, которые завершаютъ для насъ образъ В. И-ча, закончилась и его жизнь. В. И-чъ заразился въ больницѣ тифомъ, отъ котораго скончался 1-го ноября 1812 г., „въ день памяти безсребренниковъ, безмездныхъ врачей Космы и Даміана“, какъ добавляетъ одинъ біографъ⁵⁾.

Въ виду недолгаго непосредственнаго вліянія В. И-ча на сына, даже при условіи очень ранняго развитія послѣдняго, слѣдуетъ признать, что характерныя черты личности отца передались сыну прежде всего по наслѣдству, а затѣмъ онѣ развились и окрѣпли у послѣдняго благодаря вліяніямъ, какія личность В. И-ча оставила въ семейной атмосферѣ⁶⁾, и еще благодаря вліянію со стороны матери и В. А. Жуковскаго.

1) Ек. Аѳ. Протасова (урожд. Бунина), дочь А. И. Бунина, отца Жуковскаго.

2) Муратово.

3) Толычева. Разказы и анекдоты, Рус. Арх. 1877, 2.

4) Колюпановъ, цит. выше соч.

5) Лясовскій, цит. выше соч.

6) Наконецъ, если посмотрѣть на дѣло шире, въ сформированіи личности И. В-ча сыгралъ роль самый укладъ жизни дворянской

Вообще слѣдуетъ сказать, что Иванъ Васильевичъ въ дѣтскомъ и отроческомъ возрастѣ находился подъ болѣе или менѣе однородными вліяніями: это будетъ видно изъ послѣдующаго.

Мать И. В-ча, Авдотья Петровна¹⁾, какъ уже сказано, происходила изъ рода Юшковыхъ. Родъ Юшковыхъ принадлежалъ къ болѣе просвѣщенному дворянству того времени. Отецъ А. П-ны, П. Н. Юшковъ, былъ въ перепискѣ съ Лафатеромъ, мать, Варвара Аѳанасьевна (урожд. Бунина), также была женщина образованная, хорошо знавшая литературу и языки. Авдотья Петровна воспиталась въ умственной и литературной атмосферѣ: въ домѣ Юшковыхъ внимательно слѣдили за литературными новинками, собирались художники и музыканты. Но особенное значеніе для А. П-ны и для ея сестеръ имѣло присутствіе въ ихъ семьѣ В. А. Жуковскаго, воспитывавшагося первоначально вмѣстѣ съ сестрами Юшковыми²⁾ и проведеннаго въ ихъ обществѣ свои лучшіе юные годы³⁾. Жуковскій и самъ много былъ обязанъ, въ смыслѣ развитія своего характера и въ смыслѣ развитія своего поэтическаго дара⁴⁾, пребыванію своему въ обществѣ Юшковыхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ значительно было и его собственное вліяніе на племянницъ. Именно благодаря Жуковскому въ родственномъ ему кругу лицъ (Юшковы, Протасовы) образовался потомъ цѣлый очагъ сантимен-

усадьбы, которой прочныя патріархальныя традиции, какъ мы видѣли, уходили далеко въ исторію.

1) Род. 1789, † 1877. Главнѣйшія свѣдѣнія объ А. П-нѣ въ статьяхъ: П. Б., Рус. Арх. 77, 2, и К. Д. Кавелина, Собр. соч. т. 3, Спб. 1899, также—у Н. Колюпанова „Біографія Кошелева“ и въ „Дневникъ Е. И. Поповой“, Спб. 1911 г.

2) Анна П. Зонтагъ, писательница, Марія Петровна и Екатерина Петровна.

3) Зейдлицъ. Жизнь и поэзія В. А. Жуковскаго, Спб. 1883 г., стр. 4—14.

4) Между прочимъ, Жуковскій свои первыя поэтическія произведенія представлялъ на обсужденіе „дѣвственнаго ареопага“, въ составъ котораго входила вмѣстѣ съ сестрами и Авдотья Петровна, Зейдлицъ, стр. 16.

тально-романтического настроенія. Во время своего обученія въ Благородномъ пансіонѣ Жуковскій на каникулы являлся на родину и могъ здѣсь пропагандировать среди племянницъ сантиментально-моральныя идеи, усвоенныя въ Благородномъ пансіонѣ, а также—въ кружкѣ Тургеневыхъ¹⁾, къ которому былъ близокъ. Авдотья Петровна при этомъ оказалась особенно сочувственной Жуковскому, по настроенію и жизненнымъ взглядамъ. Нельзя сомнѣваться, судя отчасти и по существовавшей между ними перепискѣ, что Жуковскій вліялъ на А. П-ну—какъ и на ея сестеръ—въ дѣлѣ выработки убѣжденій. Параллельно съ такимъ вліяніемъ Жуковскій выступалъ въ качествѣ учителя. Подъ его руководствомъ Авдотья Петровна изучала литературу и нѣмецкій языкъ. Периодическія, затѣмъ, поѣздки въ Москву, къ бабушкѣ, М. Г. Буниной, лишь продолжали и развивали то, что Авдотья Петровна получила чрезъ воспитаніе въ семьѣ и въ обществѣ Жуковского. А. П-на встрѣчала въ домѣ бабушки ту же семью Тургеневыхъ, къ которымъ близокъ былъ Жуковскій, а отъ многочисленныхъ въ домѣ М. Г. Буниной гувернантокъ научилась хорошо французскому языку и узнала французскую литературу.

Понятно, что цѣннаго могла внести въ свою собственную семью женщина, выросшая въ указанныхъ обстоятельствахъ, при условіи—если окружавшая ее атмосфера не прошла для нея безслѣдно. Авдотья Петровна, дѣйствительно, приобрѣла помимо умственного и литературнаго развитія еще и навыкъ къ соотвѣтствующему труду. По свидѣтельству біографа она „съ раннихъ лѣтъ получила привычку смѣнять женскія руководлія чтеніемъ, выписками и вообще работою за письменнымъ столомъ“. А. П-на еще въ молодости имѣла основательныя познанія въ литературѣ, русской и иностранной, знала языки, переводила.

¹⁾ И. П. Тургеневъ, директоръ университета, былъ виднымъ представителемъ того сантиментально-филантропическаго направленія, которое впервые ярко у насъ обнаружилось въ кружкѣ Новикова. Т-въ былъ когда то членомъ этого кружка и могъ вліять въ духъ его идей на Жуковского и др.

Пользовавшіяся популярностью въ началѣ XIX вѣка на русской сценѣ пьесы Коцебу почти все были переведены Авдотьей Петровной въ сотрудничествѣ сестеръ. Переводами и перепиской А. П-на помогала Жуковскому, когда онъ издавалъ въ 1808 и 1809 г. „Вѣстникъ Европы“. „Переводить и писать—говорить біографъ—было для нея потребностью, всю долгую жизнь она либо переписывала что-нибудь прекраснымъ ровнымъ своимъ почеркомъ, либо переводила съ иностранныхъ языковъ, либо рисовала“¹⁾.

Слѣдовательно, Иванъ Васильевичъ уже въ ранніе годы своей жизни оказывался подъ такимъ вліяніемъ матери, которое способствовало не только умственному развитію, но и—литературному и развитію художественнаго дарованія²⁾.

Вліяніе Авдотьи Петровны на сына могло быть очень существеннымъ и, кромѣ того, могло проходить чрезъ всю жизнь Ивана Васильевича, а поэтому, забывая нѣсколько впередъ, отмѣтимъ все то въ этой замѣчательной женщинѣ, что нашло себѣ отраженіе въ личности ея сына.

Прежде всего, какъ это видно уже изъ сказаннаго, Авдотья Петровна явилась для своей семьи носительницей умственной культуры. За это говоритъ и вся біографія А. П-ны, входящая замѣтнымъ звеномъ не только въ исторію жизни ея сыновей, но и въ исторію русскаго общества. Авдотья Петровна Елагина была видной личностью въ умственной жизни Москвы съ 20-хъ и по 40-е годы, т. е. въ одну изъ интереснѣйшихъ эпохъ въ исторіи русскаго общества. Въ сочиненіяхъ и въ біографіи не одного крупнаго дѣятеля умственной жизни Россіи можно встрѣтить имя Авдотьи Петровны (Кошелевъ, Кавелинъ, Герценъ и мн. др.). Отличаясь широтою умственныхъ интересовъ, она объединяла въ своемъ салонѣ разныхъ пред-

¹⁾ П. Б. Авдотья Петровна Елагина.

²⁾ Стихотворныя способности И. В-ча не получили широкаго проявленія—онъ написалъ всего нѣсколько стихотвореній,—но онъ у него были. Такъ же, отрывочно, обнаружили К-ій и способности беллетриста.

ставителей литературы и общества, на многих оказала влияние и, по словам одного из ее почитателей, „участвовала въ движеніи русской литературы и русской мысли болѣе, чѣмъ многіе писатели и ученые по ремеслу“¹⁾. Всѣ эти заслуги Авдотьи Петровны предъ русскимъ просвѣщеніемъ получили, незадолго до смерти Авдотьи Петровны, такъ сказать официальное признаніе и подтвержденіе въ избраніи ее въ почетные члены „Общества любителей российской словесности“.—Конечно, не могла А. П. на остаться безучастной къ направленію умственной жизни своихъ сыновей: она внимательно слѣдила за этою жизнью и принимала въ ней участіе. Среди многочисленныхъ переводовъ А. П.-ны, большею частью неизданныхъ²⁾, были такіе, которые имѣли нѣкоторое отношеніе къ развитію воззрѣній ее сыновей. Такъ, сдѣланный А. П.-ной переводъ книги Боншоза „Жизнь Гуса“ могъ представлять интересъ для славянскихъ³⁾ симпатій Кирѣевскихъ (переводъ и сдѣланъ былъ въ то время, когда опредѣлялись славянофильскія симпатіи И. и П. Кирѣевскихъ), переводъ бесѣдъ женевского проповѣдника Винэ⁴⁾, сочиненіями котораго очень интересовалась А. П.-на, могъ имѣть значе-

1) К. Д. Кавелинъ, указ. выше статья. Герценъ въ Дневникѣ 42 г. между прочимъ записываетъ объ Авд. П.: „Былъ на дняхъ у Елагиной, матери если не Граховъ, то Кирѣевскихъ.... чрезвычайно умная женщина, безъ цитатъ, просто и свободно“. Герценъ, т. VI, Спб. 1905.

2) Переводы эти указываются въ книгѣ: „Биографія А. И. Кошелева“, Н. Колупанова.

3) На религиозное движеніе, связанное съ именемъ знаменитаго чешскаго реформатора Гуса представлялось возможнымъ смотрѣть, какъ на протестъ стихій души славянской началамъ западно-европейскимъ.

4) Vinet (1797—1847), швейцарскій богословъ и историкъ литературы, сторонникъ независимой — отъ свѣтской власти — церкви. Авдотьей Петровной былъ сдѣланъ переводъ его книги: „Discours sur quelques sujets religieux“. Изъ другихъ сочиненій Винэ — „Sur la Séparation de l'Eglise de l'Etat“ и др. Иванъ Васильевичъ несомнѣнно интересовался Винэ, см. Рус. Арх. 1894, 2, стр. 346 (письмо К-го къ Кошелеву).

ніе уже для религиозныхъ убѣжденій, какъ Кирѣевскаго, такъ, по мнѣнію одного біографа, и Хомякова и Кошелева.

Но значеніе А. П.-ны для ее семьи (конечно, и для всѣхъ, на кого она оказала влияние) не было только умственное въ формальномъ значеніи этого слова. Вышедшая изъ гнѣзда сентиментально-романтическаго движенія, другъ Жуковскаго, А. П.-на не могла удовлетворяться исключительно умственными интересами, но неизбежно удѣляла вниманіе жизни сердца. „Усовершенствованіе науки — писала она однажды — еще не главное; умъ — второе отдѣленіе души, нужно усовершенствовать душу и не дать ей пастъ“¹⁾. Подобно тому, какъ романтическое мировоззрѣніе Жуковскаго было проникнуто религиозной и нравственной идеей, этими же чертами характеризуются взгляды и А. П.-ны. Отчасти это уже видно было изъ сказаннаго выше объ интересѣ А. П.-ны къ проповѣдямъ Винэ. И вообще въ области литературы у нея были свои излюбленные авторы: Руссо, Массиліонъ²⁾, Фенелонъ³⁾ и др. Все это наиболѣе отвѣчало именно религиозно-нравственнымъ интересамъ А. П.-ны, которые, по заявленію біографа⁴⁾, преобладали у нея на ряду съ интересами художественными надъ всѣмъ остальнымъ, такъ что напр. и вопросы политическіе и общественные интересовали А. П.-ну исключительно со стороны гуманной. Такимъ направленіемъ своихъ интересовъ Авдотья Петровна была обязана не только воспитанію въ семьѣ, влиянію Жуковскаго, но и своему мужу, Василию Ивановичу, который читалъ съ нею серьезныя книги, въ частности же Библию, и, по словамъ другого біографа⁵⁾, „довершилъ

1) Письма А. П. Елагиной. Рус. Арх. 1886 г. стр. 336.

2) Массиліонъ, французскій проповѣдникъ, епископъ. „Избранные слова М...“ имѣли въ переводѣ нѣсколько изданій въ Россіи.

3) Фенелонъ, авторъ знаменитаго „Телемака“, епископъ, писатель съ религиозно-моральнымъ направленіемъ.

4) Н. Колупанова.

5) П. Б.-ва.

ея нравственное воспитаніе“ и „утвердилъ ее въ правилахъ строгаго благочестія“. Этотъ біографъ, дастъ такую характеристику личности Авдотьи Петровны съ интересующей насъ стороны: „Близко знакомая съ западными писателями и философами, она усвоивала себѣ лучшія ихъ стороны, а сама оставалась вполнѣ православною христіанкою, во всей широтѣ этого слова. Умъ ея постигалъ разнообразныя оттѣнки философскихъ и богословскихъ ученій, но вѣрность нашимъ церковнымъ уставамъ не была для нея пустою обрядностью. До конца жизни, уже совершенно дряхлая и едва передвигавшая ноги, она однако всегда держала посты, посѣщала Божью церковь и въ этомъ духѣ воспитала всѣхъ дѣтей своихъ“.

Такимъ образомъ, мать И. В-ча могла вліять на своего сына не только тѣмъ, что внесла въ семью традицію умственной культуры, очень важную для выработки литературнаго дѣятеля, но и тѣмъ еще, что внесла традицію моральнаго взгляда, не менѣе важную для сформирования будущаго русскаго мыслителя.

Послѣ смерти отца И. В-чъ воспитывался подъ вліяніемъ матери и В. А. Жуковскаго.

По смерти мужа Авдотья Петровна провела около двухъ лѣтъ у своей тетки Ек. А. Протасовой въ Муратовѣ; сюда же прибылъ Жуковскій, оставившій по болѣзни ополченіе ¹⁾. Въ имѣніи Протасовыхъ и у сосѣдей ихъ Плещеевыхъ, въ Черни, составилось тогда образованное литературное общество. Центромъ вниманія былъ В. А. Жуковскій, извѣстный уже въ то время поэтъ, авторъ „Пѣвца въ станѣ русскихъ воиновъ“. Общество—въ него входили Плещеевы ²⁾, Протасовы ³⁾, образованные

¹⁾ Жуковскій поступилъ въ московское ополченіе 12 августа 1812 г., оставилъ его—6 янв. 1813.

²⁾ Плещеевы, А. А. Плещеевъ и его жена (урожд. Чернышева), отличались образованностью и артистическими вкусами: у нихъ былъ свой домашній оркестръ; Плещеевъ слылъ, между прочимъ, очень хорошимъ декламаторомъ.

³⁾ Дочери Ек. Ае. Протасовой: Марія Андреевна и Александра Андреевна.

плѣнные и др. лица—устроивало литературные вечера, занималось музыкой, ставило пьесы. Между прочимъ здѣсь, въ Муратовѣ, маленький И. В. Кирѣевскій обнаружилъ необыкновенныя способности въ игрѣ въ шахматы. успѣшно обыгрывая плѣнныхъ офицеровъ, такъ что плѣнный генераль Бонами ¹⁾ не рисковалъ играть съ нимъ, а только съ интересомъ наблюдалъ за игрою. Въ Муратовѣ Кирѣевскіе оставались, пока муратовское общество не начало разстраиваться и разѣзжаться. Младшая Протасова вышла замужъ за писателя Воейкова и должна была ѣхать въ Дерптъ, В. А. Жуковскій сталъ въ обостренныя отношенія съ Е. А. Протасовой и, въ половинѣ 1814 г., Авдотья Петровна перебралась съ семьей къ себѣ въ Долбино, куда временно поселился и Жуковскій (продавшій свое небольшое имѣніе неподалеку отъ Муратова) ²⁾.

Для Ивана Васильевича Долбино было въ смыслѣ атмосферы литературныхъ и умственныхъ интересовъ продолженіемъ Муратова. Въ Долбинѣ Жуковскимъ было написано много стихотвореній, и обычно по вечерамъ В. А. читалъ ихъ, равно какъ и другія свои произведенія, въ кругу семьи Кирѣевскихъ.

Но особенно, конечно, важно было, какъ въ Муратовѣ, такъ и въ Долбинѣ, это присутствіе въ семьѣ Кирѣевскихъ личности Жуковскаго. Жуковскій не могъ не оказать, уже тогда, весьма замѣтнаго дѣйствія на душу впечатлительнаго Ивана Васильевича. Дѣйствіе это могло заключаться въ томъ, что Жуковскій однимъ своимъ присутствіемъ могъ вызвать къ жизни природныя задатки И. В-ча, задатки глубокаго чувства, религіозности, вообще того идеалистическаго настроенія, какое всегда отличало Кирѣевскаго. Можно сказать даже болѣе: имѣя предъ собой образъ Жуковскаго, у котораго идеализмъ настроенія проникалъ собою и его жизнь, и чувствуя поэтическій

¹⁾ Въ деревнѣ Протасовыхъ данъ былъ пріютъ нѣсколькимъ плѣннымъ французамъ, среди нихъ было два генерала: Бонами и Мену (Рус. Арх. 1877, 2, 365).

²⁾ П. Б. Авд. П. Елагина.

укладъ его души, И. В-чъ воспринялъ очень рано цѣнное зерно для своего будущаго философскаго ученія о цѣльной жизни и цѣльномъ познаніи.

Съ Долбина же началось болѣе или менѣе систематическое умственное воспитаніе Кирѣевскаго. И. В-чъ прежде всего могъ найти тутъ книги, оставленныя его отцомъ: развиваться И. В-чъ началъ очень рано и библиотека Василя Ивановича была ему доступна. Десяти лѣтъ Кирѣевскій былъ хорошо знакомъ ¹⁾ съ русской и французской словестностью; рано проявившаяся сильная мысль позволила ему также еще въ отроческомъ возрастѣ читать книги научнаго и философскаго содержанія. Сохранилась между прочимъ книга, бывшая въ пользованіи И. В-ча, сочиненіе масона Лопухина ²⁾: „Нѣкоторыя черты о внутренней церкви, о единомъ пути истины и о различныхъ путяхъ заблужденія и гибели съ присовокупленіемъ краткаго изображенія качествъ и должностей истиннаго христіанина“, съ такими надписями: „Отъ автора на память искренняго уваженія“ и—„Милому Ванюшѣ за доброе его сердце отъ истиннаго друга бабушки, 1814, февраля 20“. Дата, какою помѣченъ бабушкинъ подарокъ, указываетъ на менѣе, чѣмъ восьмилѣтній, возрастъ И. В-ча ³⁾. И уже несомнѣнно извѣстно, что въ Долбинѣ И. В-чъ читалъ сочиненія Локка и Гельвеція, что было, впрочемъ, нѣсколько позже, когда И. В-чъ былъ постарше и когда онъ имѣлъ руководителя въ философскомъ чтеніи въ лицѣ А. А. Елагина.—Тогда же, съ переѣздомъ въ Долбино, былъ поднятъ вопросъ объ учителяхъ для И. В-ча и его брата. Повидимому сначала предполагалось ⁴⁾, что настав-

¹⁾ „Матеріалы для біограф...“ стр. 5, 7 (въ изд. 61 года).

²⁾ И. В. Лопухинъ былъ крестнымъ отцомъ Ивана Васильевича Кирѣевскаго.

³⁾ В. Лясковскій, цит. соч. стр. 4.

⁴⁾ „При свиданіи будемъ говорить о томъ, что для меня есть одно изъ главныхъ дѣлъ жизни, о воспитаніи нашихъ дѣтей“. (Письмо Ж-го къ А. П. К-ой, Рус. Стар. 1883, т. 39, стр. 234).

„Послушайте, милая долбинская сестра, я и самъ было испугался своего предложенія, сдѣланнаго Вамъ въ первую минуту, но

никомъ Кирѣевскихъ можетъ быть самъ Жуковскій. Но планъ этотъ не удался, такъ какъ въ 1815 году В. А-чъ оставилъ Долбино и отправился въ Дерптъ, куда переселилась семья Протасовыхъ, а затѣмъ онъ вскорѣ былъ прикрѣпленъ службою къ Петербургу. Не удалось Жуковскому и найти взаимнъ себя учителя для Кирѣевскихъ, хотя въ бытность въ Дерптѣ Жуковскій велъ на этотъ счетъ переговоры съ подходящими людьми. Пока эти переговоры велись Авдотьей Петровной былъ взятъ къ дѣтямъ нѣмецъ Вагнеръ, пріѣхавшій было покупать заводъ ¹⁾, но оставшійся дядькою у Кирѣевскихъ.

Въ 1817 году случилось въ семьѣ Кирѣевскихъ событіе, ярко отразившееся на теченіи умственной жизни Ивана Васильевича. Въ этотъ годъ, 4 іюля, Авдотья Петровна вышла замужъ за своего троюроднаго брата Алексѣя Андреевича Елагина. Елагинъ былъ человекъ съ широкими умственными интересами, въ частности—съ значительнымъ интересомъ къ философіи. Сначала А. А-чъ былъ почитателемъ Канта, „Критику чистаго разума“ котораго онъ вывезъ изъ заграничныхъ походовъ. Познакомившись чрезъ Велланскаго съ философіей моднаго тогда Шеллинга, Елагинъ увлекся этой философіей и, проживая въ деревнѣ, переводилъ письма Шеллинга о догматизмѣ и критицизмѣ. Подъ вліяніемъ А. А. Елагина прежніе литературные вечера въ Долбинѣ смѣнились философскими бесѣдами, которыя много значили для Ивана Васильевича въ смыслѣ пріобрѣтенія познаній въ философіи. Къ тому времени и общее образованіе Кирѣевскаго подвинулось значительно впередъ. И. В-чъ зналъ хорошо нѣмецкій языкъ, математику, читалъ въ большомъ коли-

испугался только своей неспособности его исполнить. Но какъ говорится на безрыбьи и ракъ рыба... что же было бы лучше, какъ потрудиться для нашихъ милыхъ дѣтенокъ... (Письмо Ж-го къ А. П. К-ой. Уткинскій сборникъ, стр. 10).

¹⁾ См. Письма Жуковскаго къ А. П. К-ой. Рус. Стар. 1883 г. т. 39, стр. 533—544.

чествъ книги историческаго содержанія¹⁾. Безъ сомнѣнія подъ вліяніемъ отчима И. В-чъ принялся за сочиненія Локка и Гельвеція приблизительно пятнадцатилѣтнимъ мальчикомъ. Къ сожалѣнію, при скудости свѣдѣній объ этомъ періодѣ умственнаго развитія Кирѣвскаго, трудно представить себѣ полную картину увлеченія И. В-ча философіей за періодъ Долбина, но немногія—за-то цѣнныя—свѣдѣнія объ этомъ у насъ есть. Уже въ началѣ 30-хъ годовъ, въ письмѣ къ А. И. Кошелеву, Иванъ Васильевичъ такъ характеризовалъ свое былое увлеченіе Гельвеціемъ: „О Гельвеціи, я думаю, и самъ былъ бы такого же мнѣнія, какъ ты, если бы прочелъ его теперь, но лѣтъ десять назадъ онъ произвелъ на меня совсѣмъ другое дѣйствіе. Признаюсь тебѣ, что тогда онъ казался мнѣ не только отчетливымъ, яснымъ, простонародно убѣдительнымъ, но даже нравственнымъ, не смотря на проповѣданіе эгоизма. Эгоизмъ этотъ казался мнѣ не точнымъ словомъ, потому что подъ нимъ могли разумѣться и патріотизмъ и любовь къ человѣчеству и всѣ добродѣтели. Къ тому же мысль, что добродѣтель для насъ не только долгъ, но и счастье, казалась мнѣ отмѣнно убѣдительною въ пользу Гельвеція. Къ тому же примѣръ его собственной жизни противорѣчитъ упрекамъ въ безнравственности“²⁾. Изъ этого признанія, сдѣланнаго хотя бы и чрезъ „десять лѣтъ“, мы видимъ, что привлекало Кирѣвскаго въ философіи. Очевидно, уже въ ранней молодости его привлекалъ высокій идеалъ добра, и онъ искалъ этотъ идеалъ иногда даже тамъ, гдѣ его можетъ быть и не дано было въ чистомъ видѣ. Ясно также, что идеалъ представлялся Кирѣвскому не отвлеченно, а вполне конкретно; въ этомъ отношеніи является характернымъ и то, что И. В-чъ видитъ ручательство за возвышенность идей извѣстнаго автора въ личности этого самаго автора.

Въ дальнѣйшемъ намъ придется еще возвращаться къ только что сказанному сейчасъ, вскользь, о личности

¹⁾ „Матеріалы для біогр.“ стр. 7.

²⁾ Сочиненія Кирѣвскаго, изд. 1911 г. т. II, стр. 225.

Кирѣвскаго. Теперь же достаточно лишь констатировать, что живое возвышенное стремленіе И. В-ча къ идеалу добра, обнаружившееся у него очень рано, было несомнѣнно результатомъ тѣхъ вліяній, въ самомъ началѣ его жизни и въ годы переходные къ юношескому возрасту, какія мы отмѣтили выше.

II.

Въ началѣ и въ продолженіе двадцатыхъ годовъ Елагины и Кирѣвскіе жили въ Москвѣ; это было вызвано главнымъ образомъ необходимостью завершить образованіе Кирѣвскихъ. Въ Москвѣ Иванъ Васильевичъ и Петръ Васильевичъ брали частные уроки у профессоровъ московскаго университета: Мерзлякова, Цвѣтаева, Чумакова, Снегирева (И. М.)¹⁾. И. В-чъ слушалъ еще публичныя лекціи проф. М. Г. Павлова по сельскому хозяйству, въ которыхъ Павловъ развивалъ основныя положенія шеллингизма. На урокахъ профессоровъ Иванъ Васильевичъ встрѣтился съ виднымъ впоследствии дѣятелемъ славянофильскаго направленія Александромъ Ивановичемъ Кошелевымъ²⁾. Товарищескія отношенія, завязавшіяся у Ив. В-ча въ началѣ двадцатыхъ годовъ и съ другими талантливыми молодыми людьми, имѣли гораздо болѣе значеніе для сформированія его міровоззрѣнія, чѣмъ уроки профессоровъ. Къ университету дворянство

¹⁾ Мерзляковъ преподавалъ въ университетѣ словесность, причемъ онъ захватывалъ не только русскую словесность, но и древнія литературы; Цвѣтаевъ считался столпомъ этико-политическаго факультета; Чумаковъ проф. физико-математическихъ наукъ; Снегиревъ (сынъ) проф. Римскихъ древностей и Латинскаго языка. (Біографическій словарь Имп. моск. универс. М. 1885. ч. II. Барсуковъ. Жизнь и труды Погодина, Спб. 1888, т. I, стр. 39—48.

²⁾ „Матер. для біогр.“ стр. 8. Біогр. словарь... моск. ун., статья: „Павловъ М. Г.“ Бобровъ. Философія въ Россіи, Казань 1899 г. Вып. II, стр. 111—112.—Вмѣстѣ съ Кошелевымъ Кирѣвскій читалъ тогда Локка и оба они были въ восторгѣ отъ этого мыслителя (Записки А. И. Кошелева. Berlin, 1884. стр. 7).

(высшее) того времени имѣло лишь чисто внѣшнее отношеніе и университетъ не могъ, конечно, имѣть замѣтнаго нравственнаго вліянія на этотъ классъ, особенно путемъ частныхъ профессорскихъ уроковъ ¹⁾). Иванъ Васильевичъ, какъ и очень многіе юноши того времени изъ высшаго класса, готовился у профессоровъ университета къ сдачѣ заведеннаго съ 1809 года экзамена при университетѣ, для поступленія на государственную службу. За время подготовленія къ экзамену И. В-чъ, между прочимъ, изучалъ языки: греческій, латинскій, англійскій, а изъ наукъ интересовался политической экономіей. Преобладающими интересами для молодежи того времени были интересы философскіе и литературные. Въ эту сторону и направились симпатіи Ивана Васильевича послѣ того, какъ онъ выдержалъ въ 1822 году названный выше экзаменъ и поступилъ, въ 1824 году, на службу въ Архивъ министерства иностранныхъ дѣлъ ²⁾). Общество, какое окружало И. В-ча въ Москвѣ, вполне способствовало развитію литературныхъ стремленій и философскихъ симпатій Кирѣевскаго. Уже изъ Долбина И. В-чъ пріѣхалъ въ Москву знакомымъ съ философіей и въ частности съ Шеллингомъ, который въ Москвѣ въ началѣ двадцатыхъ годовъ началъ дѣлаться популярнымъ ³⁾). Въ это же время начиналось оживленіе въ области русской литературы — съ появленіемъ въ свѣтъ первыхъ произведеній Пушкина. Иванъ Васильевичъ, какъ сказано, слушалъ лекціи шеллингианца Павлова, который несомнѣнно оказалъ вліяніе на образованную молодежь того времени, заинтере-

¹⁾ В. Лясковскій, цит. сочиненіе, стр. 7, 8.

²⁾ Архивъ являлся мѣстомъ службы для молодыхъ дворянъ, которые поступали въ Архивъ въ большомъ количествѣ. Благодаря общенію въ немъ молодыхъ образованныхъ людей, Архиву суждено было сыграть замѣтную роль въ исторіи русскаго просвѣщенія.

³⁾ Еще ранѣе философія Шеллинга стала пропагандироваться въ Петербургѣ. Тамъ ее распространяли проф. мед.-хирург. акад. Велланскій и проф. у—та Галичъ. Послѣднему было запрещено чтеніе лекцій по философіи въ 1821 г., а первый, хотя ни въ чемъ не замѣченный, рѣшилъ тогда же умолкнуть.

совавъ ее философіей. Встрѣтился, затѣмъ, И. В-чъ—благодаря службѣ въ Архивѣ—со многими молодыми талантливыми людьми, получившими въ послѣдствіи такое или иное значеніе въ литературѣ, въ общественной жизни или въ философіи. Наконецъ, самый домъ Елагиныхъ, въ Москвѣ, сдѣлался мѣстомъ собраній для образованнѣйшаго московскаго общества. И. В. Кирѣевскій оказывался въ центрѣ умственной жизни Москвы, и благодаря своимъ талантамъ и образованности онъ сдѣлался уже скоро не только виднымъ дѣятелемъ зарождавшихся тогда въ московскомъ обществѣ направленій, но и виднымъ выразителемъ одного изъ этихъ направленій въ литературѣ.

Умственная жизнь образованнаго московскаго общества въ то время свой фокусъ находила не въ официальныхъ центрахъ умственной жизни, а въ кружкахъ образованныхъ людей: въ салонахъ и кружкахъ образованной молодежи. Наиболѣе видными салонами въ Москвѣ въ двадцатыхъ годахъ были салоны: Елагиныхъ (функционировалъ и въ тридцатыхъ—сороковыхъ годахъ) и Зин. Волконской ¹⁾). Сначала въ салонахъ господствовали главнымъ образомъ эстетическіе интересы. Собиравшіяся въ салонъ лица читали литературныя произведенія, устраивали спектакли и т. п. Нѣсколько позже фізіономія салоновъ измѣняется, сюда привносится много вполне серьезныхъ предметовъ въ видѣ философскихъ и общественныхъ вопросовъ. Такой, болѣе серьезный, матеріалъ постепенно проникъ въ обиходъ московскаго общества благодаря умственной жизни въ кружкахъ вполне серьезнаго направленія, возникавшихъ среди образованной молодежи. Въ 1823 году составилъ въ Москвѣ литературный кружокъ (отчасти философскій) Раича. „У насъ со-

¹⁾ Кн. З. А. Волконская въ свѣтъ императора Александра I совершила путешествіе по западной Европѣ. Она была знакома со многими знаменитыми иностранцами. Образованность Волконской, въ частности ея познанія въ искусствѣ, сдѣлали ея домъ въ Москвѣ салономъ для литераторовъ, музыкантовъ и проч.; изъ писателей тутъ бывали: Веневитиновъ, Кирѣевскій, Хомяковъ, Пушкинъ, П. А. Вяземскій. (Рус. Арх. 1885 г. кн. 1. Къ біографіи поэта Веневитинова).

ставилось—писалъ М. П. Погодинъ кн. Голицыной—Общество друзей. Собираемся раза два въ недѣлю. Читаемъ свои сочиненія и переводы. У насъ положено, между прочимъ, перевести всѣхъ Греческихъ и Римскихъ классиковъ и перевести со всѣхъ языковъ лучшія книги о воспитаніи, и уже начаты Платонъ, Демосѳенъ и Титъ Ливій¹⁾. Въ общество Раича между прочимъ входили: С. П. Шевыревъ, только что окончившій курсъ университета, В. П. Титовъ, видный впослѣдствіи дипломатъ, Вл. Θ. Одоевскій и мн. др.; опредѣленнаго характера общество Раича не носило. Можетъ быть вслѣдствіе этой послѣдней причины, въ средѣ тѣхъ же лицъ, какія входили и въ общество Раича, образовалось другое общество, съ болѣе опредѣленнымъ направлениемъ, именно философскимъ—Общество Любомудрія. Общество это собиралось тайно²⁾, отчасти можетъ быть потому, что философія тогда была гонима въ Россіи, но съ другой стороны можетъ быть это дѣлалось съ цѣлью придать таинственность занятіямъ философіей, въ которую участники собраній очень вѣрили. Предсѣдателемъ „Общества Любомудрія“ былъ Вл. Θ. Одоевскій, извѣстный русскій мыслитель и беллетристъ, членами—Д. Веневитиновъ (секретарь Общества), И. Кирѣевскій, Кошелевъ³⁾ и Н. М. Рожалинъ⁴⁾. Поименованныя лица составляли какъ бы ядро

¹⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, I, стр. 212.

²⁾ Собранія Общества Любомудрія происходили въ квартирѣ кн. В. Θ. Одоевскаго. Обстановка, въ какой происходили собранія, соотвѣтствовала характеру если не тайнаго, то таинственнаго Общества. „Двѣ тѣсныя каморки подъ подъѣздомъ были завалены книгами, фоліантами... на столахъ, подъ столами, на стульяхъ... На окошкахъ, на полкахъ, на скамейкахъ, — стклянки, бутылки, банки, ступы, реторты и другія орудія. Въ переднемъ углу красовался человѣческій скелетъ съ надписью Sapere aude. Къ какимъ ухищреніямъ должно было прибѣгнуть, чтобы помѣстить въ этой тѣсотѣ фортепiano, хоть и очень маленькое...“ (Погодинъ, Сборн. „Въ память о кн. В. Θ. Одоевскомъ“, цитирую по кн. П. Н. Сакулина „Кн. В. Θ. Одоевскій“, стр. 104—105, примѣчаніе 5-е).

³⁾ Род. 1806 г. † 1883, публицистъ и общественный дѣятель.

⁴⁾ Род. 1805 г. † 1824, Р. между прочимъ перевелъ „Страданія Вертера“ Гёте.

Общества, другія въ большей или меньшей степени примыкали къ нему—таковы В. П. Титовъ, впослѣдствіи видный дипломатъ, Н. А. Мельгуновъ, беллетристъ и муз. критикъ, С. П. Шевыревъ, Погодинъ и др. Конечно, не всѣ они, даже въ то время (т. е. когда Общество существовало), могли вполне подходить подъ вывѣску Любомудрія, но несомнѣнно, что Общество Любомудрія было выраженіемъ соотвѣтствующаго настроенія въ обществѣ—въ широкомъ смыслѣ этого слова; въ самомъ Обществѣ Любомудрія типичныхъ любомудровъ оказалось,—потомъ это выяснилось,—немного, но И. В. Кирѣевскій несомнѣнно долженъ считаться въ числѣ этихъ немногихъ. Къ сожалѣнію до насъ не дошли протоколы засѣданій Общества Любомудрія. По этимъ протоколамъ можно было бы съ наглядностью видѣть, въ чемъ заключались главные интересы любомудровъ. Но отчасти по воспоминаніямъ самихъ любомудровъ, отчасти по ихъ литературной дѣятельности¹⁾ мы можемъ судить о сущности ихъ направленія. Кружокъ любомудровъ²⁾, какъ показываетъ самое названіе его, занимался философіей. „Тутъ господствовала—говоритъ Кошелевъ—Нѣмецкая Философія, т. е. Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Окенъ, Гёррессъ³⁾ и др. Тутъ мы иногда читали наши философскія сочиненія; но всего чаще и по большей части бесѣдовали о прочтенныхъ нами твореніяхъ нѣмецкихъ любомудровъ“. Какъ видно изъ воспоминаній того же Кошелева, любомудровъ занимали преимущественно вопросы гносеологическаго характера⁴⁾; а изъ другихъ источниковъ мы можемъ видѣть, что изъ

¹⁾ Органомъ любомудровъ былъ журналъ „Мнемозина“, изданный Кюхельбекеромъ и Одоевскимъ въ 4-хъ книгахъ въ 1824—25 году. Съ 1827—30 г. органомъ тѣхъ же идей Любомудрія былъ журналъ „Московскій Вѣстникъ“ ред. Погодина.

²⁾ Любомудріе—терминъ употребительный у масоновъ и мистиковъ XVIII в. Онъ употреблялся съ цѣлью отмежеваться отъ мнимой философіи XVIII в.

³⁾ Окенъ и Гёррессъ—шеллингянцы, занимавшіеся: первый натурфилософіей, второй—вопросами религіи.

⁴⁾ Записки А. И. Кошелева, стр. 12.

всѣхъ поименованныхъ мыслителей любомудры особенно высоко ставили Шеллинга. Основаніе для послѣдняго вывода даютъ сочиненія такого виднаго любомудра, какъ Вл. Θ. Одоевскій¹⁾, и небольшія прозаическія произведенія Д. В. Веневитинова²⁾, прочитанныя имъ въ собраніяхъ Общества Любомудрія. Въ Шеллингѣ, какъ того, такъ и другого, привлекало объединеніе поэзіи съ философіей, расширеніе сферы познанія чрезъ допущеніе въ нее дѣятельности чувства. Въ этой симпатіи къ Шеллингу сказывалась одна изъ характерныхъ чертъ романтики, господствовавшей въ то время за-границей и у насъ. За чувство противъ разума боролись всѣ западно-европейскіе романтики: Шлегель Ф., Тикъ, Новалисъ, Шатобрианъ и т. д., а у насъ: Веневитиновъ, Вл. Θ. Одоевскій, И. Кирѣевскій и др. Стремленіе создать себѣ цѣльное міровоззрѣніе, опредѣляемое въ своихъ основныхъ чертахъ романтическими вѣяніями эпохи, сдѣлало для нашихъ любомудровъ философію Шеллинга послѣднимъ словомъ мудрости. Эстетика, играющая такую видную роль въ философіи Шеллинга, пришлась необыкновенно по сердцу людямъ, которые были столько же мыслителями, сколько и поэтами. Но мы неправильно поняли бы нашихъ любомудровъ, если бы сочли ихъ только за послѣдователей Шеллинга. Конечно, въ ихъ эстетикѣ³⁾ и

¹⁾ „Вы не можете себѣ представить — пишетъ о филос. Шеллинга Одоевскій — какое дѣйствіе она произвела, въ свое время, какой толчокъ она дала людямъ, заснувшимъ подъ монотонный напѣвъ Локковыхъ рапсодій. Въ началѣ XIX вѣка Шеллингъ былъ тѣмъ же, чѣмъ Христофоръ Колумбъ въ XV: онъ открылъ человѣку неизвѣстную часть его міра, о которой существовали какія то баснословныя преданія — *его душу*“ (Русскія ночи, 1884. стр. 15).

²⁾ Въ этихъ произведеніяхъ Веневитиновъ излагаетъ чисто шеллингянскія мысли: о коренномъ единствѣ разсудка и воображенія, о поэзіи, какъ отображеніи вселенной (См. „Скульптура, живопись и музыка“, „Утро, полдень, вечеръ и ночь“, „Бесѣда Платона съ Анаксагоромъ“). Тѣ же идеи нашли себѣ выраженіе въ поэтическихъ произведеніяхъ Веневитинова (1805 г. † 1827).

³⁾ Эстетика любомудровъ оказала нѣкоторое вліяніе на Пушкина, который въ свой пріѣздъ въ Москву въ 1826 г. близко встрѣ-

гнотологиче въсьма замѣтна шеллингянская и вообще романтическая окраска, ихъ взглядъ на вещи, на все мірозданіе пропитанъ шеллингянствомъ, но нельзя не видѣть у нихъ и нѣкотораго своеобразнаго преломленія идей романтической философіи. Это преломленіе позже испытала у насъ философія Гегеля, и во всѣхъ этихъ случаяхъ преломленіе это заключалось въ томъ, что русскій умъ вносилъ нѣкоторый субъективизмъ въ пониманіе германской философіи. Русскій умъ принято понимать, какъ реалистическій по своимъ идейнымъ стремленіямъ и этическій по своимъ принципамъ. Это свойство уклада русской мысли обнаружилось во всѣхъ русскихъ мыслителяхъ, обнаружилось оно и въ увлеченіяхъ русскихъ людей западной философіей¹⁾. Въ частности кружокъ любомудровъ не замкнулся въ сферѣ однихъ только отвлеченныхъ интересовъ. Самое увлеченіе философіей знаменовало собой, что люди, увлеченные ею, имѣютъ извѣстные живые интересы. Въ воспоминаніяхъ современниковъ настроеніе образованной тогдашней молодежи рисуется въ симпатичныхъ чертахъ: „никогда не бывало между нами и рѣчи о современныхъ сплетняхъ, о спеку-

чался съ любомудрами. Здѣсь Пушкинъ могъ усвоить возвышенный романтический взглядъ на поэта, высказанный имъ на примѣръ въ произведеніи „Чернь“ (1828 г.). См. объ этомъ у Н. Котляревскаго, Старинные портреты, Спб. 1907; статья „Пушкинъ и Д. В. Веневитиновъ“. — Тогда же съ Пушкинымъ познакомился Кирѣевскій, котораго П. цѣнилъ высоко (см. въ „Критическихъ замѣткахъ“ въ любомъ полномъ изданіи сочин. Пущк. отзывъ о Кирѣевскомъ).

¹⁾ Ранѣе увлеченія Шеллингомъ у насъ пользовалась популярностью французская эклектическая философія и, между прочимъ, особенно цѣнился высоко Дежерандо, одинъ изъ видныхъ предшественниковъ французскаго эклектизма. Дежерандо — моралистъ и социальный мыслитель. Это и привлекало къ нему вниманіе русскаго читателя. Въ философіи Шеллинга русскій читатель также искалъ разрѣшенія нравственныхъ вопросовъ, о чемъ говоритъ характеръ хотя бы того же Общества Любомудрія: Общество, можетъ показаться, имѣло отвлеченный характеръ, но на самомъ дѣлѣ за отвлеченными интересами скрывалось живое стремленіе къ рѣшенію общественныхъ вопросовъ.

ляціяхъ на литературу и жизнь, ни даже о томъ, какъ сдѣлать свою карьеру. За то умственная, идеальная жизнь, изслѣдованіе вѣчныхъ задачъ міра были въ полномъ разгарѣ.... особенно занимала всѣхъ и была предметомъ жаркихъ сужденій нѣмецкая философія. Хотѣли объяснить себѣ ея положенія и примѣненія, потому что философія дасть взглядъ на все и отражается во всѣхъ дѣйствіяхъ человѣка¹⁾. Для болѣе полного представленія о томъ, что такое было наше любомудріе, можно обратиться къ произведеніямъ Вл. О. Одоевскаго, который въ нихъ полнѣе другихъ, и главное конкретно, выразилъ идеалы любомудрія. Изъ произведеній Одоевскаго видно, что любомудры это не только теоретики, увлеченные философіей, но и люди стремящіеся къ выработкѣ извѣстныхъ живыхъ идеаловъ²⁾ и имѣющіе эти идеалы. Въ многочисленныхъ разсказахъ Одоевскаго отъ 20-хъ годовъ мы встрѣчаемъ типъ любомудра, очень похожій на живыхъ людей того времени. Любомудръ Одоевскаго (напр. излюбленный имъ Аристъ³⁾), надѣленный несомнѣнными автобіографическими чертами самого автора, это человѣкъ живущій прежде всего умственными потребностями, всецѣло преданный интересамъ знанія, но онъ также идеалистъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, его возмущаетъ всякаго рода житейская пошлость, нравственно-практическія требованія его къ жизни очень высоки. Такъ именно

¹⁾ Записки К. Полевого, Спб., 1888. стр. 159.

²⁾ Такъ какъ увлеченіе шеллингянствомъ было однимъ изъ обнаруженій романтическихъ вѣяній времени, то не мудрено, если въ органѣ любомудровъ, „Мнемозинѣ“, затрогивались вопросы не философскаго только, но и общественно-историческаго значенія. Такъ, въ „Мнемозинѣ“ Кюхельбекеръ (О направленіи нашей поэзіи преимущественно лирической за послѣднее десятилѣтіе) и Одоевскій (Нѣсколько словъ о Мнемозинѣ самихъ издателей) высказывались, въ духѣ идей романтизма, о необходимости самобытнаго развитія русской литературы и вообще русскаго просвѣщенія.

³⁾ Напр. въ произведеніяхъ: „Станный человѣкъ“, „Дни досадъ“ и проч. Подробно изображеніе типа любомудра у Одоевскаго разсматривается въ сочиненіи П. Н. Сакулина объ Одоевскомъ, т. I, ч. 1-я, стр. 193—224.

и понимали задачу любомудрія подлинныя любомудры, не утратившіе своихъ идеаловъ и позже, когда уже прошла идеалистическая молодость.

И. В. Кирѣевскій, какъ показываетъ его дальнѣйшая исторія, былъ истиннымъ любомудромъ¹⁾; въ двадцатые же годы онъ былъ типичнымъ любомудромъ,—какъ Веневитиновъ и особенно Одоевскій. И. В. чѣ сильно увлекался философіей, и вѣроятно въ собраніяхъ Общества Любомудрія, гдѣ особенно поражалъ слушателей даромъ слова Д. Веневитиновъ, замѣтную роль игралъ и Кирѣевскій, по крайней мѣрѣ въ воспоминаніяхъ современниковъ онъ рисуется неутомимымъ въ діалектикѣ и словѣ²⁾. Какъ увидимъ нѣсколько ниже, совпадалъ И. В. чѣ съ другими любомудрами и въ зачаткахъ нѣкоторыхъ общественныхъ взглядовъ и въ общемъ идеалистическомъ направленіи. Но обо всемъ этомъ мы знаемъ уже изъ источниковъ, относящихся ко времени послѣ закрытія Общества Любомудрія въ 1825 году: первыя, дошедшія до насъ письма И. В. К-го, относятся къ 1826—27 г.г., а первыя печатныя произведенія къ 1828 г.

Общество Любомудрія было закрыто—самими членами его—и протоколы его уничтожены послѣ декабрьскихъ

¹⁾ Когда одинъ изъ любомудровъ, имѣвшій задатки практическаго дѣятеля, сталъ исполнѣть такимъ дѣятелемъ, Кирѣевскій упрекалъ его за это. Упрекъ этотъ впрочемъ не означаетъ того, что идеалы самого Кирѣевскаго были далеки отъ жизни, а только то, что онъ не понималъ практическаго дѣла, не проникнутаго нравственнымъ смысломъ (а какой же, конечно, нравственный смыслъ можно было усмотрѣть въ занятіи А. И. Кошелева винными откупамі?!).

²⁾ К. Полевой разсказываетъ о философскихъ спорахъ Кирѣевскаго съ нѣкимъ Розбергомъ, потомъ проф. Дерптскаго университета: „Помню, что разъ, какъ то вечеромъ, завязался споръ, не кончившійся до глубокой ночи и, чтобы окончить его, согласились собраться на другой день у Кирѣевскаго. На другой день явился тамъ всѣ спорившіе, но жаркое состязаніе длилось до того, что, наконецъ, Розбергъ, усталый, утомленный, перемѣнившійся въ лицѣ отъ двухъ-дневнаго спора, съ глубокимъ убѣжденіемъ и очень торжественно произнесъ, обращаясь къ Кирѣевскому: „Я не согласенъ, но спорить больше нѣтъ силъ у меня“. (Записки К. Полевого, стр. 154).

событій, въ Петербургѣ, 1825 г. Общество съ одной стороны опасалось навлечь на себя подозрѣніе властей ¹⁾, съ другой рѣшило прекратить свое существованіе въ виду того, что вниманіе членовъ его было теперь сосредоточено на событіяхъ политическихъ ²⁾. Повидимому, нѣкоторые изъ членовъ Общества нашли, что ихъ философскія занятія далеки отъ жизни и рѣшили измѣнить избранный путь. Въ 1826 году трое изъ Любомудровъ, Вл. Θ. Одоевскій, Веневитиновъ и Кошелевъ переѣхали въ Петербургъ съ цѣлью заняться службою. Друзья ожидали въ Петербургѣ и Кирѣвскаго, находя его положеніе бездѣйственнымъ и даже ничтожнымъ ³⁾.—И. В-чъ въ это время былъ занятъ вопросами, которые всегда составляли главный интересъ для Кирѣвскаго. Если еще раньше, какъ мы видѣли, его занимали мысли о всеобщемъ счастьи, о добродѣтели (когда И. В-чъ читалъ Гельвеція), то такъ это было и теперь. Въ письмѣ къ А. А. Елагину (отчиму) въ августѣ 1826 г. И. В-чъ писалъ: „...если бы писать къ вамъ объ томъ, о чемъ думается, и такъ, какъ хочется, то я не писалъ бы къ вамъ ни объ васъ, ни обо мнѣ, ни объ нашемъ, но писалъ бы къ вамъ о высочайшемъ счастьи, о средствахъ къ общему нашему достиженію

¹⁾ Какъ это ни странно, московскіе Любомудры были на подозрѣніи у правительства, о чемъ говоритъ обвинительная записка, поданная въ III-е отд. въ 1827 г. См. у Е. Боброва, „Литература и просвѣщеніе въ Россіи XIX в.“ II, 152 стр.

²⁾ Въ послѣдній годъ существованія Общества произошли встрѣчи нѣкоторыхъ его членовъ съ декабристами, что оказало вліяніе на Любомудровъ. Въ 1825 г. Кошелевъ присутствовалъ на одномъ вечерѣ у М. М. Нарышкина, гдѣ были: Рылѣвъ, кн. Оболенскій, Пущинъ и др. Когда Кошелевъ подѣлился впечатлѣніями вечера съ Кирѣвскимъ, Веневитиновымъ и др., рѣшено было ввести въ кругъ предметовъ „Общества“ сочиненія политическихъ писателей. (Записки Кошелева, стр. 13). А въ связи съ событіями 1825 г. Любомудры—такъ какъ ожидалось возмущеніе въ южной арміи и побѣдоносное шествіе ея чрезъ Москву въ Петербургъ—ежедневно упражнялись въ фехтованіи и верховой ѣздѣ. (Рус. Арх. 1885. I. Къ біографіи поэта Веневитинова).

³⁾ В. Ляковскій, стр. 11. „Матер. для біогр.“, стр. 11.

онаго, о самоусовершенствованіи ¹⁾, и т. п.“. А еще ранѣе, въ іюнѣ, А. И. Кошелевъ писалъ Ивану Васильевичу: „Съ нетерпѣніемъ желаю прочесть твое сочиненіе о Добродѣтели. Предметъ еще мало обработанный съ той точки, на которую (ты его) поставилъ—на трансцендентальный идеализмъ, единственное Любомудріе, могущее развернуть намъ мысль добра“ ²⁾. Кирѣвскій, какъ узнаемъ уже изъ его собственнаго письма (къ Кошелеву 1827 г.), рѣшилъ всю жизнь самообразовываться и посвятить себя литературной и общественной дѣятельности. Очевидно, въ противоположность съ нѣкоторыми товарищами—Любомудрами, онъ ощутилъ въ себѣ призваніе къ общественному учительству,—не къ общественному дѣлу, въ смыслѣ практическомъ, а къ распространенію идей Любомудрія путемъ литературнымъ. „Если бы — писалъ И. В-чъ въ томъ же письмѣ къ Кошелеву—передъ рожденіемъ судьба спросила меня: что хочешь ты избрать изъ двухъ? или родиться воиномъ, жить въ безпрестанныхъ опасностяхъ, безпрестанно бороться съ препятствіями, и не зная отдыха. наградою за всѣ труды имѣть одно сознаніе, что ты идешь къ цѣли высокой... или провести спокойный вѣкъ, въ кругу мирнаго семейства, гдѣ одна минута сглаживаетъ другую и каждая встрѣчаетъ тебя равно довольнымъ.... Я бы не задумался о выборѣ... Но по несчастію судьба не посовѣтовалась со мною... какое поприще могу

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“... стр. 10.

²⁾ Ляковскій, цит. соч. стр. 11, 12. Очевидно, философскія занятія толкали мысль Кирѣвскаго къ нравственнымъ вопросамъ, какъ это было и съ другими Любомудрами. В. Θ. Одоевскій также занимался этическими вопросами. „Усвоивъ общія идеи Шеллинга и Окена, ориентировавшись въ гносеологической проблемѣ, Одоевскій спѣшилъ сосредоточить свое вниманіе на болѣе конкретныхъ вопросахъ, на вопросахъ этики и эстетики... „Нравственное Любомудріе“... болѣе всего приковывало къ себѣ мысль В. Θ. Одоевскаго. Во всѣ періоды, при разныхъ идейныхъ настроеніяхъ онъ снова и снова принимается за разрѣшеніе этическихъ проблемъ“. Оставшіеся въ рукописи отрывки произведенія Одоевскаго „Гномы XIX столѣтія“ содержатъ разсужденіе о добродѣтели. (П. Н. Сакулинъ, В. Θ. Одоевскій, т. I, ч. 1, стр. 152).

я избрать въ жизни?... Служить — но съ какою цѣлью? Могу ли я въ службѣ принести значительную пользу отечеству?... Не думай, чтобы я забылъ, что я русскій и не считалъ себя обязаннымъ дѣйствовать для блага своего отечества. Нѣтъ! всѣ силы мои посвящены ему. Но мнѣ кажется, что внѣ службы я могу быть ему полезнѣе, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литераторомъ, а содѣйствовать къ просвѣщенію народа не есть ли величайшее благодѣяніе, которое можно ему сдѣлать?... Я не бесполезно провелъ мою молодость, и уже теперь могу съ пользою дѣлиться своими свѣдѣніями. Но цѣлую жизнь имѣя главною цѣлью: образовываться, могу ли я не имѣть вѣса въ литературѣ? Я буду имѣть его, и дамъ литературѣ свое направленіе. Кромѣ того: у меня четыре брата, которымъ природа не отказала въ способностяхъ. Всѣ они будутъ литераторами... Чего мы не сдѣлаемъ общими силами?... Мы возвратимъ права истинной религіи, изыщное согласимъ съ нравственностью, возбудимъ любовь къ правдѣ и чистоту жизни возвысимъ надъ чистотою слога. Вотъ мои планы на будущее¹⁾.

Философія Шеллинга, удовлетворяя потребности цѣльнаго взгляда на всю совокупность жизни, затрогивала и жизнь историческую, освѣщая (схематично) смыслъ прошлаго, настоящаго и будущаго народностей. Если вообще занятіе философіей способствовало у насъ проясненію гносеологическихъ, этическихъ и эстетическихъ воззрѣній, то въ частности шеллингианство (какъ позже гегельянство) пробуждало въ русскихъ умахъ общественно-историческіе вопросы касательно своего народа и отечества. Выше мы отмѣчали кратко мысли нашихъ любителей о самобытности, мелькнувшія въ „Мнемозинѣ“; но въ этомъ журналѣ, скоро прекратившемся, идея самобытности высказывалась главнымъ образомъ въ примѣненіи къ литературѣ. Въ другомъ журналѣ, тоже появившемся въ средѣ любителей, въ „Московскомъ Вѣстникѣ“, эта

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“.. стр. 11, 12, 13.

же идея развивалась уже въ отношеніи къ исторіи¹⁾. Особенно интересна программа²⁾ этого журнала, изложенная однимъ изъ любителей—Веневитиновымъ. Задача журнала должна была заключаться въ томъ, чтобы способствовать самобытному развитію русскаго ума, потому что у всякаго народа просвѣщеніе должно развиваться изъ начала „отечественнаго“ и только въ такомъ случаѣ оно полезно, какъ для своего государства, такъ и для всего человѣчества. Особенно при этомъ любопытно, что авторъ плана журнала, признавая народъ личностью по аналогіи съ отдѣльною человѣческой личностью, и цѣлью развитія народа признаетъ самопознаніе, являющееся цѣлью и отдѣльной личности, а просвѣщеніе опредѣляетъ, какъ выраженіе нравственныхъ усилій, направленныхъ къ самопознанію. Эта связь проблемъ личной и общественной, пониманіе общественныхъ задачъ подъ угломъ зрѣнія нравственныхъ интересовъ личности, характерны для послѣдующаго развитія русской мысли, какъ характерна для нея другая, отмѣченная выше особенность, сочетаніе отвлеченныхъ философскихъ интересовъ съ интересами нравственными³⁾. Кирѣевскій во второй половинѣ 20-хъ годовъ, если и не въ печати, то все-таки публично, выступилъ съ заявленіемъ, правда въ беллетристической формѣ, своихъ думъ о Россіи. Въ 1827 году, на вечерѣ у З. А. Волконской, И. В. прочиталъ очеркъ „Царицынская ночь“⁴⁾. Интересъ этого неболь-

¹⁾ Въ 1827 году въ „Моск. Вѣстникѣ“ была помѣщена статья нѣкоего Камашева—„Взглядъ на исторію, какъ на науку“. Въ этой статьѣ излагается философско-историческая схема шеллингианства, но только примѣнительно къ Востоку и классическимъ народамъ, вопроса о Россіи К. не касается.

²⁾ Это — статья Веневитинова „Нѣсколько мыслей въ планъ журнала“, заслушанная въ одномъ изъ собраній друзей.

³⁾ Этими чертами именно характеризуется дѣятельность, въ 30 гг., кружка Станкевича. Философскіе интересы въ этомъ кружкѣ носили нравственно-общественный характеръ; переходя отъ одной философской системы къ другой участники кружка искали рѣшенія проблемъ личной и общественной жизни.

⁴⁾ Собр. соч. 1861. т. I, стр. 1.

шого произведенія для душевной біографіи Кирѣвскаго заключается въ томъ, что „Царицынская ночь“ иллюстрируетъ настроеніе автора, аналогичное тому, какое онъ выразилъ въ письмѣ къ Кошелеву и какое, очевидно, совпадало съ стремленіями нѣкоторыхъ Любомудровъ. Взгляды Кирѣвскаго тогда еще не опредѣлились вполне, но общій порывъ уже созрѣлъ въ душѣ автора: его занимала мысль о Россіи въ связи съ вопросомъ о жизни и судьбѣ человѣка. Именно этими вопросами задаются въ „Царицынской ночи“ участники кавалькады, которую ночь застала въ двухъ верстахъ отъ Царицына: „Отвязавши широкую лодку, друзья пустились гулять по гладкому пруду. Тишина, лунная ночь, качанье лодки, раномѣрные удары веселъ, музыкальное плесканье воды, свѣжесть воздуха, мрачно-поэтический видъ окружающаго сада,—все это настроило ихъ душу къ сердечному разговору, а сердечный разговоръ, какъ обыкновенно случалось между ними, довелъ до мечтаній о будущемъ, о назначеніи человѣка, о таинствахъ искусства и жизни, о собственной судьбѣ и, наконецъ, о судьбѣ Россіи. Каждый изъ нихъ жилъ еще надеждою и Россія была любимымъ предметомъ ихъ разговоровъ, узломъ ихъ союза“. Въ очеркѣ „Царицынская ночь“ есть даже отдѣльные штрихи, придающіе славянофильскій оттѣнокъ настроенію Кирѣвскаго,—во всякомъ случаѣ показывающіе, что уже тогда (въ 1827 году) его взоръ обращался къ прошлому Россіи и чего то искалъ тамъ: „Неужели ты думаешь—ставить вопросъ одно изъ лицъ, выведенныхъ въ „Царинской ночи“,—Владиміръ—что, переносясь въ прошедшее, можно совершенно отказаться отъ текущей минуты. А когда бы и можно было, то должно ли? Только отношенія къ намъ даютъ смыслъ и цѣну окружающему и потому одно настоящее согрѣваетъ намъ исторію.—Да,—отзывается на эту рѣчь Черный—кому прошедшее не согрѣваетъ настоящего“. Въ тотъ же годъ, когда Иванъ Васильевичъ читалъ на вечерѣ у Волконской „Царицынскую ночь“, М. П. Погодинъ, посѣтивъ однажды съ Рожалинымъ Кирѣвскаго, помѣтилъ о послѣднемъ въ

своемъ „Дневникѣ“¹⁾: „говорилъ очень умно о Россіи, о томъ мѣстѣ, которое предоставлено ей между народами, о національности“.

Такимъ образомъ уже за періодъ Любомудрія у Ив. В-ча сложились довольно опредѣленные идейныя симпатіи, равно какъ и опредѣленные намѣренія. Въ области философіи И. В. преимущественно симпатизировалъ Шеллингу за поэтический характеръ его философіи, хотя шеллингианцемъ Кирѣвскій не былъ и центральный пунктъ его собственнаго мышленія заключался въ нравственно-общественномъ стремленіи. И. В.-чъ, затѣмъ, рѣшилъ—тогда же—посвятить себя общественному учительству и у него намѣчались уже литературные проекты: „объ Жуковскомъ, объ критикѣ, объ философіи въ Россіи“²⁾, но, прежде чѣмъ взяться за распространеніе своихъ идей, Кирѣвскій думалъ побывать за границей для пополненія себя необходимыми свѣдѣніями.

Однако еще до отъѣзда за-границу Кирѣвскій выступилъ въ печати двумя статьями: въ 1828 году онъ напечаталъ въ „Московскомъ Вѣстникѣ“ статью „Нѣчто о характерѣ поэзіи Пушкина“, а въ 1830 году въ альманахѣ „Денница“ — „Обозрѣніе Русской Словесности за 1829 годъ“. Первая статья носитъ преимущественно критическій характеръ³⁾, но для насъ важно отмѣтить, что

¹⁾ Барсуковъ. Жизнь и труды Погодина, т. II, стр. 104.

²⁾ „Матер. для біогр.“, стр. 16 (Письмо къ А. И. Кошелеву отъ 1828 г.).

³⁾ Различая въ развитіи поэзіи Пушкина три періода: школы итальянско-французской, періодъ байроновскій и, наконецъ, Русско-Пушкинскій, Кирѣвскій во второмъ и особенно третьемъ періодѣ дѣятельности поэта находитъ черты самобытныя, выраженіе національных особенностей нашей жизни, и это открываетъ критику свѣтлыя перспективы будущаго Россіи.—„Опредѣленіе достоинствъ и недостатковъ отдѣльныхъ поэмъ и указаніе на народность творчества—пишетъ по поводу этой статьи В. Ляковский—поражаютъ и теперь своей мѣткостью. Особенно любопытно сопоставить послѣднее указаніе съ мнѣніями Бѣлинскаго и съ рѣчью Достоевскаго при открытіи памятника Пушкину: сопоставленіе это показываетъ, что

въ этой статьѣ Кирѣевскій выражаетъ твердую вѣру въ свѣтлое будущее русской литературы, для чего основаніе онъ видитъ въ Пушкинѣ, и—будущее русскаго просвѣщенія. „Блестящее поприще—говоритъ между прочимъ Кирѣевскій въ этой статьѣ¹⁾—открыто еще для русской дѣятельности; всѣ роды искусства, всѣ отрасли познаній еще остаются неусвоенными нашему отечеству; намъ дано еще надѣяться“. Во второй статьѣ свѣтлыя ожиданія получаютъ болѣе ясную логическую аргументацію. Эта статья также, въ значительной части ея,—критическая и въ интересахъ цѣльнаго представленія заключающихся въ ней мыслей намъ придется отчасти коснуться и критическаго содержанія ея. Значеніе этой статьи въ біографическомъ смыслѣ очень велико, такъ какъ въ ней Кирѣевскій является предъ нами въ сущности съ тѣмъ же кругомъ идей, какія онъ излагалъ значительно позже (въ статьяхъ 50-хъ годовъ)²⁾. Бросивъ бѣглый взглядъ въ „Обозрѣніи русской словесности за 1829 годъ“ на нашу литературу начала XIX вѣка—отмѣтивъ заслуги Карамзина и останавливаясь съ восторженною рѣчью предъ Жуковскимъ, Кирѣевскій въ современномъ ему состояніи русской литературы видитъ несомнѣнный залогъ успѣшнаго развитія ея въ будущемъ. Наша словесность находилась и находится подъ перекрестнымъ вліяніемъ литературъ: французской (Карамзинъ), нѣмецкой (Жуковский), итальянской (Батюшковъ), англійской, но это вовсе не говоритъ за отсутствіе въ ней всякой самобытности. Подражаніе вовсе не есть полное отсутствіе самостоятельности, оно говоритъ только о присутствіи въ образцахъ,

вопросъ, поднятый гораздо позже, уже ясно представлялся уму Кирѣевскаго за цѣлые полвѣка“. (В. Лясковскій, Братья Кирѣевскіе, стр. 15).

¹⁾ Какъ статья о Пушкинѣ, такъ и „Обозрѣніе рус. словесн. за 1829 г.“, помѣщены въ I томѣ „Собран. соч. Кирѣевскаго“. М. 1861 г. и во II томѣ новаго изданія, М. 1911 г.

²⁾ Т. е. въ статьяхъ: „О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношеніи къ просвѣщенію Россіи“ и „О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи“.

которымъ подражаютъ, такихъ чертъ, которыя отвѣчаютъ требованіямъ нашего духа. Съ этой точки зрѣнія зависимость нашей литературы отъ западныхъ литературъ не только не должна лишать насъ надежды на самостоятельное развитіе, но—„объясняетъ литературѣ нашей характеръ многосторонній“. Въ настоящее время мы не имѣемъ еще такой литературы, но „у насъ есть благо, залогъ всѣхъ другихъ—у насъ есть надежда и мысль о великомъ назначеніи нашего отечества“. Для того, чтобы надежда наша осуществилась, необходимо принять рядъ мѣръ, направленныхъ къ усвоенію уровня образованности Европы. Западная Европа замѣтно сходитъ со сцены въ роли передовой просвѣтительной силы и замѣнить ее, за отсутствіемъ другихъ кандидатовъ на эту роль, должны мы. Средоточіемъ „той степени умственнаго развитія, на которомъ остановилось теперь просвѣщеніе Европы“, является „уваженіе къ дѣйствительности“. Соотвѣтственно этому общему духу современнаго состоянія западнаго просвѣщенія напр. „политическія мнѣнія для пріобрѣтенія своей достовѣрности должны обратиться къ событіямъ... къ Исторіи: такъ Тьері, чтобы защитить нѣкоторыя положенія въ парламентѣ написалъ Исторію Франціи. Философія, сомкнувши кругъ своего развитія сознаніемъ тождества ума и бытія, устремила всю дѣятельность на примѣненіе умозрѣній къ дѣйствительности, къ событіямъ, къ исторіи природы и человѣка. Поэзія, выраженіе всеобщности человѣческаго духа, должна была также перейти въ дѣйствительность и сосредоточиться въ родѣ историческомъ“. Для выполненія нашей національной задачи—смѣнить свершившій свое развитіе западъ—мы и должны подняться на ту же ступень развитія и прежде всего намъ необходима философія. Мы всегда и „въ самой поэзіи искали философіи“, поэзія наша дышала ею, и теперь только философія способна направить должнымъ образомъ нашу жизнь. Но философія запада не годится для насъ, такъ какъ „чужія мысли полезны только для развитія собственныхъ... Наша философія должна развиваться изъ нашей жизни, создаться изъ... господствующихъ интере-

совъ *нашего* народного и частнаго быта“. Первое выражение самобытности нашей въ философіи Иванъ Васильевичъ видитъ у безвременно погибшаго Веневитинова. Веневитиновъ — по сужденію Ивана Васильевича — былъ созданъ сильно дѣйствовать на русское просвѣщеніе, „быть украшеніемъ его поэзіи и, можетъ быть, создателемъ его философіи“. Кто способенъ вдуматься съ любовью въ сочиненія Веневитинова, „кто въ этихъ разорванныхъ отрывкахъ найдетъ единство одушевлявшаго ихъ существа, кто постигнетъ глубину его мыслей, тотъ узнаетъ поэта самобытнаго, котораго каждое чувство освѣщено мыслью, каждая мысль согрѣта сердцемъ, котораго лучшая пѣснь есть собственное бытіе“. Природа щедро надѣлила его своими дарами и разнообразіе ихъ согласила единствомъ. Согласіе ума и сердца было отличительнымъ характеромъ его духа, такъ что „самая фантазія его была болѣе музыкой мыслей и чувствъ, нежели игрою воображенія“. Въ заключеніи своей статьи Кирѣевскій говоритъ уже опредѣленно о преимуществѣ Россіи предъ западомъ. Россія вступила на путь развитія позже западныхъ государствъ, вслѣдствіе чего она „богата опытомъ старшихъ“. Западные народы совершили кругъ своего развитія, состарѣлись и впали въ „односторонность зрѣлости“. Всѣ западныя государства слились въ что-то *цѣлое*, по характеру своей умственной жизни; ни одинъ изъ народовъ Европы не преобладаетъ надъ остальными „политическимъ и умственнымъ перевѣсомъ“. Между тѣмъ, какъ показываетъ „исторія новѣйшаго просвѣщенія“, такое преобладаніе необходимо, необходима *столица* для государствъ и одно *сердце* для народовъ. Кирѣевскій склоняется къ мысли, что изъ нравственнаго оцѣпенѣнія Европу способна вывести Россія, если она усвоитъ сначала западно-европейское просвѣщеніе, чтобы тѣмъ успѣшнее потомъ дѣйствовать на Европу.

Въ свое время, т. е. когда появились статьи Кирѣевскаго, высказанныя И. В.-мъ мысли, особенно въ „Обозрѣніи русской словесности за 1829 г.“, не могли быть поняты должнымъ образомъ. Кирѣевскаго привѣтство-

вали, какъ талантливаго писателя, другіе смѣялись надъ его языкомъ¹⁾, но только много позже стало яснымъ, что это писатель, весьма послѣдовательно, и съ первыхъ своихъ литературныхъ трудовъ, развивавшій одну идею, составлявшую какъ бы фундаментъ его духовной жизни. За періодъ 20-хъ годовъ только одна сторона духовной жизни Кирѣевскаго не получила раскрытія, именно религиозная, философскіе же и общественные взгляды его уже тогда опредѣлились довольно ясно. Кирѣевскій не удовлетворялся самой близкой для него философіей—системой Шеллинга, его философскій идеалъ, въ то же время, заключался въ гармоніи ума и чувства²⁾ (за что онъ съ такимъ восторгомъ вспоминалъ о Веневитиновѣ); общественно-историческіе взгляды К.-го, какъ мы видѣли (въ частности изъ статьи „Обозрѣніе рус. слов. за 1829 г.“), носили вполне характерный для будущаго „славянофила“ оттѣнокъ. Что И. В.-чъ уже очень рано началъ сознавать основы своего міровоззрѣнія, это можно подтвердить, помимо его статей и писемъ, еще и сторонними свидѣ-

¹⁾ Въ письмѣ къ А. П. Елагиной Жуковскій писалъ о статьѣ И. В.—ча „Нѣчто о характ. поэзіи Пушкина“: „Я читалъ въ „Московскомъ Вѣстникѣ“ статью Ванюши о Пушкинѣ и порадовался всѣмъ сердцемъ. Благословляю его обѣими руками писать; умная, сочная философическая проза“. (В. Ляковскій, стр. 20).—Критики, въ другой статьѣ Кирѣевскаго, въ „Обозрѣніи“... „подхватили дѣлѣ... подробности: замѣчаніе о томъ, что „остроуміе и вкусъ воспитываются только въ кругу лучшаго общества“ и выраженіе... что „Дельвигъ набросилъ на свою классическую музу душегрѣйку новѣйшаго унынія“. Эти мелочи повторялись и высмѣивались на всѣ лады“. (Тамъ же, стр. 19).

²⁾ Въ письмѣ къ А. И. Кошелеву отъ 1 окт. 1828 года Кирѣевскій между прочимъ пишетъ: „я... радъ тому, что тебѣ нравится Гердеръ. Не испорченность ума, какъ ты думаешь, но большая зрѣлость заставляетъ тебя предпочитать поэтическое сухимъ выкладкамъ. Самъ Шеллингъ—поэтъ тамъ, гдѣ даетъ волю естественному стремленію своего ума. Только необходимость принаравливаться къ ограниченному понятію читателей заставляетъ его иногда быть сухимъ. Но мнѣ кажется, онъ въ этомъ ошибся: кто не понялъ мысль чувствомъ, тотъ не понялъ ее, точно также какъ и тотъ, кто понялъ ее однимъ чувствомъ“. („Матер. для біогра.“ стр. 18).

тельствами. Напр. М. П. Погодинъ въ „Дневникѣ“ подъ 22 апр. 1828 года записалъ: „Кирѣевскій разсказывалъ мнѣ планъ большого сочиненія своего о формѣ философіи въ Россіи. Съ большимъ удовольствіемъ слушалъ его. Во мнѣ зажглось желаніе написать отличительныя черты Россійской исторіи, которыя должны примѣняться къ его сочиненію“¹⁾. Слѣдовательно, въ 20-хъ годахъ Кирѣевскому предносился уже проэктъ написанныхъ имъ въ послѣдствіи двухъ большихъ статей. Правда, у насъ нѣтъ біографическихъ данныхъ, которыя бы говорили о религіозныхъ взглядахъ Кирѣевского въ то время, но во всякомъ случаѣ неосновательны замѣчанія біографовъ о какихъ то радикальныхъ перемѣнахъ въ Кирѣевскомъ въ первую половину 30-хъ годовъ. Объ этомъ мы будемъ говорить ниже, теперь же довольно отмѣтить, что нравственныя основы міровоззрѣнія у Кирѣевского обнаружались очень рано, равно какъ—и философскія. Въ силу тѣсной связи между философскими и нравственными убѣжденіями И. В—ча, и вообще въ силу необыкновенной цѣльности его міровоззрѣнія, религіозныя его идеи могли заключаться эмбрионально въ его философско-общественныхъ взглядахъ и при благоприятныхъ условіяхъ онѣ послѣдовательно выявились.

III.

Мысль о заграничномъ путешествіи съ цѣлью закончить свое образованіе сильно занимала Кирѣевского. Уже въ 1823 г. онъ велъ по этому поводу переговоры съ отчимомъ. „То, объ чемъ я хочу просить васъ—писалъ онъ А. А. Елагину—не минутный капризъ воображенія, но вещь обдуманная и зрѣлая, которая, по твердому моему убѣжденію, необходима для моего счастья, для моей образованности... Эта вещь—чужіе края“²⁾. Отъѣздъ Ивана Васильевича за границу могъ состояться однако лишь въ

¹⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина. Спб. 1859. II, стр. 189.

²⁾ Рус. Арх. 1894, III, Письма братьевъ Кирѣевскихъ, стран. 208—210.

1830 году. Планъ путешествія былъ первоначально довольно большой—предполагалось употребить достаточное количество времени на университетскую заграничную науку и на образовательное путешествіе по Европѣ¹⁾. Но была осуществлена только часть этого плана. Въ январѣ 1830 года И. В—чъ выѣхалъ изъ Москвы. Пробывъ нѣкоторое время въ Петербургѣ, въ обществѣ Жуковского, Пушкина и др., Кирѣевскій направился чрезъ Ригу въ Берлинъ. Въ Берлинѣ Кирѣевскій пробылъ недолго, затѣмъ всего нѣсколько дней былъ въ Дрезденѣ, послѣ—занимался въ Мюнхенѣ, откуда и вернулся домой при распространившихся слухахъ о холерѣ въ Москвѣ²⁾. За границей И. В—чъ пробылъ менѣе года и уже изъ этого обстоятельства ясно, что пребываніе на западѣ могло имѣть для него болѣе формальное, чѣмъ какое-либо другое значеніе. Такъ это въ дѣйствительности и было: за-граница имѣла значеніе для его „образованности“, но только въ томъ отношеніи, что еще болѣе утвердила Кирѣевского въ его самобытномъ убѣжденіи.

За границу Кирѣевскій отправился въполнѣ сформировавшимся въ основахъ своего міровоззрѣнія³⁾. Это было видно уже изъ фактовъ, характеризующихъ И. В—ча за періодъ Любомудрія. Здѣсь приведемъ нѣсколько строкъ изъ письма Кирѣевского къ Погодину, предъ самымъ отъѣздомъ за границу, подтверждающихъ нашу мысль. Въ отвѣтъ на письмо Погодина, въ которомъ послѣдній просилъ нелицепріятнаго суда надъ собою, Кирѣевскій между прочимъ пишетъ: „Провидѣніе несправедливо быть не можетъ, а способность къ дурному или хорошему для него

¹⁾ В. Ляковский, стр. 26.

²⁾ Тамъ же, стр. 27—31.

³⁾ Одинъ обозрѣватель судебъ русской философіи, М. Филипповъ, совершенно справедливо говоритъ, что Кирѣевскій прибылъ въ Германію съ готовыми понятіями. (М. Филипповъ. Судьбы русской философіи. I. Германскій идеализмъ на русской почвѣ. Русское Богатство 1894, № 1. Но то, что для насъ служитъ лишь доказательствомъ оригинальности русской души, для Ф-ва—лишь неудачная судьба русской философіи.



равнозначительна съ дѣйствительнымъ поступкомъ. Ибо время, которое раздѣляетъ сѣмя отъ плода, для него прозрачное зеркало, воздухъ. Вотъ отчего, если хочешь узнать себя, то разбери свою судьбу и перемѣни ее въ желанную внутреннимъ преобразованиемъ самого себя¹⁾. Въ этихъ немногихъ словахъ уже весь Кирѣевскій, какимъ мы его знаемъ на основаніи всего написаннаго имъ: мысль объ устроении цѣлостнаго человѣка, о гармоніи слова и дѣла, является, какъ увидимъ, движущимъ нервомъ въ мировоззрѣніи Кирѣевского. — Въ частности, насколько ярко была въ то время выражена моральная сторона личности Кирѣевского, показываетъ отношеніе И. В-ча къ нѣкоторымъ обстоятельствамъ его личной жизни. Именно: тогда онъ пережилъ сильное потрясеніе въ зависимости отъ отказа со стороны его будущей жены. Самая поѣздка за границу наполовину состоялась подъ вліяніемъ этого факта, какъ средство разсѣянія и поправленія здоровья. Иванъ Васильевичъ однако нашелъ въ себѣ достаточно нравственной силы, чтобы интересы идейные поставить выше личныхъ. Онъ рѣшилъ посвятить себя не счастью, а долгу. „Я покоенъ, твердъ—писалъ онъ—и не шатаюсь изъ стороны въ сторону, иду вѣрнымъ шагомъ по одной дорогѣ, которая ведетъ прямо къ избранной цѣли“... „на жизнь и на каждую ея минуту я смотрю, какъ на чужую собственность, которая повѣрена мнѣ на честное слово и которую, слѣдовательно, я не могу бросить на вѣтеръ“²⁾... „слово счастье я перевелъ на свой языкъ: дѣятельность и бодрость духа“³⁾. Намѣреніе Кирѣевского посвятить себя литературной дѣятельности благодаря личной неудачѣ окрѣпло у него и, по его словамъ, „получило какую то осядлость“. „Если бы все перемѣнилось, я уже не возвратился бы назадъ, а остался бы вѣренъ теперь избранной дорогѣ“⁴⁾.

¹⁾ Барсуковъ, III. стр. 58.

²⁾ „Матеріалы для біографіи“... стр. 31. И. В-чъ говорилъ тогда брату: „Если нѣтъ счастья, есть долгъ“. (М. О. Гершензонъ. Историческія записки (о русскомъ обществѣ) М. 1910, стр. 5)

³⁾ „Матеріалы“... стр. 50. ⁴⁾ „Матеріалы“... стр. 31.

За-границей И. В-чъ оказался подъ вліяніемъ умственной жизни Германіи, но остался „вѣренъ избранной дорогѣ“, не въ смыслѣ только выбора литературной дѣятельности, но и въ смыслѣ вѣрности своимъ идейнымъ пристрастіямъ.

Въ Берлинѣ И. В-чъ усердно слушалъ лекціи, знакомился съ профессорами. Въ германскомъ философскомъ мірѣ царилъ въ то время Гегель, временно вытѣснившій Шеллинга. Но Кирѣевскій большого интереса къ лекціямъ Гегеля не обнаружилъ. Интересуясь философіей, Кирѣевскій однако съ одинаковымъ интересомъ, и даже съ большимъ, слушалъ лекціи географа Риттера и Ганса, Савиньи, читавшихъ на юридическомъ факультетѣ. На частныхъ же бесѣдахъ съ представителями германской науки и искусства Кирѣевскій вступалъ въ споры за Россію, наприм. доказывая, что у русскихъ есть энергія (въ спорѣ съ Раупахомъ)¹⁾. Но особенно характерно для освѣщенія личности Кирѣевского за берлинскій періодъ его жизни увлеченіе И. В-ча лекціями Шлейермахера и отзывы Кирѣевского, въ письмахъ, объ этомъ философѣ-повѣдникѣ. Шлейермахеръ стремился, въ духѣ того времени, къ новому рѣшенію вопросовъ религіи, будучи однимъ изъ самыхъ видныхъ представителей нѣмецкой романтики. Субъективизмъ и идеализмъ, существенные для романтизма, характеризуютъ и мышленіе Шлейермахера. Въ „Рѣчахъ о религіи“²⁾ Шлейермахеръ ставилъ себѣ цѣль показать религію, какъ средоточіе человѣческой жизни. Философъ нападаетъ на раціоналистическій вѣкъ просвѣщенія, который совершенно уничтожалъ религію. Просвѣщеніе практическое, служащее интересамъ временнымъ, не способно понять того, что индивидуально и въ этомъ

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“... письма изъ Берлина отъ 13/25 февраля, отъ 20 февр.—4 марта и отъ 14/26 марта.

²⁾ „Рѣчи о религіи“—самое видное произведеніе Шлейермахера, которое по значенію въ рѣшеніи общихъ вопросовъ религіи для своего времени сопоставляется съ книгой В. Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“. Рѣчи о религіи Ш-ра, вступительная статья С. Л. Франка. М. 1911 г., изд. „Русской мысли“.

его противоположность романтизму. Шлейермахеръ взялся за выясненіе сущности религіи, такъ какъ не видѣлъ правильныхъ точекъ зрѣнія на этотъ предметъ. Религія находится иногда въ презрѣніи только потому, что она обычно разсматривается, какъ извѣстная религіозная система, какъ отрывки метафизики и морали. Съ этой точки зрѣнія можетъ быть и правы тѣ, кто презираетъ религію. Но въ послѣдней намъ нужно объяснить не названные случайные элементы, а самую сущность религіи. Такой задачи не взяли на себя философы. Напр. Кантъ очистилъ отъ всякихъ постороннихъ наростовъ элементы знанія и морали, но религіи Кантъ не выдѣлилъ. Шлейермахеръ думалъ въ отношеніи религіи сдѣлать то же самое, что сдѣлалъ Кантъ для этики, вступившись за самостоятельность нравственного закона. По мнѣнію Шлейермахера, необходимо твердо провести границы, раздѣляющія религію отъ морали и метафизики, такъ какъ области эти смѣшиваются даже въ Священномъ Писаніи. Религія—не мораль и не метафизика. Она не стремится объяснить природу универса и не старается довершать его развитіе, она просто желаетъ созерцать его и пассивно подчиняться его непосредственнымъ вліяніямъ. Способность такого созерцанія глубоко лежитъ въ человѣческой душѣ и проявляется (сначала подъ вліяніемъ природы) исключительно какъ созерцаніе универса, не стремясь ни къ какимъ общеніямъ. Догматы въ религіи это отвлеченныя размышленія по поводу созерцаній, въ нихъ проводится сравненіе непосредственного воззрѣнія съ принятымъ въ тотъ или иной моментъ вѣрованіемъ. Необходимо очистить религію отъ случайныхъ примѣсей, чтобы сохранить тѣмъ самымъ ея универсальный характеръ. Человѣческія силы никогда не могутъ находить удовлетворенія ни въ нравственности, ни въ философіи, потому что въ этихъ дѣятельностяхъ человѣкъ неизбѣжно встрѣчаетъ конечное. Изъ этого положенія единственный выходъ—подчиняться—въ сферѣ религіи—впечатлѣніямъ безконечнаго, которыя только однѣ даютъ гармонию нашей душѣ. Самую силу, которая уравниваетъ человѣческой духъ и со-

ставляетъ основу религіи въ человѣкѣ, Шлейермахеръ помѣщаетъ въ такія глубины человѣческой природы, что всѣ наши религіозныя созерцанія являются лишь завялымъ зародышемъ по сравненію съ тѣмъ цвѣткомъ, который есть религія и стоитъ за этими созерцаніями. Сфера мышленія и дѣятельности, вслѣдствіе этого, такъ раздѣляются отъ сферы религіозной, что никакое взаимодействіе между ними не возможно. Это ученіе Шлейермахера представляетъ собою какой-то крайній идеализмъ въ пониманіи религіи. Кромѣ того—это крайній субъективизмъ въ религіи. Въ виду того, что въ чистой религіи не можетъ быть никакихъ теоретическихъ построеній, никакихъ догматовъ, то какъ можетъ сообщаться такая религія отъ одного другому? Шлейермахеръ училъ, что человѣку болѣе свойственно сообщать другимъ не идеи, а только созерцанія. Характеру этихъ созерцаній должно соответствовать и проявленіе религіи во-внѣ. Религія должна избѣгать публичности и уже безусловно для нея не возможно дѣйствительное общеніе. При отсутствіи въ чистой религіи всякихъ теоретическихъ построеній самая религія состоитъ изъ множества отдѣльныхъ созерцаній универса, лишенныхъ всякой систематической связи. Отсюда религіозное общество не должно имѣть никакой связи. Имѣющіе религію должны быть соединены между собою тѣсными узами, но такъ какъ церковь такого рода есть идеальная церковь, то и узы тутъ собственно не что иное, какъ свобода. Шлейермахеръ искалъ сначала видимой опоры для церкви въ семьѣ, но потомъ имъ совершенно была отвергнута необходимость для церкви какихъ бы то ни было учреждений. Въ этомъ ученіи Шлейермахера о религіи, запечатлѣнномъ крайнимъ субъективизмомъ, XIX вѣкъ имѣлъ самое послѣдовательное проявленіе романтизма въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ. Въ своей концепціи религіи Шлейермахеръ сталъ выше всякой теоретической и практической опредѣленности, выше всякихъ формъ вѣрованій и религіознаго культа. Этотъ мыслитель между прочимъ высказывалъ, что должны возникнуть безчисленныя положительныя религіи, что не только обще-

ства могутъ имѣть свои религіи, но и каждый отдѣльный человѣкъ,—что на ряду съ христіанствомъ будутъ возникать другія, болѣе новыя религіи. Таковы религіозныя воззрѣнія Шлейермахера¹⁾, съ міровоззрѣніемъ котораго И. В. былъ хорошо знакомъ и которымъ очень интересовался. Конечно, нельзя и допустить, чтобы это признаніе полной субъективности религіознаго чувства, этотъ необузданный просторъ фантазіи, который могли признать крайніе романтики, могли удовлетворить Кирѣвскаго. Въ доктринѣ Шлейермахера не было той гармоніи разсудка и чувства, которая являлась идеаломъ для Кирѣвскаго. Если И. В-ча интересовало міровоззрѣніе Шлейермахера, то исключительно самымъ фактомъ постановки вопроса о примѣненіи вѣры и науки, самое же рѣшеніе этого вопроса, предложенное Шлейермахеромъ, не могло удовлетворить Ивана Васильевича. Такъ какъ философскій идеалъ Кирѣвскаго не совпалъ съ Шлейермахеромъ, то И. В-чъ скоро замѣтилъ, что Шлейермахеръ вѣритъ чувствомъ и „старается вѣрить умомъ“. На ряду съ стихійнымъ порывомъ чувства Кирѣвскій отмѣчаетъ²⁾ у Шлейермахера весьма замѣтный раціонализмъ, за который и называетъ его „развалиной XVIII вѣка“. Задавшись цѣлью „міръ разумнаго убѣжденія“ согласить съ сферой „душевной увѣренности“, Шлейермахеръ долженъ былъ представить вѣру и философію... въ ихъ общности, слѣдовательно въ ихъ цѣлостномъ, полномъ бытіи“. Но вмѣсто этого основного вопроса философъ уклонялся въ рѣшеніе многихъ частныхъ вопросовъ, „которые не проникали въ глубь задачи“, напр., говоря о воскресеніи Христа³⁾, онъ задавался вопросами: „началось ли гнѣніе въ тѣлѣ Иисуса или нѣтъ, оставалась ли въ немъ непримѣтная искра

¹⁾ Гаймъ, Романтическая школа. М. 1891, гл. третья, кн. третья.

²⁾ „Матеріалы для біографіи“... письмо отъ 3/15 марта. Изъ этого письма видно, что Кирѣвскій усердно занимался чтеніемъ Шлейермахера и кромѣ того слушалъ въ университетѣ его лекціи о жизни Христа.

³⁾ Приводимое здѣсь содержаніе письма Кирѣвскаго касается лекціи III-ра о воскресеніи Христа.

жизни, или была совершенная смерть и пр.“. По сужденію Кирѣвскаго истинный христіанинъ, равно какъ и „философъ нынѣшній“ не могутъ ставить вопроса о воскресеніи Христа и объ искупленіи подобно Шлейермахеру. Въ фактъ воскресенія и искупленія для вѣрующаго „совокупность Божественнаго откровенія“, для мыслителя „средоточіе человѣческаго бытія“. Безполезно знать, разложилась ли кровь на части и т. п. Для вѣрующаго такого вопроса не существуетъ, а для мыслителя вопросъ о воскресеніи Христа распадается на два вопроса: о достовѣрности религіи вообще и объ отношеніи чудеснаго къ естественному, такъ что вопросъ о воскресеніи для современнаго мыслителя не имѣетъ характера матеріальности. Эта критика Кирѣвскимъ Шлейермахера довольно ясно обнаруживаетъ самостоятельность И. В-ча, какъ мыслителя. Очевидно, уже тогда у него былъ какой-то критерій, которымъ онъ оцѣнивалъ систему Шлейермахера. Обще-философскія основы собственнаго его міровоззрѣнія тогда уже сложились. Но не только отсутствіе извѣстныхъ религіозно-философскихъ положеній не удовлетворило Кирѣвскаго у Шлейермахера, а и недочетъ опредѣленнаго содержанія въ его системѣ. „Что онъ такое? спрашиваетъ Кирѣвскій о Шлейермахерѣ. Его система похожа на языческій храмъ, обращенный въ христіанскую церковь, гдѣ все внѣшнее, каждый камень, каждое украшеніе, напоминаетъ объ идолопоклонствѣ, между тѣмъ какъ внутри раздаются пѣсни Иисусу и Богородицѣ“. Кирѣвскій не находилъ, очевидно, въ системѣ Шлейермахера *опредѣленнаго христіанскаго міровоззрѣнія*. Приведенныя только что слова изъ письма подтверждаютъ, такимъ образомъ, высказанную нами въ своемъ мѣстѣ мысль, что религіозно-философскіе взгляды Кирѣвскаго уже за періодъ двадцатыхъ годовъ опредѣлились въ своей основѣ и что религіозная часть ихъ, могла при благоприятныхъ условіяхъ естественно выявиться. Заграничная жизнь Кирѣвскаго представляла эти благоприятныя условія. За границей И. В-чъ научился высоко цѣнить положительныя стороны своего русскаго, увидѣлъ и въ Россіи и въ себѣ самомъ

многое такое, что, конечно, было и раньше, но чего онъ не сознавалъ отчетливо. „Русское имѣтъ то общее со всѣмъ огромнымъ, что его осмотрѣть можно только издали“—пишетъ Кирѣевскій въ одномъ письмѣ изъ за границы и сознается, что только въ чужихъ краяхъ онъ научается цѣнить русскую литературу¹⁾. Какъ видно вообще изъ писемъ Кирѣевского изъ за границы, многое ему въ Германіи не нравилось²⁾: симпатіи его отталкивались отъ заграничнаго и притягивались все больше къ своему русскому. Далеко не съ восторгомъ отнесся Кирѣевскій къ Шеллингу, которымъ, будучи въ Россіи, по крайней мѣрѣ сильно интересовался. Прибывъ въ Мюнхенъ, гдѣ тогда читалъ въ университетѣ Шеллингъ, И. В-чъ скоро убѣдился, что новаго въ лекціяхъ Шеллинга по сравненію съ уже извѣстнымъ ему нѣтъ³⁾, и Кирѣевскій скоро даже пересталъ записывать его лекціи (за что было взятъ очень усердно). Впослѣдствіи, въ критикѣ западной философіи, И. В-чъ ясно выскажетъ, что не удовлетворяло его въ философіи Шеллинга: этотъ мыслитель лишь томился жаждой божественной истины, но не могъ видѣть самой истины, будучи воспитанъ *въ духъ протестантскаго мышленія*⁴⁾. Несочувствіе самому „способу мышленія“, какъ выражался потомъ Кирѣевскій, несомнѣнно оттолкнуло И. В-ча и отъ Шлейермахера. Интересуясь религіозными вопросами, особенно подъ вліяніемъ

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“... письмо, помѣченное мѣсяцемъ—июль, стр. 64.

²⁾ Подводя итогъ своему заграничному путешествію, И. В-чъ говорилъ въ письмѣ къ А. И. Кошелеву: „я ничего не видѣлъ кромѣ Германіи, скучной, незначущей и глупой не смотря на всю свою ученость“. Письмо къ А. И. К-ву, 1831 г. въ изданіи соч. Кирѣевского 1911 г. II т.

³⁾ „Матеріалы“... стр. 61, 65.—Такъ же относились къ Шеллингу братья И. В-ча Петръ Васильевичъ и Рожалинъ, бывшіе тогда въ Мюнхенѣ. Посѣщая всѣ трое вмѣстѣ аудиторію философа, они иногда сильно скучали за лекціей и говорили между собою по адресу Шеллинга: „Дафольно Карлъ Ифанычъ“. (Изъ писемъ Рожалина. Русск. Арх. 1909 г. кн. II).

⁴⁾ Собр. соч. Кирѣевского, М. 1861, т. II, стр. 323.

заграничной жизни¹⁾. И. В-чъ могъ ожидать, что тутъ, въ аудиторіи краснорѣчиваго философа, осуществляется и его собственная мечта, которую онъ за нѣсколько лѣтъ предъ тѣмъ набросалъ въ письмѣ къ Кошелеву. Но скоро, именно подъ отрицательнымъ дѣйствіемъ чуждой ему религіозной культуры, И. В-чъ почувствовалъ первыя серьезныя побужденія къ раскрытію собственнаго религіозно-философскаго міровоззрѣнія. Равнымъ образомъ—интересъ Кирѣевского къ особенностямъ русской жизни и преимуществамъ ея по сравненію съ западомъ особенно долженъ былъ развиваться подъ вліяніемъ того же запада²⁾.

Справедливость сказаннаго нами о значеніи для Кирѣевского пребыванія его за границей, и міровоззрѣніе Кирѣевского въ то время, особенно наглядно проявляются содержаніемъ литературной дѣятельности Кирѣевского по возвращеніи изъ за границы. И. В-чъ осуществилъ тогда свою мечту объ изданіи журнала. Въ 1832 году Кирѣевскій началъ издавать журналъ „Европеецъ“, который однако послѣ второй книжки былъ запрещенъ, за статью „Девятнадцатый вѣкъ“³⁾. Анализъ этой статьи Кирѣевского, являющейся отголоскомъ пребыванія его за границей, пред-

¹⁾ То время было для Германіи временемъ повышеннаго интереса къ вопросамъ религіознымъ, въ частности — къ христіанству (Шеллингъ, Баадеръ, Гёрресъ и др.).

²⁾ Именно такое дѣйствіе Германія имѣла и на другого Кирѣевского, П. В-ча. „Мы родились не въ Германіи—пишетъ онъ брату—у насъ есть отечество. И можетъ быть отдаленіе отъ всего родного особенно развило во мнѣ глубокое религіозное чувство“... „Только побывавши въ Германіи, вполне понимаешь великое значеніе русскаго народа, свѣжесть и гибкость его способностей, его одушевленность“. (В. Лясковскій. Братья Кирѣевскіе, стр. 22, 23).

³⁾ Кирѣевскому было поставлено въ вину, что онъ, разсуждая въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“ о философіи и литературѣ, на самомъ дѣлѣ говорилъ о политикѣ. Но такъ какъ никакой политики въ названной статьѣ, конечно, нѣтъ, то болѣе вѣроятнымъ представляется запрещеніе журнала за другую статью, о комедіи „Горе отъ ума“; въ этой статьѣ Кирѣевскій дерзнулъ коснуться нѣмцевъ, которыхъ, какъ и теперь, было очень много тогда въ русской администраціи. См. объ этомъ въ книгѣ М. Лемке „Николаевскіе жандармы и литература 1826—1855 гг.“ Спб. 1908 г. стр. 67—81.

ставляетъ несомнѣнный интересъ именно для уясненія взглядовъ автора въ то время и ихъ постепеннаго раскрытія. Статья ¹⁾ намѣчала пути, по которымъ должно развиваться русское просвѣщеніе. Ясно сформулированнаго вывода въ статьѣ нѣтъ, но косвенно, въ рядѣ соображеній о европейскомъ просвѣщеніи намѣчается программа русской жизни, какую принималъ самъ авторъ. Считаю источникомъ всѣхъ благъ для государства и выраженіемъ народной жизни просвѣщеніе, Кирѣевскій признаетъ невозможнымъ для Россіи удовлетворяться исключительно своимъ, русскимъ. Правда, всѣ народы Европы недавно пережили возвратное тяготѣніе ко всему родному, но они жили и развились совершенно въ другихъ условіяхъ, чѣмъ мы. Европейское просвѣщеніе было вполне послѣдовательно и стройно въ своемъ развитіи. Вполнѣ опредѣленно можно указать тѣ элементы, какіе лежали въ основѣ западно-европейскаго просвѣщенія за всѣ періоды его исторіи. Эти начала суть—христіанская религія, характеръ и образованность варваровъ и, наконецъ, остатки древняго міра. Послѣдній элементъ служитъ существеннымъ отличіемъ европейской исторіи отъ исторіи русской, въ которой классическій элементъ отсутствовалъ. Унаслѣдованные европейскими народами римскіе законы и римское устройство сильно вліяли на ихъ бытъ и просвѣщеніе. Особенно замѣтно вліяніе классическаго міра сказалось на образованіи торговыхъ городовъ, которые, сдѣлавшись независимыми, стали одной изъ главныхъ пружинъ европейскаго просвѣщенія, и—на внѣшнемъ образованіи римской церкви, главнымъ образомъ на ея политическомъ вліяніи въ средніе вѣка. Гражданская власть духовенства была въ Европѣ несомнѣнно римскимъ наслѣдіемъ и свѣтское правленіе епископовъ было устроено по римскимъ образцамъ. Кромѣ того, противоположность, какая существовала между духомъ язычества и христіанства, должна была сдѣлать западную церковь средоточіемъ европейской жизни и образованія. Христіанство на остатки языческаго

¹⁾ Собр. соч. М. 1861, т. I.

міра дѣйствовало, какъ начало побѣждающее и преобразовывающее, а для варваровъ оно являлось источникомъ просвѣщенія, порядка, какъ начало образующее, созидющее. Вотъ почему западная церковь была первымъ звеномъ феодальнаго строя, фундаментомъ священной Римской имперіи. Она соединила, организовала около себя разрозненные элементы жизни запада, давъ всей Европѣ одинъ духъ. Совершенно иное мы видимъ въ Россіи. Христіанство не имѣло у насъ—хотя на Руси оно было чище и святѣе, чѣмъ на западѣ—такого могучаго вліянія на жизнь гражданскую, оно не дало намъ единодушія и порядка. На западѣ церковь вдохнула одну душу въ гражданскій организмъ Европы, у насъ же царила всегда разрозненность, дѣленіе на удѣлы, духовно между собою не связанные. Причина такого нашего различія съ западомъ ни въ чемъ иномъ, какъ именно въ отсутствіи въ нашей исторической жизни классическаго элемента. Не усвоивъ этого элемента, создавшаго на западѣ духовную прочность, мы не могли имѣть духовнаго единства, слѣдствіемъ чего въ свою очередь было у насъ татарское иго. Наше, затѣмъ, освобожденіе отъ татаръ могло совершиться лишь путемъ концентрированія внѣшнихъ силъ, а отнюдь не вслѣдствіе нашей духовной мощи. Этотъ перевѣсъ внѣшней, матеріальной силы надъ нравственною сказался въ томъ оцѣпенѣнніи духовной дѣятельности, въ которомъ мы пребывали очень долго. Принявъ во вниманіе такую разницу въ ходѣ европейской и русской исторіи можно съ основаніемъ утверждать, что у насъ искать національнаго значитъ искать необразованнаго, значитъ изгонять просвѣщеніе: „ибо, не имѣя достаточныхъ элементовъ для внутренняго развитія образованности, откуда возьмемъ мы ее, какъ если не изъ Европы? Развѣ самая образованность европейская не была послѣдствіемъ древняго Рима?“ Несомнѣнно такъ. Пятнадцатый вѣкъ былъ для Европы вѣкомъ изобрѣтеній, открытій, умственныхъ и гражданскихъ успѣховъ, но этотъ вѣкъ былъ приготовленъ четырнадцатымъ, который въ свою очередь былъ слѣдствіемъ предыдущаго развитія подъ вліяніемъ древняго міра. Европа

унаследовала свое просвѣщеніе и оно, поэтому, представляет собою не отрывокъ, но продолженіе умственной жизни человѣчества. Просвѣщеніе Европы—просвѣщеніе общечеловѣческое и въ отношеніи къ намъ Европа теперь стоитъ такъ же, какъ нѣкогда къ ней стоялъ міръ классической древности. Намъ необходимо усвоить европейскую образованность, если мы хотимъ приобщиться къ общечеловѣческому развитію. Но что представляет собою европейское просвѣщеніе и каковы должны быть въ отношеніи къ нему наши собственныя задачи? Европейское просвѣщеніе является въ настоящее время страннымъ смѣшеніемъ разнородныхъ элементовъ. Въ концѣ XVIII вѣка господствующимъ направленіемъ было разрушительное, когда и въ наукѣ и въ жизни и въ искусствѣ наблюдалось одно стремленіе ниспровергнуть все старое. Появившіяся въ то время слова: свобода, разумъ и человѣчество не заключали въ себѣ ничего положительнаго, подъ свободою понималось отсутствіе прежнихъ стѣсненій, подъ человѣчествомъ матеріальное большинство, подъ разумомъ отсутствіе предразсудковъ. Религія въ силу такого чисто отрицательнаго направленія упала, такъ какъ, отрицая злоупотребленія религіей, отрицали и самую религію. Въ области научной признавалось за истину одно чувственное, сверхчувственное же отрицалось, какъ невозможное. Въ искусствѣ установилось подражаніе природѣ, въ философіи господствовалъ матеріализмъ; все прежнее міровоззрѣніе потеряло цѣлостный видъ, нравственный бытъ распался на составныя части, на „азбучныя матеріальныя начала бытія“. Такое направленіе вызвало потомъ реакцію противъ себя и вмѣсто дробности мысли появилось стремленіе возстановить разрушенную цѣльность. На смѣну невѣрію и анализу явился мистицизмъ, въ искусствѣ подражаніе природѣ смѣнилось субъективизмомъ, въ философіи началось господство идеалистическихъ системъ. Въ этой борьбѣ двухъ началъ разрушающаго и примиряющаго образовалось стремленіе къ уравниловкѣ, къ соглашенію стараго съ новымъ. Вновь возникшее направленіе выразилось въ искусствѣ

попыткой согласовать воображеніе съ дѣйствительностью, въ философіи — системою тождества. Отъ литературы теперь требуется не столько красота, сколько соответствіе съ текущей минутою, а философія въ лицѣ Шеллинга, создавшаго систему тождества, ставитъ своею цѣлью знаніе, заключающееся не въ логическомъ развитіи законовъ разума, а знаніе живое, положительное, историческое. Словомъ, въ современномъ характерѣ просвѣщенія замѣчается стремленіе сблизить духовную дѣятельность съ дѣйствительною жизнью. Это особенно ярко проступаетъ въ области религіи. Съ вольтеровскимъ вольномысліемъ боролся мистицизмъ, но онъ безусловно не всѣмъ доступенъ и потому не могъ настолько успѣшно дѣйствовать въ борьбѣ съ невѣріемъ, какъ это могло сдѣлать просвѣщеніе. Благодаря успѣхамъ просвѣщенія религія теперь пользуется почти повсемѣстнымъ уваженіемъ и на нее перестаютъ смотрѣть ложно, какъ на совокупность обрядовъ, или какъ на индивидуальное убѣжденіе; теперь сознается, что для религіи „необходимо единомысліе народа, освѣщенное яркими воспоминаніями, развитое въ преданіяхъ односмысленныхъ, сопроникнутое съ устройствомъ государственнымъ, сведенное къ одному началу положительному и осязательному во всѣхъ гражданскихъ и семейственныхъ отношеніяхъ“. Во всей жизни современной Европы Кирѣевскій замѣчаетъ одно это стремленіе: сблизить мысль съ живою жизнью, достигнуть идеала положительнаго, практическаго. Предъ взоромъ Кирѣевского рисуется уже та свѣтлая жизнь, которая должна начаться, какъ только указанное стремленіе будетъ удовлетворено. Тогда твердое общественное устройство, для котораго уже давно ищутъ прочную базу, естественно можетъ утвердиться на „просвѣщеніи общаго мнѣнія“, тогда въ жизни народовъ осуществится принципъ солидарности одного со всеми и всѣхъ между собою. Сліяніе двухъ путей развитія, по которымъ теперь нестройно проходитъ жизнь народовъ, распадаясь на отрасль умственной работы и лию развитія практической жизни, представляется Кирѣевскому тѣмъ идеаломъ, который предстоитъ осуществить

новому просвѣщенію. Просвѣщеніе это именно новое, такъ какъ стремленіе къ указанному идеалу не стоитъ, по мнѣнію И. В-ча, въ послѣдовательности съ исторіей предшествовавшего развитія Европы. Тѣ начала, которыя жили въ европейской цивилизаціи, теперь уже не отвѣчаютъ потребностямъ жизни; тѣ самые напр. римскіе законы, которые были однимъ изъ основаній европейской образованности, являются теперь въ противорѣчій съ потребностями гражданскаго устройства. Въ частности, устройство римской церкви тоже не соотвѣтствуетъ духу нынѣшняго времени, о чемъ ясно говоритъ фактъ реформации. Словомъ западное просвѣщеніе, развивавшееся вплоть послѣдовательно до извѣстнаго момента, оказывается теперь въ противорѣчій съ самимъ собой. Для Россіи такое обстоятельство весьма важно: теперь мы можемъ усвоить новое европейское просвѣщеніе, не проходя всего пути развитія Европы. Если ранѣе мы не успѣвали въ усвоеніи европейской образованности, то происходило это потому, что въ силу особенностей нашего историческаго развитія мы могли заимствовать съ запада одну только форму; теперь же новое направленіе европейскаго просвѣщенія, какъ неорганическое для запада, мы можемъ вполне усвоить.

Насколько вѣрно Кирѣевскій усчитываетъ въ статьѣ „Деятнадцатый вѣкъ“ извѣстный моментъ европейскаго просвѣщенія, это для насъ не имѣетъ особаго значенія, а важенъ для насъ самый идеалъ, который онъ подмѣтилъ въ жизни Европы и важно постепенное раскрытіе личности нашего мыслителя. Изъ приведеннаго содержанія статьи „Деятнадцатый вѣкъ“ ясно, насколько основательно считать автора статьи западникомъ. Еще въ „Обозрѣніи Русской словесности за 1829 годъ“ И. В-ча намѣчалъ и даже развивалъ мысли о приходящей къ концу роли запада и о судьбахъ русской народности во всемирной исторіи. Въ статьѣ „Деятнадцатый вѣкъ“ второй тезисъ какъ бы обойденъ и о нашей руководящей роли въ исторіи въ этой статьѣ ничего не говорится, но мысль автора, далеко не западническая, вполне ясна, когда онъ

говорить о новомъ европейскомъ просвѣщеніи, стоящемъ внѣ связи съ историческими основами европейской жизни. Настала пора—какъ бы такъ разсуждаетъ Кирѣевскій—для проведенія въ жизнь новыхъ идеаловъ. Идеалы эти чувствуются и носятъ въ атмосферѣ запада, но западъ уже не въ состояніи поднять ихъ; отсюда—необходимость участія новаго народа для воплощенія новыхъ идеаловъ¹⁾. Кирѣевскій приглашаетъ свое отечество заимствоваться *новымъ европейскимъ просвѣщеніемъ*. Едва ли, конечно, можно назвать западничествомъ такой взглядъ, которымъ отвергаются самыя основы западной жизни²⁾. Не ясно ли, затѣмъ, изъ всѣхъ разсужденій въ „Деятнадцатомъ вѣкѣ“, что за народомъ русскимъ Кирѣевскій видитъ очередь на аренѣ міровой исторіи? Правда, въ своей статьѣ Кирѣевскій говоритъ о слабомъ влияніи Православной Церкви на организацію у насъ духовной мощи и просвѣщенія, и

1) Философско-историческіе взгляды, проводимые въ статьѣ „Деятнадцатый вѣкъ“, какъ подобные же взгляды въ болѣе раннихъ статьяхъ Кирѣевскаго, имѣютъ общую связь съ господствовавшей тогда въ цѣлой Европѣ тенденціей самобытнаго развитія каждаго отдѣльнаго народа и—нѣкоторое отношеніе къ философско-историческимъ идеямъ нѣмецкой философіи. На Кирѣевскаго, какъ и на другихъ представителей русской мысли (напр. Хомякова), философско-историческіе взгляды Гегеля и Шеллинга могли оказать влияние если не по существу, то формальной стороною ихъ, именно могла оказать влияние на нашихъ мыслителей эволюціонная точка зрѣнія на ходъ исторической жизни. По существу же, Гегель напр. и не могъ привить русскимъ умамъ мысли о славномъ будущемъ русскаго народа, потому что по мнѣнію этого философа славянская нація еще „не выступила въ міръ, какъ самостоятельный моментъ въ ряду твореній разума“. (Куно-Фишеръ. Гегель, полут. II, стр. 51). Впрочемъ Шеллингъ, философіи котораго болѣе симпатизировали будущіе славянофилы и мышленіе котораго отличается болѣею широтою (въ смыслѣ космополитизма), чѣмъ мышленіе Гегеля, высказывалъ въ разговорѣ съ П. В. Кирѣевскимъ мнѣніе, что „Россіи суждено великое назначеніе“. (М. О. Гершензонъ. Образы прошлаго, стр. 101).

2) Западно-европейскіе идеалы нашими западниками ставились не какъ что-то новое въ самой европейской жизни (какъ это у Кирѣевскаго въ статьѣ „Деятнадцатый вѣкъ“), а какъ величина болѣе или менѣе постоянная, по крайней мѣрѣ въ своихъ основахъ.

о могучемъ вліянні католицизма на жизнь запада, тогда какъ въ позднѣйшихъ своихъ статьяхъ онъ именно на Православіи построить свои взгляды о своеобразіи и самобытности нашего историческаго развитія. Но, чтобы не видѣть радикальной перемѣны въ образѣ мыслей Кирѣвскаго въ разное время, отмѣтимъ два наблюденія, какія можно сдѣлать въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“ скорѣе въ пользу славянофильскихъ симпатій Кирѣвскаго, чѣмъ западническихъ. Въ этой статьѣ Кирѣвскій сочувственно говоритъ о религіи, о Православной Церкви, что, какъ увидимъ, составляетъ основной тезисъ славянофильства. Затѣмъ, Кирѣвскій говоритъ въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“ о могучемъ вліянніи западной церкви на просвѣщеніе и жизнь запада и о слабомъ вліянніи Православной Церкви на жизнь Россіи, (и въ этомъ можетъ быть обнаруживается, если не чистое западничество, то западничество въ духѣ Чаадаева?!¹⁾); но о вліянніи западной церкви на *какое* просвѣщеніе говоритъ въ указанномъ мѣстѣ Кирѣвскій?! Несомнѣнно, что онъ имѣетъ въ виду *то просвѣщеніе*, которое считаетъ непригоднымъ для Россіи. Русскому просвѣщенію Кирѣвскій ставитъ задачей осуществленіе *новаго* европейскаго идеала, уже оторвавшагося отъ почвы запада и, какъ увидимъ послѣ, осуществленію *этого идеала* много способствовала *Православная Церковь*.

IV.

Послѣ запрещенія издавать журналъ Кирѣвскій почти пересталъ писать и это молчаніе длилось довольно

¹⁾ Чаадаевъ въ первомъ философическомъ письмѣ) подобно автору „Девятнадцатаго вѣка“ находилъ на западѣ единство, у насъ—его отсутствіе и отсюда дѣлалъ свои пессимистическіе выводы о прошломъ, настоящемъ и даже будущемъ Россіи. Но это сходство съ Чаадаевымъ не глубоко у Кирѣвскаго, хотя бы уже потому, что взгляды на Россію въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“ далеко не имѣетъ характера безнадежности. Детальнѣе вопросъ объ отношеніи Чаадаева къ славянофиламъ будетъ нами рассмотрѣнъ, насколько это требуется, въ своемъ мѣстѣ.

долго. Кирѣвскій могъ писать только для журнала¹⁾, а такъ какъ печатать ему было нельзя²⁾,—онъ и предпочиталъ не писать совсѣмъ. Послѣ закрытія „Европейца“ до 1845 г. И. В-мъ были помѣщены въ журналахъ всего двѣ небольшихъ статьи³⁾, да и то безъ подписи автора. Но такъ какъ умственная жизнь въ Москвѣ, въ тѣхъ же самыхъ московскихъ салонахъ, развивалась независимо отъ запрещенія журналовъ, то Кирѣвскому, хотя и не скоро, представился случай писать⁴⁾, впрочемъ—не для печати. Средою, въ которой въ это время жилъ И. В-чъ, былъ прежде всего тотъ кружокъ⁵⁾ русскихъ образованныхъ

¹⁾ Еще въ 1829 году, когда Кирѣвскій только можно сказать начиналъ свою публицистическую дѣятельность, одинъ изъ его друзей писалъ объ И. В-чѣ къ его отчиму А. А. Елагину: „будите его чаще. Грѣшно.., что люди съ талантами такъ много спятъ у насъ“. Письма Н. М. Рожалина, Русский Архивъ 1909, II. Кирѣвскій объяснял свою бездѣятельность отсутствіемъ постоянныхъ побужденій къ систематической работѣ. Вотъ почему онъ охотно брался за журнальное дѣло—оно своею срочностью должно было побуждать Кирѣвскаго писать. Объ этомъ см. въ его письмахъ.—Въ бездѣйствіи же обвинялъ Кирѣвскаго и Гоголь (въ письмѣ къ Погодину по поводу медленнаго веденія дѣла съ вновь возникавшимъ журналомъ „Московский Наблюдатель“): „Ради Бога уговорите москвичей работать, грѣхъ, право грѣхъ имъ всѣмъ. Скажите Кирѣвскому, что его ругнетъ все, что будетъ послѣ насъ, за его бездѣйствіе“... Письмо Гоголя къ Погодину 2 ноября 1834 г. Барсуковъ, IV, стр. 233.

²⁾ Впослѣдствіи, по поводу хлопотъ по принятію на себя редакціи журнала „Москвитянинъ“, И. В-чъ объяснял (въ письмѣ къ Жуковскому), что, по наведенной три года назадъ (письмо къ Ж-у отъ 1845 г.) справкѣ, ему былъ запрещенъ „Европеецъ“, но не было запрещено писать. Собр. соч. ред. Гершензона, стр. 236, т. II.

³⁾ Статьи эти: „О стихотвореніяхъ Языкова“, въ „Телескопѣ“ и „О русскихъ писательницахъ“, въ „Одесскомъ Альманахѣ“.

⁴⁾ Одинъ изъ сотрудниковъ запрещеннаго „Европейца“ еще вскорѣ по закрытіи журнала писалъ Кирѣвскому: „Заклучимся въ своемъ кругу, какъ первые братья христіане, обладатели свѣта гонимаго въ свое время, а нынѣ торжествующаго. Будемъ писать не печатая. Можетъ быть придетъ благопоспѣшное время“. Татевскій Сборникъ, II, 1899, стр. 40. Письмо Е. А. Боратынскаго.

⁵⁾ Объ этомъ обществѣ Мельгуновъ писалъ А. В. Веневитинову: „два-три раза въ недѣлю мы всѣ въ сборѣ. Хомяковъ—спорить, Ки-

людей, въ которомъ обнаружилось потомъ такъ называемое славянофильское направленіе. Для Кирѣвскаго особенно важно было общеніе съ братомъ, Петромъ Васильевичемъ, и съ Хомяковымъ. Первый „съ молоду.. сосредоточилъ всѣ свои силы надъ изученіемъ Русской старины и выработалъ свой самостоятельный взглядъ — глубокое убѣжденіе въ безусловномъ вредѣ насилія Петровскаго переворота“¹⁾. Въ Хомяковѣ съ молодыхъ лѣтъ ярко выступала другая черта славянофильскаго направленія—преданность Православной Церкви²⁾. Задатки религіознаго и національнаго міровоззрѣнія, какъ мы видѣли, были и у И. В-ча, обусловленные различными, положительными и отрицательными, вліяніями на него, и міровоззрѣніе его уже раньше выявлялось довольно замѣтно; тѣмъ болѣе оно должно было опредѣляться все замѣтнѣе подъ вліяніемъ такихъ встрѣчъ, какъ близкое знакомство съ Хомяковымъ. Уже заграничное путешествіе замѣтно оттолкнуло симпатіи Кирѣвскаго отъ запада и ему не доставало теперь новаго матеріала, чтобы построить новое зданіе своего міровоззрѣнія, хотя и на старомъ фундаментѣ. Событія въ семейной жизни Кирѣвскаго способствовали косвенно этому. Въ 1834 году И. В-чъ женился на Наталіи Петровнѣ³⁾ Арбеневои. Мать жены И. В-ча благо-

рѣвскій поучаетъ, Кошелевъ рассказываетъ, Баратынскій поэтизируетъ... „Барсуковъ, жизнь и труды Погодина, III, Спб. 1890, 193, 194.

¹⁾ „Матеріалы для біограф. И. В. К-аго“..., стр. 83.

²⁾ Эта преданность Хомякова Православію обнаружилась у А. С. еще въ дѣтскомъ возрастѣ, когда Хомяковъ уже критически былъ настроенъ къ католицизму и проявилъ вѣрность уставамъ православной церкви. 24-хъ лѣтъ А. С. полемизировалъ съ Кошелевымъ, опровергая его шеллингянскія взгляды. (Завитневичъ, А. С. Хомяковъ, кн. II, стр. 966).

³⁾ Однако не слѣдуетъ преувеличивать значенія этихъ событій для И. В-ча. Нельзя отрицать нѣкотораго вліянія на его интересъ къ религіи со стороны Наталіи Петровны, но, какъ ея вліяніе, такъ даже вліяніе старцевъ, потому имѣли значеніе, что въ самомъ Кирѣвскомъ были глубокія основанія для интенсивной религіозной жизни. „Исторія обращенія Ивана Васильевича“, записанная со словъ Наталіи Петровны (см. Собр. соч. И. В-ча Кирѣвскаго подъ ред. Гершеніона)

говѣла предъ старцемъ, схимникомъ, Новоспасскаго монастыря Филаретомъ, и сама Наталія Петровна была воспитана въ церковномъ духѣ и находилась подъ руководствомъ того же старца. И. В-чъ, само собою разумѣется, познакомился съ старцемъ. Затѣмъ, когда состоялся раздѣлъ въ семьѣ Кирѣвскихъ и И. В. получилъ (1836) въ этомъ раздѣлѣ Долбино, онъ оказался по сосѣдству съ Оптиной пустыню, съ которою познакомился также чрезъ Наталію Петровну¹⁾. Съ того времени уже начинается замѣтное преобладаніе во всемъ, что писалъ Кирѣвскій, религіознаго и точнѣе—церковной идеи: въ міровоззрѣніи Кирѣвскаго съ этого времени входятъ постепенно элементы православной мысли. Это можно наблюдать на двухъ статьяхъ Кирѣвскаго, написанныхъ въ то время: въ повѣсти „Островъ“ и въ статьѣ „Въ отвѣтъ Хомякову“. „Островъ“ представляетъ отрывокъ неоконченной повѣсти, въ немъ въ художественной формѣ выражены тѣ мысли, какія въ „Отвѣтъ Хомякову“ выражены въ формѣ публицистической. Сюжетъ „Острова“ заключается въ томъ, что юноша Александръ Палеологъ, потомокъ греческихъ императоровъ, воспитанный на уединенномъ островѣ, гдѣ жизнь была не похожа на жизнь во всемъ остальномъ мірѣ, предъ войной за освобожденіе Греціи былъ увлеченъ извѣстіями изъ западной Европы въ путешествіе по разнымъ странамъ. Интересъ повѣсти, въ отношеніи ея къ личности автора, заключается въ тѣхъ разсужденіяхъ, которыя ведетъ и выслушиваетъ Александръ. Изъ размышленій героя съ собою, изъ разговоровъ его съ патриар-

А. И. Кошелевымъ, представляется намъ не лишенною передержекъ и во всякомъ случаѣ эта исторія психологически не вѣрно рисуетъ личность И. В-ча, для сужденія о которой есть другіе, болѣе объективные факты; поэтому мы даже не приводимъ въ примѣчаніи названной „исторіи“.

¹⁾ „Матеріалы для біограф.“ И. В. К-аго, стр. 84. Ляковскій, Братья Кирѣвскіе, стр. 49. Во время болѣзни Филарета въ 1842 г. И. В-чъ „ходилъ за нимъ со всею заботливостью преданнаго сына, цѣлыя ночи просиживалъ въ его кельѣ надъ постелью умирающаго“. „Матеріалы“... стр. 85.

хомъ, изъ рѣчей старца, котораго случайно слышалъ Александръ, несомнѣнно явствуетъ, что въ отрывкѣ „Островъ“ даны всѣ главные элементы славянофильской доктрины. Тутъ—несочувствіе западу, направленію западнаго просвѣщенія (и, наоборотъ, сочувствіе востоку), мысль о Церкви, какъ носительницѣ жизни, о сохраненіи истинной вѣры въ народѣ, и проч. На ряду съ религиозной основой и національными элементами славянофильства въ отрывкѣ намѣчается и философскій идеалъ этого направленія русской мысли. По разнымъ поводамъ дѣлаются замѣчанія о раздробленности духовнаго существа человѣка, какъ состояніи искаженномъ, и о необходимости „настроить въ гармонію разстроенные звуки души“, — о внутреннемъ преобразованіи человѣка, какъ основѣ порядка внѣшней жизни. Но особенно важно—для характеристики симпатій автора въ моментъ написанія „Острова“—выразившееся въ статьѣ сочувствіе *религіозной жизни востока*, потому что философская и національная стороны взглядовъ Кирѣевскаго проявились вполне замѣтно еще раньше „Острова“. Въ цѣломъ—„Островъ“ можетъ служить выраженіемъ религиозно-философскихъ основъ міровоззрѣнія Кирѣевскаго за періодъ 30-хъ годовъ. Еще важнѣе въ этомъ отношеніи статья „Въ отвѣтъ Хомякову“¹⁾. Эта статья по моменту написанія также падаетъ на время публичнаго бездѣйствія автора послѣ закрытія „Европейца“. Периодически проживая въ то время въ Долбинѣ и въ Москвѣ, Иванъ Васильевичъ собиралъ у себя, въ Москвѣ, различныхъ представителей литературы²⁾. На одномъ изъ собраній Хомяковъ прочиталъ статью „О старомъ и новомъ“³⁾. Въ отвѣтъ на эту статью Кирѣевскій и написалъ „Въ отвѣтъ

¹⁾ „Островъ“ относится къ 1838 г., статья „Въ отвѣтъ Хомякову“ къ 1839 (въ изд. 1861 г. ошибочно отнесена къ 1838).

²⁾ На этихъ собраніяхъ участвовали: Хомяковъ, Кирѣевскіе, Аксаковъ, Самаринъ, Гоголь, Валуевъ, Елагины и др.—Тутъ Гоголь читалъ свои произведенія и между прочимъ первыя главы „Мертвыхъ душъ“ еще до ихъ изданія. Барсуковъ, V, стр. 359.

³⁾ Въ этой статьѣ Хомяковъ противопоставлялъ Русь современную ему Руси до-Петровской. См. Полн. собр. соч. А. С. Хомякова.

Хомякову“, для прочтенія въ дружескомъ кружкѣ. Въ „Деятнадцатомъ вѣкѣ“, и другихъ болѣе раннихъ статьяхъ, Кирѣевскій, какъ мы видѣли, только дѣлалъ намеки на какое то самобытное начало въ русской національности. Теперь въ „Отвѣтъ Хомякову“ онъ вполне опредѣленно указываетъ на наличность въ русской исторіи такого начала. Безъ особенно подробнаго развитія всѣхъ тѣхъ мыслей, которыя мы найдемъ въ позднѣйшихъ его статьяхъ, И. В-чъ, кратко теперь формулируя свои тезисы, указываетъ основное начало нашей жизни—въ Православіи. Православная вѣра—вотъ то особенное у насъ по сравненію съ западомъ, что дѣлаетъ насъ способными къ осуществленію и особаго идеала жизни, отличнаго отъ идеала западнаго. Православіе чуждо той односторонности и раздвоенности, которыя характерны для запада, и объявившееся тамъ стремленіе къ цѣлостному существованію, къ синтезу всѣхъ элементовъ мысли и жизни, можетъ найти у насъ свое естественное осуществленіе. Коренное отличіе запада отъ насъ въ раціонализмъ, въ торжество формальнаго разума и въ развитіи внѣшнихъ формъ жизни. Въ нашей исторіи всегда дѣйствовали иныя начала, обусловленныя характеромъ нашей вѣры. вмѣсто западнаго права, соорганизовавшаго весь бытъ западной Европы на внѣшнихъ формальныхъ отношеніяхъ, у насъ развивалась внутренняя правда, вмѣсто односторонности разума намъ присуще гармоническое сочетаніе вѣры и разсудочности. Въ этомъ гармоническомъ сочетаніи душевныхъ способностей Кирѣевскій видитъ истинный идеалъ мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ единственный надежный путь познанія, а въ развитіи чувства внутренней правды, проявившейся въ бытѣ древней Руси,—истинный идеалъ жизни.

Такъ, въ концѣ тридцатыхъ годовъ, Кирѣевскій уже намѣчалъ опредѣленно всѣ стороны своего ученія. Мы еще не видимъ тутъ ссылокъ на тѣ источники, которые дали ему матеріалъ для этого ученія, эти ссылки мы встрѣтимъ позже, когда И. В-чъ будетъ занятъ одновременно изложеніемъ своего міровоззрѣнія и трудомъ по редактированію и изданію святоотеческихъ сочиненій. Но уже и

теперь ясно, гдѣ былъ источникъ тѣхъ мыслей, какія Кирѣевскій высказывалъ, какъ въ тридцатыхъ годахъ, такъ и раньше. Какъ увидимъ яснѣе ниже, философскій, національный и социальный идеалъ Кирѣевского вполне совпадалъ съ идеаломъ, который проповѣдуется церковью¹⁾, и Кирѣевскій, такимъ образомъ, въ своей славянофильской доктринѣ даетъ опытъ религіознаго самопознанія (опытъ—православный). Поэтому, для пониманія личности нашего мыслителя слѣдуетъ обращать вниманіе не столько на разныя иностранныя вліянія на него²⁾, сколько на ту родную почву, изъ которой выросли и онъ самъ и его ученіе. Такой родной почвой была въ данномъ случаѣ Православная вѣра, принесенная къ намъ съ востока и въ теченіи вѣковъ питавшая русскую душу. Особенности Православнаго міровоззрѣнія, какъ увидимъ, ярко сказались на личности Ивана Васильевича³⁾.

¹⁾ „Въ представленіи И. В. Кирѣевского и другихъ славянофиловъ верховная истина содержится въ православіи, въ той христіанской идеѣ, которая чужда раціоналистическому западу, которая затемнѣла и въ сознаніи русской интеллигенціи, но которая живетъ въ православной церкви и въ простомъ русскомъ народѣ. Отсюда антитеза Востока и Запада и идея нашего мессіанизма“. Сакулинъ, В. О. Одоевскій, I, ч. 1, стр. 350.

²⁾ Жизнь на западѣ, равно какъ знакомство съ западнымъ просвѣщеніемъ, могли имѣть, какъ мы видѣли, отрицательное вліяніе на Кирѣевского, пробуждая развитіе природныхъ его задатковъ.

³⁾ Съ точки зрѣнія такого, органическаго, роста личности И. В.-ча замѣчанія разныхъ біографовъ о какомъ то переворотѣ въ душѣ Кирѣевского, происшедшемъ въ извѣстное время, кажутся совершенно ненужными. Вполнѣ понятно, что другіе и не видятъ уже такой разницы въ настроеніи И. В.-ча за разные періоды его жизни. Мы не приводимъ тутъ именъ лицъ, высказывавшихся о Кирѣевскомъ въ томъ или другомъ смыслѣ, потому что все это—лица, либо вскользь только упоминающія въ своихъ сочиненіяхъ о религіозной эволюціи Кирѣевского (Герценъ, наприм.), или же касавшіяся личности И. В.-ча въ статьяхъ и сочиненіяхъ, посвященныхъ вовсе не ему (Кошелевъ, Пятковскій). Наименованіе „біографовъ“ мы употребили въ отношеніи къ нѣкоторымъ изъ этихъ лицъ, допуская извѣстную неточность, потому что біографа И. В.-чъ еще и не имѣетъ: очеркъ Бартенева очень кратокъ, а книжка Ляковскаго и не исчерпываетъ всѣхъ деталей жизни Кирѣевского и не достаточно выясняетъ его личность,

За періодъ времени до половины сороковыхъ годовъ религіозное содержаніе личности Кирѣевского выступаетъ все ярче. Въ началѣ сороковыхъ годовъ обострились отношенія между членами московскаго образованнаго общества; въ послѣднемъ выдѣлились партіи западниковъ и славянофиловъ и вопросомъ, раздѣлившимъ нѣкоторыхъ, былъ вопросъ религіозный: о вѣрѣ, о религіи вообще¹⁾. Въ кругу самихъ славянофиловъ велись горячіе споры по вопросамъ богословскимъ²⁾. Иванъ Васильевичъ, когда

хотя авторъ приближается къ органическому пониманію развитія личности Кирѣевского. Pro domo зиа остается еще замѣтить тутъ, что и нашъ настоящій очеркъ не претендуетъ на значеніе біографіи; мы лишь стремимся очертить самое существенное въ личности Кирѣевского, что тѣсно связано и съ самымъ міровоззрѣніемъ Кирѣевского.

¹⁾ Объ одномъ изъ представителей славянофильскаго направленія, Хомяковъ, Герценъ между прочимъ пишетъ: „Философскіе споры его состояли въ томъ, что онъ отвергалъ возможность разумомъ дойти до истины; онъ разуму давалъ одну формальную способность, способность развивать зародыши или зерна, иначе получаемыя относительно готовныя (т. е. даваемыя откровеніемъ, получаемыя вѣрой). Если же разумъ оставить на самого себя, то бродя въ пустотѣ и строя категорію за категоріей, онъ можетъ обличить свои законы, но никогда не дойдетъ ни до понятія о духѣ, ни до понятія о безсмертіи и пр.“. (Герценъ, Былое и Думы, ч. IV, стр. 417. Спб. 1905). Подобные же, теоретическіе или философскіе, вопросы раздѣляли между собою и нѣкоторыхъ западниковъ. Такъ, тотъ же Герценъ разошелся съ Грановскимъ въ вопросѣ о безсмертіи души (Былое и Думы, ч. IV, стр. 459).

²⁾ Центральнымъ вопросомъ въ этомъ спорѣ былъ вопросъ о церкви. Барсуковъ, VI, стр. 288—292. Основываясь на Гегелѣ, К. Аксаковъ и Самаринъ „исповѣдывали церковь развивающуюся“, въ чемъ они расходились съ Хомяковымъ и Кирѣевскимъ, которые стояли твердо на почвѣ преданія. Самаринъ въ одномъ письмѣ (къ А. Н. Попову) писалъ: „вопросъ о церкви зависигъ отъ вопроса философскаго и „участъ церкви тѣсно, неразрывно связана съ участіемъ Гегеля“. Потомъ Самаринъ отрѣшился отъ такого взгляда.

Старшіе славянофилы, и въ частности И. В. Кирѣевскій, были свободны отъ такого увлеченія Гегелемъ: имъ больше импонировалъ Шеллингъ, главнымъ образомъ по тому значенію, какое онъ придавалъ ирраціональнымъ элементамъ въ познаніи. Въ періодъ увлеченія въ русскомъ обществѣ Гегелемъ И. В. Кирѣевскій усердно читалъ „Логику“ и „Философію религіи“ Гегеля, но только еще разъ убѣдился въ безжизненности нѣмецкой мысли, которая, какъ мы ви-

въ 1845 году согласился¹⁾ взять на себя веденіе журнала „Москвитянинъ“, развиваетъ въ письмѣ къ Жуковскому программу для этого журнала, вполне, можно сказать, богословскую. Мы приведемъ отрывокъ изъ письма Кирѣевского, какъ яркую иллюстрацію его настроенія въ то время. „Въ наше время²⁾ — пишетъ Кирѣевскій Жуковскому — когда западная словесность не представляетъ ничего особенно властвующаго надъ умами, никакого начала, которое бы не заключало въ себѣ внутренняго противорѣчія, никакого убѣжденія, которому бы вѣрили сами его проповѣдники.... пришелъ часъ, когда наше православное начало духовной и умственной жизни можетъ найти сочувствіе въ нашей такъ называемой образованной публикѣ, жившей до сихъ поръ на вѣру въ западныя системы. Христіанская истина, хранившаяся до сихъ поръ въ одной нашей церкви, не искаженная свѣтскими интересами папизма, не изломанная гордостью саморазумія, не искривленная сантиментальною напряженностью мистицизма, — истина самосущная, какъ сводъ небесный, вѣчно новая, какъ рожденіе, неизбежная, какъ смерть, недомыслимая, какъ источникъ жизни, — до сихъ поръ хранилась только въ границахъ духовнаго богомыслія. Надъ развитіемъ разумнымъ челоѣка, надъ такъ называемымъ просвѣщеніемъ челоѣчества, господствовало начало болѣе или менѣе искаженное, полуязыческое.... Отношеніе этого чистаго хри-

дѣли, и раньше его не особенно привлекала (см. объ этомъ м. проч. въ „Запискахъ“ А. И. Кошелева и — „Переписка Станкевича“ М. 1914 г. стр. 715).

¹⁾ Кирѣевскій сдѣлался редакторомъ и издателемъ журнала, не вполне только самостоятельнымъ отъ Погодина, издававшего ранѣе „Москвит.“ при ближайшемъ участіи Шевырева (съ 1840 года). По поводу этой передачи Москвитянина Герценъ между прочимъ пишетъ: „Выборъ Кирѣевского былъ необыкновенно удаченъ не только со стороны ума и талантовъ, но и съ финансовой стороны. Я самъ ни съ кѣмъ въ мірѣ не желалъ бы такъ вести торговыхъ дѣлъ, какъ съ Кирѣевскимъ“. И далѣе Герценъ рассказываетъ случай, иллюстрирующий „хозяйственную философію“ Кирѣевского. „Былое и Думы“, ч. IV, стр. 426.

²⁾ Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 236, 237.

стіанскаго начала къ такъ называемой образованности челоѣческой составляетъ теперь главный жизненный вопросъ для всѣхъ мыслящихъ у насъ людей, знакомыхъ съ нашею духовною литературою. Къ этому же вопросу, дальше или ближе, приводятся всѣ, занимающіеся у насъ древне-русскою исторіей¹⁾. Въ томъ же письмѣ къ Жуковскому есть такой вопросъ о Гоголѣ²⁾: „Особенно хотѣлось бы мнѣ слышать отъ васъ о томъ сильномъ религіозномъ направленіи, которое кажется теперь овладѣло имъ. Откуда оно развилось, куда идетъ и до-куда дошло. Страшно, что бы въ Парижѣ не подольстились къ нему іезуиты. Изучалъ ли онъ особенно нашу церковь“³⁾? Какъ видно, потомъ, изъ статей Кирѣевского въ „Москвитянинѣ“, Ивана Васильевича все болѣе занимали вопросы

¹⁾ Положенія, вполне тождественныя съ этими, Кирѣевскій развивалъ потомъ въ двухъ капитальныхъ статьяхъ: „О характ. просв. Евр.“... и „О необход. и возможн. нов. началъ для философіи“. Въ первой статьѣ, въ концѣ ея, И. В. писалъ: „Одного только желаю я, чтобы тѣ начала жизни, которыя хранятся въ ученіи святой Православной церкви, вполне проникнули убѣжденія всѣхъ степеней и сословія нашихъ; чтобы эти высшія начала, господствуя надъ просвѣщеніемъ европейскимъ и не вытѣсняя его, но напротивъ, обнимая его своею полнотою, дали ему высшій смыслъ и послѣднее развитіе“... (Соч. т. II, стр. 280, изд. 1861 г.). Во второй статьѣ К-ій писалъ: „Противопоставить эти драгоценныя и животельныя истины (т. е. заключающіяся въ твореніяхъ восточныхъ отцовъ) современному состоянію философіи, проникнуться, по возможности, ихъ смысломъ, сообразить въ отношеніи къ нимъ всѣ вопросы современной образованности, всѣ логическія истины, добытыя наукою, всѣ плоды тысячелѣтнихъ опытовъ разума среди его разностороннихъ дѣятельностей; изъ всѣхъ этихъ соображеній вывести общія слѣдствія, соответственныя настоящимъ требованіямъ просвѣщенія, — вотъ задача, рѣшеніе которой могло бы измѣнить все направленіе просвѣщенія въ народѣ, гдѣ убѣжденія православной вѣры находятся въ разногласіи съ заимствованною образованностью. (Соч. т. II, стр. 314, изд. 1861 г.).

²⁾ Гоголь, какъ и Кирѣевскій, былъ очень занятъ мыслью о томъ, что чистое, жизненное православное ученіе должно получить осуществленіе въ жизни Россіи. Эта же мысль занимала славянофиловъ: Кошелева, Хомякова, К. Аксакова. Сюда же нужно отнести и самого Жуковскаго, къ которому написано письмо.

³⁾ Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 238.

религіозно-філософського значення, съ которыми онъ связывалъ всѣ другіе вопросы, затрогиваемые имъ въ журнальной дѣятельности. „Обозрѣніе современнаго состоянія литературы“, статья въ трехъ ¹⁾ выпущенныхъ Кирѣвскимъ книжкахъ „Москвитянина“—самое характерное для И. В-ча изъ всего, что онъ помѣстилъ тогда въ этомъ журналѣ. Въ „Обозрѣніи“.. Кирѣвскій развиваетъ рядъ положеній, вполне сходныхъ съ тѣмъ, что онъ писалъ и ранѣе и позже—въ „Московскомъ Сборникѣ“ и „Русской Бесѣдѣ“. Опредѣляя современное состояніе умовъ въ различныхъ европейскихъ странахъ, Кирѣвскій отмѣчаетъ, что начало просвѣщенія, дѣйствовавшее въ исторіи запада, оказывается въ настоящее время неудовлетворительнымъ по отношенію къ новымъ, недавно народившимся запросамъ мысли. Проводя затѣмъ параллель между современнымъ характеромъ европейскаго просвѣщенія и состояніемъ римско-греческой образованности въ періодъ упадка послѣдней, авторъ дѣлаетъ на основаніи такого сопоставленія выводъ, что современное просвѣщеніе Европы должно теперь уступить свое мѣсто новой образованности, какъ нѣкогда образованность греко-римская уступила свое мѣсто европейской. Новое просвѣщеніе должно выйти изъ нѣдръ русской націи, а для того, чтобы оно осуществилось, намъ нѣтъ нужды цѣликомъ заимствовать результаты западной жизни, мы не должны дѣлать и рѣзкаго поворота къ прошлому своей исторіи. Правильный путь развитія Россіи долженъ свестись къ тому, что мы будемъ западную образованность проникать новымъ смысломъ, почерпнутымъ изъ началъ древне-русской образованности. Послѣдняя наша цѣль—это просвѣщеніе „истинно-христіанское“, чуждое односторонности просвѣщенія западнаго и вполне отвѣчающее потребности „живого разумѣнія духа“.

¹⁾ Кирѣвскій отказался отъ веденія журнала, не желая подчиняться Погодину. „Матеріалы для біогр.“ изд. 61 г., стр. 96.—Встрѣтившись какъ то съ Погодинымъ, Кирѣвскій сталъ жаловаться, что ему хочется писать, но негдѣ печатать. По этому случаю Погодинъ записалъ въ „Дневникѣ“: „Бессовѣстные люди“. Барсуковъ, VII, стр. 304.

Этотъ, терпимый, взглядъ Кирѣвскаго на западную образованность раздѣлялъ нѣсколько И. В-ча съ другими славянофилами и сближалъ его съ западниками. „Можетъ быть вы считаете меня заклятымъ славянофиломъ и потому предлагаете мнѣ Москвитянина. То на это я долженъ сказать, что этотъ славянофильскій образъ мыслей я раздѣляю только отчасти, а другую часть его считаю дальше отъ себя, чѣмъ самыя эксцентричныя мнѣнія Грановскаго“ ¹⁾. И. В-чъ не имѣлъ вполне отрицательнаго взгляда на жизнь запада, оцѣнивалъ ее объективно,—находя только нужнымъ западную образованность проникать новымъ смысломъ,—тогда какъ напр. во взглядахъ его брата было „полное, оконченное отчужденіе всего западнаго“ ²⁾. Вслѣдствіе такого широкаго славянофильскаго взгляда Кирѣвскій занялъ въ московскомъ обществѣ какое-то промежуточное положеніе между двумя партіями. Съ западниками его связывало уваженіе къ лучшимъ проявленіямъ западной культурной жизни, съ славянофилами высокое уваженіе къ своему родному, русскому, главнымъ образомъ къ русской религіозной вѣрѣ, къ Православію ³⁾: „сердцемъ я больше съ вами—говорилъ онъ Грановскому—но не дѣлю многого изъ вашихъ убѣжденій; съ нашими я ближе вѣрой, но столько же расхожусь въ другомъ“.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, широта во взглядахъ и лежащая въ основѣ этого широта нравственныхъ симпатій привлекали къ Кирѣвскому людей различныхъ убѣжденій. Не-

¹⁾ Письма И. В-ча, во II томѣ Собр. соч. М. 1911 г., стр. 233. Письмо къ А. С. Хомякову.

²⁾ Герценъ, Былое и Думы, часть IV, стр. 420.

³⁾ Тамъ же, стр. 419. Эту объективность Кирѣвскаго справедливо цѣнилъ Чаадаевъ: „Я очень желалъ васъ нынче у себя видѣть, любезный Иванъ Васильевичъ, чтобы съ вами прочесть рѣчи Пили и Росселя, но такъ какъ вы вѣроятно ко мнѣ не будете, то я посылаю къ вамъ листъ дебатовъ съ этимъ западнымъ комеражемъ. Не знаю, почему мнѣ что-то очень хочется, чтобы вы это прочли. Можетъ статься вы спокойно замѣтите, что въ этомъ явленіи европейской образованности находится односторонность, и передадите впечатлѣніе ваше безъ ненависти и пристрастія“. Сочиненія и письма Чаадаева, т. I, М. 1913 г. стр. 259, письмо И. В. Кирѣвскому, 1845 г.

чего говорить, что всё отдавали должное уму Кирѣевского: и какъ человекъ, какъ величина нравственная онъ неизмѣнно получалъ лишь положительные отзывы. Въ 1832 г. Пушкинъ писалъ по поводу запрещенія „Европейца“: „журналъ Европейецъ запрещенъ... Кирѣевскій, добрый и скромный Кирѣевскій, представленъ правительству сорванцемъ и якобинцемъ“¹⁾. „Я не знаю Кирѣевскихъ—писалъ позже Бѣлинскій объ И. В-ча и его братѣ Петрѣ—но судя по рассказамъ Грановскаго и Герцена, это фанатики, полупомѣшанные, особенно Иванъ, но люди благородные и честные“²⁾. „Я отъ всей души—писалъ въ одномъ изъ писемъ Грановскій—уважаю Кирѣевскихъ, не смотря на совершенную противоположность нашихъ убѣждений. Въ нихъ такъ много святости, прямоты, вѣры, какъ я еще не видалъ ни въ комъ“³⁾. Грановскій въ 1844 г. былъ въ деревнѣ у Кирѣевского два дня и вынесъ убѣжденіе, что И. В. человекъ терпимый и съ нимъ можно работать въ Москвитянинѣ⁴⁾. Но особенно ярко, съ присущею ему художественностью изобразилъ нравственное величіе Кирѣевского Герценъ: „Преждевременно состарѣвшееся лицо Ивана Васильевича носило рѣзкіе слѣды страданій и борьбы, послѣ которыхъ уже выступилъ печальный покой морской зыби надъ потонувшимъ кораблемъ... Положеніе его въ Москвѣ было тяжелое. Совершенной близости, сочувствія у него не было ни съ его друзьями, ни съ нами. Между имъ и нами была церковная стѣна.... Жаль было разрушать его мистицизмъ“⁵⁾.

¹⁾ Сочиненія А. С. Пушкина, подъ ред. Морозова, т. VII, Спб. 1887, стр. 302, письмо къ Дмитріеву.

²⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. девятая, 1895 г. стр. 36.

³⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. пятая, 1892, стр. 470—71.

⁴⁾ Барсуковъ, кн. седьмая, стр. 439.

⁵⁾ Герценъ, Былое и Думы, ч. IV, стр. 418—19. Здѣсь же отъ лица Кирѣевского Герценъ передаетъ такіа слова И. В-ча: „Я развѣ стоялъ въ часовнѣ, смотрѣлъ на чудотворную икону Богоматери и думалъ о дѣтской вѣрѣ народа, молящагося ей; нѣсколько женщинъ,

Но при несомнѣнной широтѣ взгляда и терпимомъ отношеніи къ чужимъ мнѣніямъ Кирѣевскій былъ очень послѣдователенъ въ исповѣданіи своихъ собственныхъ убѣждений. Тотъ же Герценъ, который рассказываетъ о „тяжеломъ“ положеніи Кирѣевского между двумя партіями, рисуетъ необыкновенно цѣльную личность И. В-ча, какъ человека и какъ мыслителя. „Иванъ Кирѣевскій, конечно, замѣчательный человекъ; онъ фанатикъ своего убѣжденія такъ, какъ Бѣлинскій своего. Такихъ людей нельзя не уважать, хотя бы съ ними и былъ діаметрально противоположенъ въ воззрѣніи; ненавистны тѣ люди, которые не умѣютъ рѣзко стоять въ своей системѣ, которые хитро отступаютъ, боятся высказаться, стыдятся своего убѣжденія и остаются при немъ. Кирѣевскій... нетерпящъ, онъ грубо и дерзко возражаетъ, вѣренъ своимъ началамъ и, разумѣется, одностороненъ... Таковъ онъ показался мнѣ: натура сильная и держащаяся всегда въ какой-то экзальтации, которая, полагаю, должна быть неразрывна съ фанатической односторонностью“¹⁾.

Эти черты личности Кирѣевского, которыя, какъ отмѣчалось выше, были имъ унаслѣдованы и которыя стали развиваться въ немъ очень рано, даютъ ключъ для пониманія его міровоззрѣнія. И если религіозное содержаніе личности Кирѣевского въ силу органическаго развитія этой личности оставалось въ сущности всегда одинаково

больные, старики стояли на колѣняхъ и, крестясь, клали земные поклоны. Съ горячимъ упованіемъ глядѣлъ я потомъ на святые черты и мало по малу тайна чудесной силы стала мнѣ уясняться. Да, это не просто доска съ изображеніемъ... Вѣка цѣлые поглощала она эти потоки страстныхъ возношеній, молитвъ людей скорбящихъ, несчастныхъ; она должна была наполниться силой, струящейся изъ нея, отражающейся отъ нея на вѣрующихъ. Она сдѣлалась живымъ органомъ, мѣстомъ встрѣчи между творцомъ и людьми. Думая объ этомъ, я еще разъ посмотрѣлъ на старцевъ, на женщинъ съ дѣтьми, поверженныхъ въ прахъ, и на святую икону,—тогда я самъ увидѣлъ черты Богородицы одушевленными, она съ милосердіемъ и любовью смотрѣла на этихъ простыхъ людей... И я палъ на колѣни и смиренно молился ей“ (Былое и Думы, ч. IV, стр. 419—20).

¹⁾ Герценъ, т. VI, Дневникъ, стр. 38.

и Кирѣвскій не пережилъ въ этомъ отношеніи какой нибудь рѣзкой эволюціи, то то же самое слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ сторонахъ его міровоззрѣнія. И во всѣхъ другихъ отношеніяхъ Кирѣвскій былъ послѣдователенъ, но при той широтѣ взгляда, которая признается за Кирѣвскимъ, конечно, онъ и не могъ быть представителемъ идейной узости въ области славянофильскаго ученія. Самый терминъ „славянофильства“ въ примѣненіи къ Кирѣвскому не точенъ¹⁾ болѣе, чѣмъ въ примѣненіи ко всякому другому.

Какъ видно уже изъ того факта, что Кирѣвскій стоялъ одиноко среди передового русскаго общества, возбуждая въ то же время симпатіи къ себѣ всѣхъ,—въ его міровоззрѣніи была какая то всеобъемлющая и притомъ импонирующая идея, которая сообщаетъ характеръ необыкновенной цѣльности всему, что писалъ Кирѣвскій въ разное время. Даже оперируя съ вполне условными терминами „западничества“ и „славянофильства“, легко видѣть, что у Кирѣвскаго не было перехода отъ запад-

¹⁾ Такою же неточностью отличается и терминъ „западничество“: нѣкоторые изъ представителей западничества сочувственно были настроены по отношенію къ славянофиламъ и принимали нѣкоторые пункты славянофильскаго ученія. Таковы, напр., Герценъ и Бѣлинскій, раздѣлявшіе взгляды славянофиловъ на необходимость самобытнаго національнаго развитія Россіи; особенно близко подходилъ къ славянофильскимъ идеямъ Герценъ. См. ст. Бѣлинскаго „Обозрѣніе литературы за 1846 г.“. У Герцена сочувственныя славянофильству мысли можно указать во многихъ мѣстахъ его сочиненій. Приведемъ слѣдующій характерный отзывъ Герцена о славянофилахъ въ „Быломъ и Думахъ“. „Кирѣвскіе, Хомяковъ и Аксаковъ—сдѣлали свое дѣло; долго ли, коротко ли они жили, но, закрывая глаза, они могли сказать себѣ съ полнымъ сознаніемъ, что они сдѣлали то, что хотѣли сдѣлать, и если они не могли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петромъ и въ которой сидитъ Биронъ и колотитъ ямщика, чтобы тотъ скакалъ по нивамъ и давилъ людей,—то они остановили увлеченное общественное мнѣніе и заставили призадуматься всѣхъ серьезныхъ людей“. Былое и Думы, стр. 427. Это сочувствіе славянофильству людей изъ противнаго лагеря только лишній разъ подчеркиваетъ вѣрность взгляда на славянофильство, какъ на доктрину, выразившую глубокія основы русской жизни.

ничества къ славянофильству. Ни названіе издававшагося Кирѣвскимъ журнала—„Европеецъ“, ни тѣмъ болѣе помѣщенная въ немъ издателемъ статья „Девятнадцатый вѣкъ“ нисколько не говорятъ о „западничествѣ“ Кирѣвскаго; не говоритъ о „западничествѣ“ Кирѣвскаго и то, что Кирѣвскій писалъ въ „Обозрѣніи современнаго состоянія литературы“ въ журналѣ „Москвитянинъ“. Въ обоихъ этихъ случаяхъ И. В. чѣ опредѣленно подчеркиваетъ свои несимпатіи къ западной Европѣ и съ явнымъ предпочтеніемъ говоритъ о Россіи. Тѣмъ болѣе мы не усмотримъ никакой разницы между ранними и поздними статьями Кирѣвскаго въ отношеніи „славянофильства“ автора, если славянофильство будемъ понимать въ томъ широкомъ смыслѣ, какой это направленіе русской мысли имѣетъ въ трудахъ нашихъ раннихъ славянофиловъ (Кирѣвскаго, Хомякова, К. Аксакова). Развитие ученія этихъ славянофиловъ совпало съ эпохой возрожденія славянскихъ народностей¹⁾ и такъ какъ въ нашемъ славянофильствѣ ясно выступала національная (славянская) идея (у однихъ ярче, у другихъ менѣе ярко), то названіе славянофильства разъ навсегда укрѣпилось за этимъ ученіемъ. Между тѣмъ, какъ ни цѣнно это вниманіе къ славянскому міру въ составѣ славянофильскаго ученія, центръ тяжести послѣдняго²⁾ лежитъ гораздо глубже чувства національ-

¹⁾ Именно, время формированія нашего славянофильства совпадаетъ съ дѣятельностью такихъ подвижниковъ славянства, какъ Велелинъ (карпатскій русинъ, столь много сдѣлавшій для пробужденія національнаго самосознанія Болгаріи), Вукъ Караджичъ (сербъ), Шафарикъ (чехъ) и др. Къ тому же времени относятся путешествія по славянскимъ странамъ первыхъ русскихъ славистовъ, на которыхъ нѣмцы по своей тупости—замѣтимъ кстати—смотрѣли какъ чуть ли не на политическихъ шпионовъ. А. Н. Пыпинъ, Панславизмъ въ прошломъ и настоящемъ. П. 1913 г.

²⁾ „Самая простая историческая справка показываетъ—пишетъ П. Виноградовъ въ статьѣ „И. В. Кирѣвскій и начало московскаго славянофильства“—, что панславистская тенденція является въ славянофильствѣ далеко не необходимымъ прилагательнымъ, что славянскій вопросъ игралъ сравнительно очень скромную роль въ теоріяхъ славянофиловъ, не смотря на соблазнительное имя школы, что теченіе прак-

ности, именно въ томъ, что сообщаетъ высокую цѣнность и самой націи. *Нравственная* основа славянофильства въ данное время, кажется, уже никѣмъ не можетъ быть оспариваема. Теперь было бы страннымъ критиковать взгляды славянофиловъ съ точки зрѣнія напр. исторической, упрекать ихъ въ идеализаціи нашей старины и т. п., когда въ *идеаль* то и заключается сущность славянофильства! Равнымъ образомъ было бы странно разсматривать ученіе какого либо нашего славянофила анатомически, выискивая въ немъ то западническіе элементы, то славянофильскіе. Въ примѣненіи къ И. В. Кирѣевскому это значитъ, что его ученіе должно разсматриваться главнымъ образомъ, какъ развитіе нравственного взгляда мыслителя и при такомъ разсмотрѣніи всѣ кажущіяся противорѣчія и переходы въ этомъ ученіи неизбѣжно сглаживаются, получая вполне естественное объясненіе. Подобно тому, какъ въ личности И. В-ча Герценъ отмѣчаетъ на ряду съ необыкновенною цѣльностью, даже фанатизмомъ¹⁾, извѣстныя колебанія этой личности между двумя партіями (западниковъ и славянофиловъ), такъ и въ сочиненіяхъ Кирѣевского есть различныя взаимноисключающія подробности; однако и на ряду съ этимъ всѣ статьи Кирѣевского отъ первой до послѣдней проникнуты одной главной идеей, однимъ оживляющимъ нервомъ.

тической жизни выдвигало, конечно, и его, но что какъ разъ въ этомъ отношеніи можно усмотрѣть существенныя разногласія между ея главными представителями и, напротивъ, указать на нѣкоторыхъ украиннофиловъ, всегда отрещивавшихся отъ московскаго славянофильства и тѣмъ не менѣе проводившихъ дѣйствительно панславистскія идеи (Костомаровъ)*. Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 11. 1892 г., стр. 102.

¹⁾ Ив. Васильевичъ былъ терпимъ къ несущественнымъ разногласіямъ людей разныхъ убѣжденій, но въ вѣрности *основному* въ своихъ собственныхъ убѣжденіяхъ онъ былъ весьма послѣдователенъ. Поэтому гуманность въ его отношеніяхъ къ людямъ соединялась, такъ сказать, съ принципиальностью. Напр., Кирѣевскій очень возмущался неумѣстнымъ употребленіемъ славянскаго языка (въ шутку и для пародіи), какъ языка священныя книгъ. Барсуковъ. IX, 117 стр.

Сказаннымъ мы отнюдь не думаемъ умалить значеніе національныхъ элементовъ въ личности Кирѣевского, такъ какъ это значило бы зачеркнуть Кирѣевского, какъ одного изъ первыхъ нашихъ *русскихъ* мыслителей. Мы на мѣренно останавливались на раннихъ годахъ И. В-ча для того, чтобы показать прикрѣпленность къ родной „землѣ“ (къ тому, что есть и было лучшаго въ ней) Кирѣевского самыми прочными нитями, съ тою же цѣлью мы остановились на впечатлѣніяхъ И. В-ча отъ жизни въ чужихъ краяхъ. Кирѣевскій, еще не опредѣливъ своихъ религиозныхъ идей, отталкивался отъ западной Европы и притягивался къ родинѣ—Россіи въ силу главнымъ образомъ своихъ національныхъ пристрастій. И конечно, отнюдь нельзя зачеркнуть значенія національныхъ симпатій въ личности Кирѣевского: это значило бы зачеркнуть значеніе той воспитавшей русскую національность религиозно-нравственной истины, которая для самихъ славянофиловъ дѣлала необыкновенно цѣнной русскую землю и которая для всѣхъ лучшихъ русскихъ людей всегда составляла и составляетъ основной смыслъ жизни Россіи и ея историческое призваніе¹⁾.

И. Кирѣевскій изъ всѣхъ передовыхъ русскихъ людей того времени первый пришелъ къ формулировкѣ философско-исторической національной идеи. Въ то время,

¹⁾ В. С. Соловьевъ пытался доказать, что въ славянофильствѣ *русское, національное* имѣютъ главное значеніе, религія же (Православіе) только потому представляла интересъ, что ее исповѣдуетъ русскій народъ. Но Соловьевъ утверждалъ это лишь въ пылу полемики противъ „выродившагося“ (въ одинъ націонализмъ) славянофильства, которое прикрывалось именами первыхъ славянофиловъ. Желая опровергнуть ложь націонализма, В. С. Соловьевъ не щадилъ и подлиннаго славянофильства, которому—тѣмъ болѣе—не сочувствовать. Подлинныя мысли подлинныхъ славянофиловъ о взаимоотношеніи національности и вѣры, представленныя В. С. Соловьеву на основаніи Кирѣевского, К. Аксакова, Хомякова и Самарина Д. Ѳ. Самаринъ, вызвали однако полное признаніе со стороны этого противника славянофильства (кстати сказать положившаго чисто славянофильскаго характера идеи въ основу двухъ своихъ диссертаций). В. С. Соловьевъ. Собр. соч. II., изд. Общ. Польз. т. V, стр. 167, 197, 223—230 и др.

какъ другіе мыслящіе русскіе люди уклонялись отъ русской почвы въ своихъ философско-историческихъ обобщеніяхъ (Чаадаевъ) или опускали въ нихъ нѣкоторыя важныя стороны русской исторіи (кн. В. Одоевскій), Кирѣевскій въ поискахъ основныхъ началъ русской жизни еще очень рано опредѣлилъ эти начала и притомъ опредѣлилъ полно. Припомнимъ здѣсь то вліяніе, какое со стороны Кирѣевского испыталъ М. П. Погодинъ, также занимавшійся вопросомъ о будущей судьбѣ Россіи. П. Я. Чаадаевъ, которому иногда приписывалось вліяніе на славянофиловъ, напротивъ самъ очевидно испыталъ на себѣ славянофильское вліяніе, когда, оставивъ нѣкоторыя идеи „философическихъ писемъ“, призналъ громадное значеніе Православія въ русской исторіи¹⁾. Кн. Одоевскій, съ кото-

¹⁾ Въ „Апологии сумасшедшаго (1837 г.)“ мы находимъ уже инныя сужденія Чаадаева по сравненію напр. съ первымъ его „Философическимъ письмомъ“. Чаадаевъ не смотритъ уже пессимистически на прошлое Россіи, считая своеобразие этого прошлаго залогомъ большихъ успѣховъ въ будущемъ.

II. Н. Милюковъ (въ книгѣ „Главныя теченія русской исторической мысли“) предполагаетъ вліяніе Чаадаева „въ подготовкѣ славянофильской теоріи“, въ частности вліяніе Ч. на Кирѣевского. Но такое предположеніе не можетъ быть обосновано сколько-нибудь убѣдительно. На тѣхъ фактахъ, съ какими оперируетъ Милюковъ, кажется, болѣе логично обосновать обратное вліяніе—славянофиловъ, въ частности Кирѣевского, на Чаадаева. Чаадаевъ несомнѣнно подчинился вліянію перваго славянофила Кирѣевского, когда напр. въ „Апологии сумасшедшаго“ призналъ согласно съ И. В.-мъ важность классическаго элемента въ образованіи (что Кирѣевскій отмѣчалъ въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“). Милюковъ отмѣчаетъ это обстоятельство, какъ незначительную „уступку“ со стороны Чаадаева; однако уступка эта не такъ незначительна. Языческій міръ для автора „Философическихъ писемъ“ былъ полною противоположностью христіанству и, признавая въ положительномъ смыслѣ его образованіе, Чаадаевъ существенно противорѣчилъ самому себѣ. Конечно, классическій міръ не игралъ роли въ доктринѣ славянофильства и „уступка“ Чаадаева въ этомъ смыслѣ нисколько не приближала его къ славянофильству, но съ другой стороны—что для насъ важнѣе—Кирѣевскій, знакомый съ рукописью „Философическихъ писемъ“ и „принявшій ихъ—по Милюкову—во вниманіе“, когда писалъ „Девятнадцатый вѣкъ“, не заимствовалъ изъ нихъ ничего принципиально важнаго во вѣдѣ-

рымъ Кирѣевскій вмѣстѣ развивался въ „Обществѣ Любоумдрія“, въ „Русскихъ ночахъ“ высказалъ много родствен-

дахъ Чаадаева и самое поставленіе классическаго элемента необходимымъ условіемъ дальнѣйшаго развитія Россіи (потомъ принятое Чаадаевымъ) наглядно показываетъ, какъ далека была Кирѣевскому аскетическо-католическій духъ „Философическихъ писемъ“, составившій ихъ несомнѣнную суть. Такимъ образомъ весь этотъ инцидентъ съ „классическимъ элементомъ“ при несомнѣнномъ общеніи между Чаадаевымъ и Кирѣевскимъ нисколько не доказываетъ даже преднамѣреннаго „соглашенія“ между ними (Милюковъ, Главныя теченія... стр. 393, 394, по изд. 1898). Не найдемъ мы никакого вліянія Чаадаева на Кирѣевского, если обратимся и къ „мемуару“, составленному Чаадаевымъ для Кирѣевского и предназначавшемуся для подачи Бенкендорфу. Въ „мемуарѣ“ высказываются положенія, что Европа и Россія совершенно различны по своему историческому развитію, что просвѣщеніе, которому мы завидуемъ у другихъ народовъ, было результатомъ вліянія религіозныхъ идей и что намъ, если мы хотимъ такого же просвѣщенія, нужно желать оживленія въ странѣ религіознаго чувства. Вотъ эту послѣднюю мысль о важности для просвѣщенія христіанской религіи Милюковъ склоненъ считать у Кирѣевского и вообще у славянофиловъ за результатъ вліянія Чаадаева. Но такое заключеніе во всякомъ случаѣ очень шатко, и не потому только, что названный „мемуаръ“ преслѣдовалъ совершенно особую цѣль официальнаго оправданія, а потому, главнымъ образомъ, что указанную выше мысль Кирѣевскій могъ усвоить себѣ и помимо Чаадаева. Заключать отъ общаго сходства двухъ міровоззрѣній въ религіозной идеѣ, являющейся въ каждомъ изъ нихъ съ своимъ особымъ содержаніемъ, къ преемственной связи этихъ міровоззрѣній едва ли, конечно, основательно, разъ даны факты для совершенно другого вывода. Возможность именно иного объясненія религіознаго нерва въ славянофильствѣ представлялась и Милюкову, когда онъ предположилъ „взаимное соглашеніе“ между Кирѣевскимъ и Чаадаевымъ и утверждая роль послѣдняго въ „подготовкѣ“ славянофильскихъ идей, замѣчаетъ въ то же время, что самъ Кирѣевскій былъ „предрасположенъ“ и вообще славянофилы „сами по себѣ были склонны приписывать религіозной идеѣ первенствующую роль въ развитіи культуры“. Если такъ, то въ чемъ же точнѣе можетъ быть формулировано значеніе Чаадаева для славянофильской доктрины? Отвѣтъ на такой вопросъ Милюковъ считаетъ едва ли не самымъ важнымъ въ опредѣленіи вліянія Чаадаева на славянофиловъ. „Чаадаевъ едва ли не первый открылъ имъ—пишетъ онъ о славянофилахъ—глаза на общую связь идей христіанской исторической философіи, а только въ этой связи православная религіозная идея получала всемірно-историческое значеніе“ (Главныя теченія... стр. 395). Но и по поводу этого

наго славянофильству (въ отношеніи гносеологіи, а также нравственной идеи славянофильства), но у него не получила формулировки русская (православная) религиозная идея¹⁾. И вотъ въ то время, какъ эти, и другіе предста-

предположенія Милюкова нужно сказать, что постановка религиозной проблемы имѣетъ у Чаадаева только кажущуюся, а не дѣйствительную универсальность. Правда, Чаадаевъ представлялъ историческій процессъ, какъ устремленіе всего къ единой цѣли, поставленной человечеству Промысломъ, но признаваемая имъ законмѣрность этого процесса не распространялась у него на всѣ историческія явленія. Какъ справедливо говоритъ самъ же Милюковъ, законмѣрность историческаго процесса у Чаадаева не болѣе какъ привиллегія христіанскихъ католическихъ народовъ. Является вопросъ, какимъ образомъ подобная точка зрѣнія на исторію могла открыть славянофиламъ „общую связь идей христіанской исторической философіи“? Видѣ ясно, что съ точки зрѣнія Чаадаева нельзя было говорить напр. о всемірно-историческомъ значеніи Православія, что именно видимо въ славянофильствѣ.

¹⁾ Въ 1844 г. были изданы сочиненія кн. В. Ѳ. Одоевскаго, въ трехъ книжкахъ (П. 1844). Въ части первой были помѣщены „Русскія ночи“, очерки философскаго, беллетристическаго и публицистическаго характера. Въ „Русскихъ ночахъ“, которыя писались еще въ тридцатыхъ годахъ, Одоевскій выразилъ отрицательное свое отношеніе къ западной культурѣ, которая представляется ему лишенной идеализма. Одоевскій критикуетъ эмпирическое направленіе западнаго мышленія, возмущается меркантилизмомъ и эгоизмомъ западной жизни и ждетъ исцѣленія этихъ язвъ Европы чрезъ приобщеніе ея къ восточной славянской стихіи. Мысль о великомъ призваніи Россіи, которая таитъ въ себѣ задатки идеальнаго устроенія человѣческой жизни, особенно ясно высказана Одоевскимъ въ „Эпилогъ „Русскихъ ночей“. О вѣрѣ, о религіи Одоевскій въ „Р. ноч.“ говоритъ очень сочувственно и признаетъ религію живой и жизненной именно въ Россіи, а не на западѣ (который вѣру утратилъ), но специфическая религиозность Россіи не нашла себѣ должнаго мѣста въ философско-историческомъ прогнозѣ Одоевскаго касательно Россіи. Моральная же и философская неудовлетворенность западной жизнью и мыслью, характерныя для многихъ лучшихъ людей того времени, отмѣчаютъ въ немъ одного изъ видныхъ русскихъ идеалистовъ, стремившихся „понять свой инстинктъ и чувствовать свой разумъ“, т. е. осмыслить свое національное бытіе. „Рус. ночи“ въ изд. 1844 г. стр. 376.—Тревогу отъ мертвящаго вліянія на русскую жизнь меркантильнаго запада остро переживалъ и другой идеалистъ того времени, притомъ очень близкій славянофильскому кругу,—Е. А. Боратынскій

вители русской мысли того времени, напр. Жуковскій, оказавшій своею личностью очень рано вліяніе на Кирѣевскаго, еще не высказывались сколько-нибудь опредѣленно по основнымъ вопросамъ русской жизни, И. Кирѣевскій отъ времени до времени намѣчалъ въ своихъ статьяхъ основныя положенія своего религиозно-національнаго міровоззрѣнія. Такимъ образомъ, Кирѣевскій шелъ впереди многихъ другихъ въ философіи русскаго самосознанія, хотя и много¹⁾ было въ русской жизни явленій, идейно близкихъ Кирѣевскому. Да иначе и не могло быть, и это обстоятельство не только не умаляетъ значенія нашего мыслителя, но придаетъ ему особую цѣну, какъ сконцентрированному выраженію общественно-національной мысли.—И среди самихъ славянофиловъ Кирѣевскій является, и хронологически и идейно, главою школы.

Въ то время, какъ напр. Хомяковъ еще не выступалъ въ печати съ изложеніемъ своихъ философскихъ, историческихъ идей, Кирѣевскій въ 1830 году въ альманахѣ „Ден-

(къ слову сказать очень близкій, одно время, другъ И. В. Кирѣевскаго). См. напр. стихотвореніе „Послѣдній поэтъ“:

„Вѣкъ шествуетъ путемъ своимъ желѣзнымъ;
Въ сердцахъ корысть, и общая мечта
Часть отъ часу насущнымъ и полезнымъ
Отчетливѣй, безстыднѣй занята“, и т. д.

¹⁾ Православіе, какъ основу русской жизни, глубоко чувствовали напр. Гоголь, Жуковскій, кн. П. А. Вяземскій, Тютчевъ и др. Всѣ они вѣрили въ религиозно-національныя начала Руси, иногда противопоставляя Россію иновѣрному западу. „Святая Русь“, Православіе—было центральной идеей въ общественныхъ и историческихъ взглядахъ лучшихъ людей того времени (см. „Переписку“ Гоголя, письмо В. А. Жуковскаго 1848 г. къ кн. Вяземскому по поводу стихотворенія „Святая Русь“, стихотворенія Тютчева, напр.: „Удрученный ношей крестной, Всю тебя земля родная, Въ рабскомъ видѣ Царь Небесный, Исходилъ благословляя... и проч. и проч.).—Въ частности Гоголь, и особенно Жуковскій, высказывали и нѣкоторыя отвлеченныя истины, сходныя съ философскими положеніями славянофильства, такова напр. у Гоголя мысль о недостаточности одного ума для правильнаго развитія жизни (см. письмо XII, Христіанство идетъ впередъ) у Жуковскаго мысли о вѣрѣ, знаніи (см. философскіе отрывки Жуковскаго).

ница“ помѣстилъ „Обозрѣніе“... русской литературы за 1829 годъ и въ этой статьѣ намѣчалъ всѣ характерные пункты своего ученія ¹⁾. И потомъ, когда уже образовался кружокъ такъ называемыхъ славянофиловъ, единомышленники смотрѣли на Кирѣвскаго, какъ на центральное лицо въ этомъ движеніи, получившимъ названіе славянофильства ²⁾. И дѣйствительно, понимая славянофильство, какъ ученіе преимущественно нравственное, смыслъ котораго заключается въ извѣстномъ высокомъ моральномъ идеалѣ и — какъ ученіе религиозно-философское, запечатлѣнное чертами Православнаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, на И. Кирѣвскаго неизбѣжно посмотрѣть, какъ на „руководящаго философа школы“ и на его статьи, какъ — „главный памятникъ для раскрытія философско-историческихъ мотивовъ славянофильства“ ³⁾.

V.

Какъ мы видѣли, еще во второй половинѣ тридцатыхъ годовъ произошло сближеніе Ивана Васильевича со старцемъ Филаретомъ и Оптиной пустынью. Оптинскіе старцы и Филаретъ принадлежали къ тому направленію въ иночествѣ, которому начало было положено старцемъ Паисіемъ Величковскимъ ⁴⁾. Идеаломъ старца Паисія, какъ

¹⁾ Сочувственно настроенный къ славянофильству Ап. Григорьевъ называлъ „Обозрѣніе“... Кирѣвскаго глубокою статью „даже по всякому времени, не то что только по тогдашнему“. Автобіографія, ред. Саводника, М. 1915 г., стр. 66.

²⁾ „И. В. Кирѣвскій — писалъ А. В. Веневитинову Хомяковъ — какъ слышно, написалъ много прекраснаго. Я радуюсь душевно, много надѣюсь я на Кирѣвскаго. Въ его головѣ сокровище мысли и поэзіи“. Барсуковъ, 5, стр. 470.

³⁾ Виноградовъ. Вопросы Философіи и Психологіи, 1892 г. кн. II, стр. 104, 107.

⁴⁾ Паисій (1722—1794), въ мѣрѣ Петръ Ивановичъ Величковскій, былъ сынъ полтавскаго протоіерея. Шестнадцати лѣтъ онъ ушелъ изъ Кіевской академіи въ Любецкій монастырь, потомъ въ Валахию, наконецъ на Аѳонъ, гдѣ постригся въ 1750 году. Паисій былъ настоятелемъ монастырей Драгомирны, Сѣкула и Нямца (въ Молдавіи). В. Лясковскій, Братья Кирѣвскіе, стр. 46—48. Житіе и писанія мол-

и его учениковъ, была строгость жизни и неутомимое учительство для руководства тѣми, кто стремится къ высокой духовной цѣли. Однимъ изъ средствъ воздѣйствія на руководимыхъ Паисій признавалъ, помимо учительства и примѣра личной жизни, особенно сочиненія древнихъ подвижниковъ. Паисій поставилъ между прочимъ себѣ цѣлью распространеніе твореній подвижниковъ среди русскаго монашества. Отсюда интересъ къ отеческимъ писаніямъ среди всѣхъ его послѣдователей. Идеи Паисія нашли себѣ примѣненіе въ нашей Оптиной пустыни: знаменитый старецъ ея Леонидъ († 1841) былъ ученикомъ Клеопы († 1817) и Θεодора († 1822), учениковъ старца Паисія. Вполнѣ понятно, что Оптина пустынь, унаслѣдовавъ аскетическія идеи Паисія, продолжила начатое этимъ старцемъ дѣло распространенія аскетическихъ сочиненій. Самъ старецъ Паисій много потрудился не только надъ переводами этихъ сочиненій на славянскій языкъ, но и надъ собираніемъ годныхъ для перевода рукописей. Но переводы Паисія при жизни его только въ небольшой части были изданы ¹⁾, остальное было въ рукописяхъ, которыя перешли въ Оптину пустынь. Преемникъ старца Леониды старецъ Макарій взялся за изданіе рукописей Паисія. Мысли объ этомъ изданіи о. Макарій сообщилъ И. В.-чу и Наталіи Петровнѣ Кирѣвскимъ, которые явились усердными помощниками Оптиной пустыни въ изданіи святоотеческихъ книгъ. Иванъ Васильевичъ въ 1848 году построилъ у себя въ Долбинѣ домикъ для занятій о. Макарія и его помощниковъ переводомъ книгъ ²⁾. Тѣ же Кирѣвскіе испросили чрезъ проф. С. П. Шевырева разрѣ-

давскаго старца Паисія Величковскаго. М. 1892, третье изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. Біографія о. Паисія помѣщена была въ первый разъ въ „Москвитянинѣ“ 1845 г. кн. 4.

¹⁾ На Аѳонѣ Паисій нашелъ нужные для перевода подлинники и одновременно сталъ учиться по-гречески и переводить. При жизни Паисія въ Москвѣ вышла одна изъ переведенныхъ имъ книгъ „Добротолюбіе“, въ 1793 г.

²⁾ Е. В. Историческое описаніе Козельской Оптиной пустыни. Св. Троицк. Лавра, 1902 г. стр. 84—85, 87.

шеніе митрополита Филарета на изданіе книгъ и дѣло началось¹⁾. Оптиная пустынь издала, какъ рукописи Паисія, такъ и вновь сдѣланные ею переводы. Иванъ Васильевичъ принималъ во всемъ этомъ замѣтное участіе, дѣлалъ переводы, доставалъ нужныя книги и справки, хлопоталъ объ изданіи и оказывалъ изданію матеріальную помощь²⁾. Кирѣевскій оказалъ громадную услугу русскому духовному просвѣщенію и Оптиной пустыни своими трудами по переводу и редактированію святоотеческихъ сочиненій³⁾. Но одновременно самъ онъ обогатился громаднымъ

¹⁾ Оцѣнивая значеніе книгоиздательской дѣятельности Оптиной пустыни, дѣятельности, совершавшейся не безъ участія Кирѣевского, авторъ „Историческаго описанія“ пустыни между прочимъ пишетъ: „Подъ вліяніемъ запада Европы печать въ Россіи породила громадное количество литературныхъ произведеній, отвлекающихъ читателей отъ неотразимыхъ вопросовъ духа человѣческаго, или рѣшающихъ оныя поскольку невѣрно, постольку и дерзко, о томъ: откуда и кто мы, отчего несчастны, гдѣ спасеніе, что должно дѣлать, чтобы быть мудрыми въ своей жизни и достигнуть счастья и что ждетъ насъ впереди? Отвѣтовъ на эти вопросы ни одна наука дать не въ силахъ: между тѣмъ какъ на всѣ эти запросы, присущіе каждой человѣческой душѣ, уже данъ отвѣтъ свыше Создателемъ всего міра въ Откровеніи и вѣра съ достаточною ясностью и убѣдительною разрѣшаетъ эти вопросы. Кто самъ на себѣ испыталъ животворныя дѣйствія Божественной благодати, у того уже исчезаетъ всякое сомнѣніе въ цѣли жизни“ (85—86 стр.). До предпринятаго Оптиной пустыней изданія аскетическія святоотеческія сочиненія были распространены у насъ мало, такъ какъ за малыми исключеніями существовали въ рукописяхъ (тамъ же, стр. 85).

Въ частности „Добротолюбіемъ“ интересовался между прочимъ кн. В. Ѳ. Одоевскій и даже рекомендовалъ эту книгу другимъ. Возможно, конечно, что Одоевскій узналъ эту книгу чрезъ Кирѣевского. Сакулинъ, В. Ѳ. Одоевскій, т. I, ч. I, стр. 393.

²⁾ См. письма И. В. къ о. Макарію и др. лицамъ (напр. Шевыреву), въ Полн. собр. соч. изд. 1911 г. и въ автографахъ Имп. пуб. библ.

³⁾ При жизни Ивана Васильевича Оптиной пустыней издавались творенія между прочимъ слѣдующихъ отцовъ: Варсонофія и Іоанна, Симеона Новаго Богослова, Θεодора Студита, Максима Исповѣдника, Исаака Сирина, аввы Ѳалласія, аввы Дорофея. Историческое описаніе Козельской Оптиной пустыни, стр. 88, 89. Посылая изданія Оптиной пустыни Шевыреву, Кирѣевскій писалъ: „взгляни на отвертку, гдѣ обозначены изданія Оптиной пустыни. Сколько книгъ и какія сокро-

матеріаломъ высокаго философскаго интереса. Въ святоотеческомъ мышленіи И. В-чъ нашелъ то, чего онъ не могъ найти ни у одного западнаго мыслителя¹⁾—христіанскую философію, которую онъ и раньше несомнѣнно искалъ, хотя бы инстинктивно. Та гармонія разсудка и чувства, то равновѣсіе духовныхъ силъ человѣка, о чемъ Кирѣевскій, какъ мы видѣли, неоднократно говорилъ, какъ объ идеалѣ, были найдены имъ въ ученіи аскетовъ о духовныхъ способностяхъ человѣка, въ частности въ ихъ ученіи о вѣрѣ, какъ высшемъ озареніи естественныхъ силъ разума. Занимавшій Кирѣевского вопросъ о цѣльности жизни, о согласованіи мысли и дѣла, къ чему И. В-чъ также постоянно возвращался, оказывается, находилъ себѣ мѣсто въ сочиненіяхъ тѣхъ же аскетовъ, при чемъ они тѣсно связывали этотъ вопросъ съ первымъ вопросомъ, о цѣльности познанія²⁾. Идеи аскетовъ отвѣчали, такимъ образомъ, задаткамъ личности Ивана Васильевича. Здѣсь онъ нашелъ не только удовлетвореніе своимъ теоретическимъ

вища! и въ какое короткое время! и какая бѣдная, почти всѣхъ средствъ лишенная обитель издала ихъ! Есть ли другой монастырь въ Россіи, который бы сдѣлалъ столько для распространенія духовнаго свѣта? Не оттого ли онъ сильно распространяется, что сильно сосредоточивается. Сколько замѣчательныхъ людей собрано тамъ вмѣстѣ! Сколько драгоценныхъ рукописей, хранившихся подъ спудомъ, выходятъ теперь въ свѣтъ!“ (Письма И. В. К-го къ Шевыреву въ автографахъ Императорской Публичной бібліотеки).

¹⁾ „Если подумаешь о дѣйствіи, которое можетъ имѣть книга, то конечно та, которая подвигаетъ впередъ духовное возрастаніе вѣрнѣе самыхъ ученыхъ и самыхъ гениальныхъ произведеній свѣтской мудрости“ (изъ письма И. В., въ автографахъ Императорской Публичной бібліотеки, къ Шевыреву по поводу изданія книги о Паисіи Величковскомъ. „Житіе и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго“—первая книга, изданная Оптиной пустыней въ началѣ ея продуктивной книгоиздательской дѣятельности, въ 1847 г. Второе изданіе этой книги—первое было сдѣлано чрезъ Кирѣевского—поручено было сдѣлать Шевыреву).

²⁾ При разсмотрѣніи религіозно-философскаго міровоззрѣнія Кирѣевского мы, насколько это требуется цѣлями историко-генетическаго уясненія міровоззрѣнія, представимъ отмѣченныя нами идеи христіанскихъ аскетовъ подробно.

запросамъ, но и удовлетвореніе своимъ нравственнымъ стремленіямъ, которыя уже въ раннемъ возрастѣ обнаружались у него очень замѣтно и потомъ, во все послѣдующее время, замѣтной нитью проходятъ въ его литературной дѣятельности. Кирѣевскій—это типъ мыслителя, у котораго теоретическіе вопросы тѣсно связаны съ вопросами жизни, такъ что онъ не можетъ удовлетвориться самостоятельнымъ рѣшеніемъ тѣхъ и другихъ вопросовъ, порознь: ему необходимо *цѣльное* міровоззрѣніе. Преслѣдуя за все свое развитіе идеаль цѣлостнаго познанія, И. В-чъ очень рано обратилъ вниманіе на противорѣчіе теоріи и практики, или, какъ обычно принято говорить, мысли и жизни. Подмѣчая въ жизни новой Европы (статья „Девятнадцатый вѣкъ“) тенденцію сблизить практическую сторону жизни съ теоретической, Кирѣевскій этимъ наблюденіемъ ставитъ опредѣленный идеаль жизни¹⁾. Эти два идеала, цѣлостнаго познанія и цѣлостнаго существованія, стоятъ въ центрѣ всего, что когда-либо, а въ послѣдніе годы своей жизни въ особенности, написалъ Кирѣевскій. При чемъ, эти идеалы не только личные, но и социальные. Занимавшая Кирѣевскаго проблема познанія, разрѣшенія которой онъ искалъ съ момента перваго увлеченія системами запада, всегда была тѣсно связана для нашего мыс-

¹⁾ Идеаль этотъ привлекалъ къ себѣ вниманіе и другихъ представителей русскаго общества. Именно онъ, этотъ идеаль—въ смыслѣ *полнаго* осуществленія въ жизни христіанства—предносился сознанію Гоголя. К. С. Аксаковъ, проповѣдывавшій „общественное отшельничество“, имѣлъ въ данномъ случаѣ въ виду осуществленіе каждымъ отдѣльнымъ членомъ общества прежде всего своего индивидуальнаго совершенства, т. е. *полное* осуществленіе христіанства въ личной жизни, при устраненіи отъ общественныхъ интересовъ. Гдѣ скрывался источникъ подобныхъ высокихъ стремленій, нетрудно видѣть изъ слѣдующихъ напр. словъ Кошелева, примѣнимыхъ и не къ нему одному: „Ученіе Христово должно перейти въ жизнь; вѣра и жизнь должны заключить союзъ на вѣкъ.—Христово ученіе должно теперь перейти въ жизнь и совершенно измѣнить всѣ общественныя отношенія. Или Христово ученіе есть ложь, или всѣ мы жестоко нагледы, называя себя христіанами.—Рѣшительно передъ каждымъ дѣйствіемъ должно думать, согласно ли оно съ ученіемъ Христовымъ“. В. З. Завитневичъ. А. С. Хомяковъ, т. I, кн. 2, стр. 976—979.

лителя съ живою дѣйствительностью, которая своими противорѣчіями и ставитъ, конечно, нашему сознанію тѣ или иные вопросы, а въ завершеніе своего духовнаго развитія Кирѣевскій понялъ, что различныя противорѣчія въ жизни порождаются противорѣчіями нашей души и для ихъ устраненія необходимо прежде всего воздѣлать нашъ внутренній міръ, когда это будетъ сдѣлано, тогда разрѣшатся и разныя противорѣчія въ жизни. Всѣ эти мысли даны особенно въ послѣднихъ статьяхъ Кирѣевскаго, писанныхъ въ періодъ работы И. В-ча надъ переводами святоотеческихъ сочиненій и его близкихъ сношеній съ Оптиной пустынью.

Вліяніе святоотеческихъ сочиненій на міровоззрѣніе Кирѣевскаго будетъ ясно изъ самаго изложенія этого міровоззрѣнія, что же касается вліянія старцевъ Оптиной пустыни на И. В-ча, какъ на литературнаго дѣятеля, то оно открывается изъ того, что Кирѣевскій совѣтывался съ старцемъ по поводу содержанія нѣкоторыхъ своихъ статей¹⁾, прежде чѣмъ онѣ были напечатаны. Кромѣ того, Оптина пустынь замѣтно вліяла на Кирѣевскаго, какъ на человека, какъ на рядового христіанина, пользовавшагося совѣтами старца Макарія, а это не могло, разумѣется, не повліять и на Кирѣевскаго—мыслителя. Изъ переписки И. В-ча съ старцемъ видно, что И. В-чъ съ момента близкаго общенія его съ пустынью жилъ всецѣло подъ руководствомъ старца, или во всякомъ случаѣ мыслию о немъ. И. В-чъ писалъ старцу о всякомъ новомъ событіи въ своей жизни, совѣтывался съ нимъ по всякому поводу²⁾, и въ каждомъ письмѣ его къ о. Макарію

¹⁾ Такъ въ одномъ письмѣ къ о. Макарію И. В-чъ проситъ прилагаемую къ письму часть статьи прочитать и даже исправить и вообще высказать о статьѣ свое сужденіе. (Сборникъ копій съ писемъ въ библиотекѣ скита Опт. пуст., № 413).

²⁾ Напр. И. В. очень обстоятельно писалъ къ о. Макарію даже по такому поводу, какъ куренье трубки, чѣмъ И. В. очень увлекался, или напр.—объ увлеченіи шахматной игрой. (Тамъ же).

Нѣкоторыя изъ писемъ, цитируемыхъ по сборнику Скита, теперь уже существуютъ въ печати. См. Р. Арх. 1912 г., кн. 4.

ясно видна глубокая вѣра въ старца ¹⁾ и любовь къ пустыни. Въ письмахъ къ старцу И. В-чъ справляется постоянно о его здоровьѣ, даетъ ему медицинскіе совѣты и деликатно, но восторженно, высказываетъ похвалы своему руководителю.

При этомъ письма къ о. Макарію рисуютъ И. В-ча, какъ впрочемъ и всѣ другія его сношенія съ людьми, такимъ же христіански настроеннымъ, какимъ онъ является предъ нами въ своихъ статьяхъ. Обращаясь часто къ старцу, И. В-чъ извиняется, что причиняетъ ему безпокойство, потому что вѣдь письма, вызванныя сердечною болью, причиняютъ боль и любящему сердцу, но „по слабости сердечной“ трудно выносить мучительныя состоянія. И. В-чу причинилъ душевную боль не одинъ, повидимому, мелкій житейскій фактъ. Напр.: кучеръ сломалъ карету, а на замѣчаніе Н. П. отвѣтилъ грубостью. Не наказать—значитъ обидѣть Н. П., а наказать—унизительно для человѣка, который еще больше можетъ ожесточиться: и И. В-чъ готовъ бы лучше самъ снести какое-угодно наказаніе, чѣмъ себя чувствовать въ такомъ фальшивомъ положеніи. Или: люди украли два мѣшка крупъ и мѣшки найдены въ колодезѣ. И. В-чъ пишетъ по этому поводу старцу, что молитвы старца защитятъ невиннаго и что онъ больше всего боится несправедливости и боится дѣйствовать тамъ, гдѣ „темно и неудобно дѣйствовать“ ²⁾.

¹⁾ Взглядъ И. В-ча на старчество хорошо выраженъ въ слѣдующихъ словахъ въ одномъ изъ его писемъ: „существеннѣе всякихъ книгъ—писалъ И. В. Кошелеву—и всякаго мышленія—найти святого православнаго старца, который бы могъ быть твоимъ руководителемъ. которому ты могъ бы сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнѣніе, болѣе или менѣе умное, но сужденіе святыхъ отцовъ. Такіе старцы, благодаря Бога, еще есть въ Россіи, и если ты будешь искать искренно, то найдешь. Они есть и въ Москвѣ, только разумѣется, не въ бѣломъ духовенствѣ“. Р. Арх. 1894, II, стр. 344.

²⁾ Сборн. копій.. Письма И. В-ча къ о. Макарію, какъ наиболѣе ярко рисующія Кирѣвскаго, заслуживаютъ вниманія въ деталяхъ. Мы здѣсь отмѣтимъ, что Кирѣвскій въ этихъ письмахъ высказываетъ вѣрныя и достойныя подлиннаго философа мнѣнія о ненормальности напр. школьно-воспитательнаго дѣла, которое все построено на прин-

Такимъ образомъ, тѣ особенности личности Кирѣвскаго, которыя привлекали къ нему симпатіи общества и которыя самого его влекли въ сферу высокихъ духовныхъ идеаловъ, были не что иное, какъ свойства христіански-настроенной души ¹⁾ и любвеобильнаго сердца. Потребности *такой* души и *такого* сердца Кирѣвскій обнаружилъ и въ своемъ писательствѣ, которое также привлекало ²⁾ и привлекаетъ симпатіи людей—независимо отъ ихъ партійныхъ убѣжденій. Писанія Кирѣвскаго—это часть его личности. О немъ какъ то некстати было бы употребить выраженіе: какъ писатель и какъ человѣкъ, потому что Кирѣвскій, проповѣдуя цѣльность мышленія и цѣльность жизни, осуществилъ въ возможной степени то и другое. Самыя „новыя начала“ философіи онъ ставилъ въ зависимость отъ соотвѣтствующей жизни людей, въ зависимость отъ движеній ихъ сердца. Его философія—это выраженіе вѣрующаго ума и христіански настроеннаго сердца. Лич-

ципъ внѣшняго права и не преслѣдуетъ подлиннаго своего идеала, развитія въ воспитываемыхъ чувства внутренней правды.

¹⁾ И. В-чъ, какъ это видно изъ его „Дневника“ (ненапечатаннаго), часто бывалъ у богослуженія. По словамъ его сына, Сергѣя Ивановича Кирѣвскаго, И. В. любилъ ходить къ ранней обѣднѣ, при чемъ иногда выбиралъ церковь, далеко находящуюся отъ дома (Изъ устныхъ бесѣдъ съ С. И. Кирѣвскимъ).

²⁾ Одинъ знакомый Кирѣвскаго говорилъ К. Леонтьеву, „что хотя всѣ славянофилы того времени были люди, конечно, православные по убѣжденіямъ, но ни у одного изъ нихъ онъ не находилъ столько сердечной теплоты, столько искренности и глубины чувствъ, какъ у Кирѣвскаго“. „Хомяковъ былъ холоднѣе; онъ разумѣется былъ человѣкъ тоже искренне православный, но его діалектика, его страсть къ словопреніямъ увлекала его до того, что онъ вступалъ въ споры и съ людьми православными иногда о самыхъ существенныхъ вопросахъ, противорѣчилъ и впадалъ въ нѣкоторыя уклоненія. Разговаривалъ онъ съ безбожникомъ или съ иновѣрцемъ, онъ былъ вполне православный; но начиналъ онъ бесѣдовать съ православнымъ и какъ только тотъ сказалъ ему раза два „да, да“ Хомякову уже становилось скучно и ему хотѣлось сказать: „нѣтъ, нѣтъ, не совсѣмъ такъ!“ „Кирѣвскій же былъ весь душа и любовь“. Отецъ Климентъ, іеромонахъ Оптиной пустыни, К. Леонтьева, изд. третья Амвросіевской женской пустыни 1908, стр. 6.

ность Кирѣвскаго потому то и привлекаетъ въ себѣ вниманіе, что она сообщаетъ подлинную цѣнность его философіи¹⁾, которая въ случаѣ нравственного несоотвѣтствія ея содержанія съ личностью мыслителя должна терять, конечно, всякій (живой) смыслъ.

Съ болѣе полнымъ выраженіемъ занимавшихъ его религіозно-философскихъ взглядовъ Кирѣвскій выступилъ только уже въ 1852 году. Съ этого года началъ было выходить славянофильскій журналъ „Московскій Сборникъ“. Цѣлью этого журнала, по словамъ И. С. Аксакова, было „содѣйствовать къ распространенію истиннаго Русскаго просвѣщенія, основаннаго на началахъ истинной христіанской религіи и на тщательномъ изученіи Русской исторіи и быта“. Въ первомъ томѣ „Московского Сборника“ Кирѣвскій помѣстилъ статью, вполне отвѣчающую такой задачѣ журнала и идеямъ славянофильскаго кружка, статью — „О характерѣ просвѣщенія Европы и о его отношеніи къ просвѣщенію Россіи“ (письмо къ графу Комаровскому). Соотвѣтственно занимавшимъ русское общество, въ частности кружокъ славянофиловъ, вопросамъ И. В-чъ въ названной статьѣ трактуетъ вопросъ объ историческомъ призваніи Россіи, о смыслѣ ея прошлой исторіи, о значеніи православія. Въ этой статьѣ, какъ впрочемъ и въ другихъ, Кирѣвскій является не только историкомъ, но и философомъ: онъ даетъ въ своемъ трактатѣ не только философію русской (и западной) исторіи, но выражаетъ еще и основы своего религіозно-философскаго міровоззрѣнія, источникъ котораго указываетъ въ отече-

¹⁾ Именно такъ смотрѣлъ на органическую связь между личностью и извѣстнымъ творчествомъ—продуктомъ этой личности—самъ Кирѣвскій. Еще въ 1836 г. И. В. писалъ къ Н. М. Языкову (по поводу гомеопатіи): „Была ли хоть одна система отъ сотворенія міра, въ которой бы не обозначился характеръ ея изобрѣтателя? мнѣ кажется, и быть не можетъ. Въ чемъ же состоитъ характеръ самаго Ганнемана? Умъ гениальный, соединенный съ характеромъ шарлатана. Слѣдовательно, уже напередъ можно сказать, что во всѣхъ его изобрѣтеніяхъ должна быть истина въ частяхъ и ложь въ цѣломъ“. (Собр. соч. изд. 1861 г., стр. 87).

скихъ писаніяхъ¹⁾. Статья эта, какъ и весь сборникъ, имѣвшій опредѣленную программу, должна была обратить на себя вниманіе общества и критики, особенно людей,

¹⁾ Кратко объ этомъ источникѣ истиннаго просвѣщенія Кирѣвскій говорилъ еще и ранѣе, въ рецензіи, помѣщенной въ „Москвитинѣ“ (см. Собр. соч., т. II, изд. 1861 г. стр. 220); тамъ онъ упоминаетъ о „постиженіи высшей премудрости“, открывающейся „въ Божественномъ Писаніи и въ богомудромъ помышленіи Святыхъ Отцовъ“. Эта мысль И. В-ча—найти истинную философію у Св. Отцовъ—шла себѣ сочувствіе у А. С. Хомякова, который въ 1848 г. написалъ Кирѣвскому слѣдующее стихотвореніе, въ которомъ выражены надежды, какія возлагалъ Хомяковъ на Кирѣвскаго, какъ мыслителя:

Ты сказалъ намъ: за волною
Вашихъ мысленныхъ морей
Есть земля—надъ той землею
Блещетъ дивной красотою
Новой мысли эмпирей.
Распусти жъ твой парусъ бѣлый
Лебединое крыло,
И стремися въ тѣ предѣлы,
Гдѣ тебѣ, нашъ путникъ смѣлый,
Солнце новое взошло.
И съ богатствомъ многоцѣннымъ
Возвратившись снова къ намъ,
Дай покой душамъ смятеннымъ,
Крѣпость волямъ утомленнымъ,
Пищу алчущимъ сердцамъ.

Русск. Бесѣда 1858 г., и въ собран. стих.) А. С. Хомяковъ, равно какъ и Кошелевъ и др., интересовались святоотеческими сочиненіями, читали Василія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимскаго. Внимательно и усердно читали также Св. Писаніе: „Съ 15-го сего мѣсяца (ноября 1848 г.)—пишетъ Кошелевъ—я началъ ежедневно читать „Дѣянія св. Апостоловъ“ (Завитневичъ, А. С. Хомяковъ, т. I, кн. 2, стр. 971, 976, 979). Любопытно тутъ отметить, что и В. А. Жуковскій, который по характеру и содержанію своихъ религіозно-философскихъ идеаловъ близко подходитъ къ славянофиламъ, болѣе значенія придавалъ Св. Писанію, чѣмъ философіи. Еще въ 1844 г. писалъ А. И. Тургеневу, увлекавшемуся философіей религіи: „Ты же продолжай читать Библію, а Шеллинга брось; не умаю, чтобъ изъ его философіи откровенія что-нибудь могло выйти“. Письма В. А. Жуковскаго къ Тургеневымъ. Изд. Русскаго Архива, т. I, стр. 296).

не раздѣлявшихъ воззрѣній славянофиловъ. Но сборникъ обратилъ еще на себя и вниманіе цензуры, вслѣдствіе чего распространеніе „истиннаго просвѣщенія“ должно было приостановиться. Такъ какъ всѣмъ участникамъ въ изданіи было не только запрещено печатать, но и представлять въ цензуру свои сочиненія¹⁾, Кирѣевскому пришлось прекратить временно свою публицистическую дѣятельность, а—такъ какъ Кирѣевскій могъ писать только для печати, то и вообще его литературная дѣятельность съ запрещеніемъ „Московского Сборника“ прекратилась. „Литературныя занятія мои—писалъ И. В-чъ Кошелеву—ограничиваются кое-какимъ чтеніемъ, и то новаго такъ мало, а старое охотнѣе, можетъ быть оттого, что самъ состарѣлся. Однако же не теряю намѣренія написать когда будетъ можно писать, курсъ философіи²⁾, въ которомъ, кажется, будетъ много новыхъ истинъ, то есть новыхъ отъ человѣческой забывчивости. Жаль, очень жаль, что западное безуміе стѣснило теперь и нашу мысль, именно теперь, когда кажется настоящая пора для Россіи сказать свое слово въ философіи, показать имъ еретикамъ, что истина наукъ только въ истинѣ Православія. Впрочемъ то правда, что эти заботы о судьбѣ человѣческаго разума можно предоставить Хозяину, который знаетъ когда кого послать на свое дѣло“. Предполагая написать курсъ философіи, И. В-чъ вѣроятно имѣлъ въ виду планъ своей работы о „новыхъ началахъ“ для философіи. Къ этому замыслу, безусловно, относится слѣдующее замѣчаніе Кирѣевского: „Ученіе о Святой Троицѣ не потому только привлекаетъ мой умъ, что является ему, какъ высшее средоточіе всѣхъ святыхъ истинъ, намъ откровеніемъ

¹⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. двѣнадцатая, стр. 1. Цензоры въ статьяхъ „Московского Сборника“ усмотрѣли: недовѣрие настоящимъ образованіемъ въ Россіи, образомъ жизни и другими политическими учрежденіями.

²⁾ „Матеріалы для біографіи“ стр. 99, 100.

³⁾ Въ сороковыхъ годахъ Кирѣевскій дѣлалъ попытку получить кафедру философіи въ Московскомъ университетѣ (тогда курсъ философіи ограничивался преподаваніемъ логики), но неудачно.

общенныхъ,—но и потому еще, что, занимаясь сочиненіемъ о философіи, я дошелъ до того убѣжденія, что направленіе философіи зависитъ, въ первомъ началѣ своемъ, отъ того понятія, которое мы имѣемъ о Пресвятой Троицѣ¹⁾. Слова эти не оставляютъ сомнѣнія относительно характера философскихъ симпатій Кирѣевского.

До 1856 года И. В-чъ не выступалъ, да и не могъ выступать, въ печати. За этотъ срокъ имъ написана вторая²⁾ докладная записка по вопросу народнаго образованія, именно: о преподаваніи славянскаго языка совмѣстно съ русскимъ (1854 г.). Въ качествѣ почетнаго смотрителя Бѣлевскаго уѣзднаго училища И. В-чъ ходатайствовалъ о предоставленіи въ училищѣ русскаго языка вмѣстѣ съ славянскимъ священнику, что и было сдѣлано³⁾. Интересъ къ задачамъ и даже методамъ русскаго просвѣщенія, на которое возлагалъ такія надежды Кирѣевскій, у послѣдняго былъ очень великъ. При этомъ Кирѣевскій все освѣщаетъ, такъ сказать, философскимъ свѣтомъ. Науч-

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“, стр. 100.

²⁾ Первая была написана въ 1840 году—„О направленіи и методахъ первоначальнаго образованія народа“. Записка 1854 года напечатана въ журналѣ „Православное Обозрѣніе“ 1860 г., февраль, подъ заглавіемъ „О нуждѣ преподаванія церковно-славянскаго языка въ уѣздныхъ училищахъ“. (И. В-чъ съ 1839 года состоялъ почетнымъ смотрителемъ Бѣлевскаго уѣзднаго училища). Кирѣевскій въ этой запискѣ доказываетъ необходимость для насъ поставить дѣло народнаго обученія на церковную почву. Старое обученіе „у дьячка“ имѣетъ преимущество предъ школьнымъ, такъ какъ оно приучаетъ къ чтенію священныхъ книгъ и къ пониманію богослуженія и, будучи основано на „коренныхъ убѣжденіяхъ вѣры и вѣковыхъ обычаяхъ нравственности“, вводитъ обучаемого въ церковь. Этого не можетъ сдѣлать школа „при всемъ катехизическомъ изученіи закона Божьяго“, потому что „вся сущность религіознаго знанія заключается не въ догматикѣ, не въ символѣ, а въ живомъ сочувствіи съ духовною жизнью церкви“. Школа только тогда будетъ давать образованіе, соответствующее кореннымъ основамъ русской жизни, когда въ ней будетъ отведено соответствующее мѣсто церковно-славянскому языку, и слѣдовательно знакомству съ священными и богослужебными книгами.

³⁾ П. А. Вяземскій. Старая записная книжка (1853—1878). Спб. 1886, стр. 172.

ные вопросы, касающиеся родной истории, живо занимают И. В-ча и онъ, трактуя ихъ въ своихъ письмахъ, постоянно подчеркиваетъ связь этихъ вопросовъ съ вопросами философскими. Распространяясь въ одномъ письмѣ 1855 г. (къ К. С. Аксакову) о глагольных формахъ вообще о законахъ русской рѣчи, онъ то и дѣло отмѣчаетъ самобытность русскаго ума, которая отражается на языкѣ, — говоритъ о „самородной русской формѣ мышления“. Въ другомъ письмѣ, къ М. П. Погодину, И. В-чъ выражаетъ надежду, что „Русскій православный духъ — духъ истинной христіанской вѣры воплотится въ Русскую общественную и семейную жизнь“¹⁾.

Преданность Кирѣевского идеаламъ христіанской жизни проявилась и въ восторженномъ отношеніи И. В-ча къ признакамъ близившейся тогда великой реформы. На послѣднюю нашъ мыслитель смотрѣлъ, какъ на необходимую для успѣховъ русскаго просвѣщенія; даже бѣдствія Россіи, вызванныя тогдашней войной, не смущали его: „Европа не догадывается, сколько добра извлечетъ Россія изъ того зла, которое она думаетъ ей нанести. Да, любезный другъ²⁾, эти страданія очистительныя, эта бользнь къ здоровью. Мы бы загнили и задохлись безъ этого потрясенія до самыхъ костей. Россія мучается, но это муки рожденія. Тотъ не знаетъ Россіи и не думаетъ о ней въ глубинѣ сердца, кто не видитъ и не чувствуетъ, что изъ нея родится что-то великое, не бывалое въ мірѣ“.

Полагая, что снова наступило время приняться за распространеніе ихъ идей, славянофилы въ 1855 году под-

¹⁾ „Матеріалы для біографіи“ стр. 102—109.

²⁾ Изъ цитированнаго письма къ Погодину. — 20-го февраля 1855 г. въ Москвѣ была получена вѣсть о восшествіи на русскій престолъ императора Александра II-го. „Въ тотъ же вечеръ — рассказываетъ Кошелевъ — послѣ присяги Хомяковъ, И. Кирѣевскій и еще нѣсколько пріятелей собрались у насъ и мы съ надеждами выпили за здоровье новаго императора и отъ души пожелали, чтобы въ его царствованіе совершилось освобожденіе крѣпостныхъ людей“ (Кошелевъ. Записки, стр. 82).

няли вопросъ о журналѣ. Журналъ „Русская Бесѣда“¹⁾, какъ раньше „Московскій Сборникъ“, долженъ былъ отстаивать самобытное направленіе русскаго просвѣщенія, которое лишено религіозной основы²⁾. Такимъ именно этотъ журналъ и оказался. Когда „Русская Бесѣда“ уже прекращалась выходомъ, И. Аксаковъ писалъ между прочимъ въ „заключительномъ словѣ“: „Смѣемъ думать, что и въ области философіи, исторіи и филологии „Русская Бесѣда“ представила немаловажные образцы самостоятельной, независимой, своеобразной Русской мысли“³⁾. Въ философской части журнала особенно выделялась статья И. В. Кирѣевского: „О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи“, помѣщенная во второй книжкѣ журнала. Этой статьѣ и самъ И. В-чъ придавалъ большое значеніе и она дѣйствительно такое значеніе имѣетъ. Въ статьѣ. „О необх... нов. нач.“ Кирѣевскій выступаетъ съ проповѣдью самобытной русской

¹⁾ Въ министерствѣ народнаго просвѣщенія затруднялись разрѣшить изданіе журнала, тѣмъ болѣе, что славянофилы далеко не обнародовали желанія отказаться отъ своихъ мнѣній, признанныхъ цензурой вредными. Когда Хомяковъ былъ въ Петербургѣ, министръ Норовъ жаловался ему: „Кирѣевскій мнѣ писалъ и вообразите онъ проситъ разрѣшенія и въ то же время объявляетъ, что онъ нисколько не хочетъ измѣнить своего взгляда и образа дѣйствій и выраженій“. Журналъ былъ разрѣшенъ главнымъ образомъ благодаря родству издателя (Кошелева) съ Норовымъ. Барсуковъ, XIV, стр. 326.

²⁾ Въ прошеніи въ Моск. ценз. комитетъ о разрѣшеніи издавать журналъ Кошелевъ и Т. И. Филипповъ между прочимъ писали, что въ основѣ всѣхъ ихъ мнѣній православіе — душа всей русской жизни. Цѣль журнала изученіе русской жизни и содѣйствіе торжеству русскаго взгляда въ жизни и мышленіи. Барсуковъ, XIV, 318.

³⁾ Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. четырнадцатая, стр. 403. — „Русская Бесѣда“ дѣйствительно обратила на себя вниманіе. Мысль о народности, какъ основѣ своеобразнаго (самобытнаго) развитія, вызвала возраженія, тѣмъ болѣе, конечно, вызвала нападки на одинъ пунктъ славянофильской доктрины, какъ православіе. Но наряду съ враждебнымъ отношеніемъ къ журналу со стороны другихъ журналовъ, „Русская Бесѣда“ имѣла и своихъ цѣнителей — журналъ себя хорошо. См. Барсуковъ, т. XV, стр. 158—164.

философии. Конечно, чего-либо совершенно новаго въ этой статьѣ, по сравненію съ другими статьями И. В-ча, нѣтъ. Авторъ развиваетъ лишь тѣ положенія, какія высказаны были имъ и раньше,—о ложности основъ западнаго просвѣщенія, объ односторонности западной философіи,—высказываетъ, дѣйствительно, новыя соображенія объ отношеніи вѣры и разума¹⁾. Статья была не окончена и въ тѣхъ частяхъ, трактующихъ тему по существу, не была даже написана. Что это дѣйствительно такъ, объ этомъ говорятъ „Отрывки“ философскаго характера, найденныя послѣ смерти И. В-ча въ его бумагахъ. Эти „Отрывки“ несомнѣнно имѣютъ отношеніе къ послѣдней большой статьѣ Кирѣевскаго, въ нихъ мы встрѣчаемъ замѣтки на разныя затронутыя въ статьѣ „О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи“ мысли автора.

Конечно можно жалѣть, что Кирѣевскій не оставилъ никакого-либо большого труда, въ которомъ бы по главамъ и рубрикамъ были представлены занимавшія его идеи. Но это сожалѣніе²⁾ возможно развѣ съ формальной точки зрѣнія. По существу же все содержаніе личности Кирѣевскаго нашло себѣ выраженіе въ его статьяхъ. Мы видѣли, что для Кирѣевскаго его публицистическая дѣятельность была средствомъ выраженія его завѣтныхъ идей, видѣли также, что въ одной его статьѣ часто повторяется содер-

¹⁾ Въ сущности и въ этомъ не было ничего новаго, по сравненію съ прежними статьями, а было лишь развитіе мыслей И. В-ча о философіи цѣльнаго разума въ противоположность невѣрующей философіи рационализма.

²⁾ „Основатели славянофильства—пишетъ Н. А. Бердяевъ—не оставили намъ большихъ философскихъ трактатовъ, не создали системы. Философія ихъ осталась отрывочной, она передалась намъ лишь въ нѣсколькихъ статьяхъ, полныхъ глубокими интуиціями. Кирѣевскій едва приступилъ къ обоснованію и развитію славянофильской философіи, какъ умеръ отъ холеры. Та же участь постигаетъ и Хомякова, пожелавшаго продолжить дѣло Кирѣевскаго. Въ этомъ было что-то провиденціальное. Быть можетъ такая философія и не должна быть системой. Славянофильская философія—конецъ отвлеченной философіи, и потому уже не можетъ быть системой“. Бердяевъ, А. С. Хомяковъ, М. 1912, стр. 114.

жаніе другой и что личность нашего мыслителя представляется очень цѣльной въ своемъ развитіи. Все это заставляетъ насъ принять написанное Кирѣевскимъ за величину опредѣленную, не возбуждающую какихъ либо сомнѣній недоговоренности, неясности и т. п. Кирѣевскій—это мыслитель, „которому величіе и достоинство Россіи, предшествовавшее и ожидаемое, кроющееся въ ея религіозно-нравственныхъ вѣрованіяхъ, составляли источникъ.. утѣшеній; которому „цѣльный образъ воззрѣнія“, какъ самъ онъ выражался, Православной Славянской старины являлся залогомъ обновленія всего европейскаго просвѣщенія“¹⁾.

Нѣкоторые, даже изъ числа друзей Кирѣевскаго, упрекали И. В-ча отсутствіемъ у него самобытности или оригинальности²⁾. Но кажется трудно найти человѣка, настолько приближающагося къ идеалу цѣльности, какъ онъ. Широта умственныхъ интересовъ Кирѣевскаго, соединенная довольно значительной объективностью взгляда, вызвали несомнѣнно сужденія о немъ, какъ о чуждомъ, нестойчивомъ, часто мѣняющемъ свои умственные симпатіи. На самомъ дѣлѣ въ увлеченіяхъ И. В-ча тѣми или другими идеями проявлялась неизмѣнно постоянная сущность его личности: съ начала и до конца его влекли къ себѣ высокіе религіозно-нравственные идеалы. Ихъ онъ искалъ даже у французскихъ мыслителей, въ увлеченіяхъ идеями Любомудрія, наконецъ въ ученіи Православной Церкви. При чемъ стремленіе къ идеалу было настолько сильно и послѣдовательно, что Кирѣевскій, когда искалъ подлинныя корни этого идеала въ Православіи, почти сдѣлался обитателемъ Оптиной пустыни³⁾, гдѣ онъ

¹⁾ О. Сидонскій. Рѣчь при погребеніи И. В. Кирѣевскаго. Русская Бесѣда, 1856, II.

²⁾ Напр. Кошелевъ, Записки, стр. 74.

³⁾ „Если вы хотите основательно узнать духъ христіанства, то необходимо познакомиться съ монашествомъ; а въ этомъ отношеніи ближе Оптиной пустыни трудно найти“—это говорилъ И. В. будущему оптинскому иноку Клименту. „Отецъ Климентъ, іеромонахъ Оптиной пустыни“, К. Леонтьева. 1908, стр. 6.—Въ Оптиной пустыни

увидѣлъ наиболѣе совершенное осуществленіе ученія Церкви. Православныя понятія и чувства, полученные прежде всего чрезъ воспитаніе въ семьѣ, Кирѣвскій пронесъ въ неприкосновенности среди всевозможныхъ поронныхъ вліяній—это лучшее доказательство его подлинной самобытности. Словомъ, развитіе Кирѣвскаго представляетъ весьма ясный органическій ростъ его личности. Это и сообщаетъ особую цѣну личности Кирѣвскаго. Нашъ мыслитель является типичнымъ продуктомъ, который могъ вырасти только на русской почвѣ, и, сравнивая себя съ нимъ, мы можемъ видѣть неровности и уклоненія нашего собственнаго развитія. Такъ Кирѣвскій цѣлѣнъ, органически связанъ съ основными стихіями русской жизни¹⁾...

Кирѣвскій и похороненъ. тамъ же похоронены его братъ Петр Васильевичъ и Наталія Петровна. На памятникъ И. В-ча между прочимъ написаны слѣдующія слова изъ св. Писанія (надписи выбраны о. Макаріемъ): „Премудрость возлюбихъ и поискахъ, отъ юности моея. Познавъ же, яко не иначе одержу, аще не Господь дастъ, придохъ ко Господу“. См. Домашн. Бесѣд. 1861, вып. 4, стр. 63.

¹⁾ „Живя весь въ вѣрѣ и философіи, Кирѣвскій—пишетъ Лясковскій—мало принималъ участія въ волненіяхъ дня и вѣка. Будучи человекомъ рѣдкой доброты, онъ даже, къ великому огорченію своего друга Кошелева, былъ равнодушенъ къ начавшейся еще при его жизни подготовкѣ освобожденія крестьянъ, полагая, что всѣ силы русскихъ людей должны быть направлены на разрѣшеніе вопросовъ вѣры и нравственности. На этомъ, быть можетъ, отразилась его близость къ созерцательному монашеству.

Въ самой этой близости—другая сторона историческаго значенія Кирѣвскаго. Всѣ славянофилы по своей вѣрѣ и сознательно православнымъ убѣжденіямъ были людьми церковными, и не даромъ у Хомякова сказано, что онъ жилъ въ церкви; но ни одинъ изъ нихъ не былъ такъ тѣсно связанъ съ лучшими представителями церковнаго клира и съ самою живою и дѣйственной его частью—просвѣщеннымъ монашествомъ—какъ И. В. Кирѣвскій. Своимъ многолетнимъ единеніемъ съ Оптинскими старцами онъ показалъ на дѣлѣ, что не одинъ темный людъ можетъ искать духовнаго просвѣщенія у этого древняго источника; что и много учившіеся люди напрасно думаютъ—въ лучшемъ случаѣ, когда думаютъ безъ вражды—списывать къ этой области, а что имъ приходится возвышаться до нея. Въ этомъ смыслѣ, если по многимъ важнѣйшимъ вопросамъ человекъ

Начатый было Ив. Васильевичемъ трудъ по философіи оборвался и остался неоконченнымъ вслѣдствіе роковой смерти Кирѣвскаго отъ холеры, въ Петербургѣ 1856 г. (2 июня¹⁾).

Смерть И. В-ча вызвала глубокое сожалѣніе о немъ среди русскаго общества. Особенно характерны о Кирѣвскомъ слова Хомякова²⁾, въ которыхъ данъ образъ Кирѣвскаго, какъ человека-христіанина и какъ мыслителя-христіанина. „Сердце, исполненное нѣжности и любви—писалъ Хомяковъ,—умъ, обогащенный всѣмъ просвѣщеніемъ современной намъ эпохи; прозрачная чистота кроткой и беззлобной души, какая то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелесть разговору; горячее стремленіе къ истинѣ, необычайная тонкость діалектики въ спорѣ, сопряженная съ самою добросовѣстною уступчивостью, когда противникъ былъ правъ и съ какою то нѣжной пощадою, когда слабость противника была явною; тихая веселость, всегда готовая на безобидную шутку; рожденное отвращеніе отъ всего грубаго и оскорбительнаго въ жизни, выраженіи мысли, или въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ; вѣрность и преданность въ дружбѣ,

этого знанія Иванъ Васильевичъ Кирѣвскій останется для многихъ роковой русскихъ людей добрымъ учителемъ, то самая жизнь его поучительный урокъ“. Лясковскій, Братья Кирѣвскіе, стр. 98—99.

¹⁾ Сочиненія И. В-ча были изданы А. И. Кошелевымъ въ 1861 г. въ двухъ томахъ. Сюда вошли критическія и публицистическія статьи, нѣсколько писемъ И. В-ча и беллетристическія произведенія: „Царь-цынская ночь“, „Опаль“, „Островъ“, отрывокъ изъ романа „Два изъ жизни“, нѣсколько рецензій. Собраніе это не можетъ быть названо полнымъ (кроме того, въ него совершенно напрасно включена автобіографія Стефенса—переводъ Авдотьи Петровны Елагиной). Не отличается полнотою и новое Собр. соч. К-го, изд. 1911 г. Это изданіе по сравнению съ первымъ можетъ быть названо исправленнымъ и дополненнымъ, такъ какъ въ немъ отсутствуютъ цензурные пропуски въ него вошло большее количество писемъ К-го (автобіографія Стефенса исключена). Остается еще ненапечатаннымъ большое количество писемъ Кирѣвскаго и нѣкоторыя его бумаги.

²⁾ Русская Бесѣда, 1856 г., II. Сочувственно отнеслись къ Кирѣвскому въ краткихъ замѣткахъ о немъ „Отечественныя записки“ „Современникъ“. См. тотъ же годъ этихъ журналовъ.

готовность всегда прощать врагамъ и мириться съ ними искренно, глубокая ненависть къ пороку и крайнее снисхождение въ судѣ о порочныхъ людяхъ, наконецъ безукоризненное благородство, не только не допускавшее ни пятна, ни подозрѣнія на себя, но искренно страдавшее отъ всякаго неблагородства, замѣченнаго въ другихъ людяхъ — таковы были рѣдкія и несоотѣненныя качества, по которымъ Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій былъ безконечно дорогъ своимъ друзьямъ... Но потеря Ивана Васильевича Кирѣевского важна не для однихъ личныхъ его знакомыхъ... она важна и незамѣнима для всѣхъ его соотечественниковъ, истинно любящихъ просвѣщеніе и самобытную жизнь русскаго ума... Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій принадлежитъ къ числу людей, принявшихъ на себя подвигъ освобожденія нашей мысли отъ суевѣрнаго поклоненія мысли другихъ народовъ... Такъ какъ его время и его дѣла требовали по преимуществу разбора критическаго, на него и обратилъ онъ первые свои труды и путемъ строгаго глубокаго и добросовѣстнаго анализа пришелъ къ слѣдующему выводу: „Разсудочность и раздвоенность составляютъ основной характеръ всего западнаго просвѣщенія. Цѣльность и разумность составляютъ характеръ того просвѣтительнаго начала, которое было положено въ основу нашей умственной жизни“... Теперешняя философія.. обнимаетъ законы возможности, но не законы дѣйствительности: она есть изученіе діалектическаго отраженія въ нашей мысли логики явленія, которая сама есть только отраженіе являемаго.. Правда этой философіи имѣетъ свои права въ свойственныхъ ей предѣлахъ... но есть возможность болѣе полной и глубокой философіи, которой корни лежатъ въ познаніи полной и чистой Вѣры, — Православія“... Конечно немногіе еще оцѣнятъ вполне И. В. Кирѣевскаго, но придетъ время, когда наука, очищенная строгимъ анализомъ и просвѣтленная Вѣрою, оцѣнитъ его достоинство и опредѣлитъ не только его мѣсто въ поворотномъ движеніи русскаго просвѣщенія, но еще и заслугу его предъ жизнью и мыслью чело-

вѣческой вообще¹⁾. Выводы, имъ добытые, сдѣлавшись общимъ достояніемъ, будутъ всѣмъ извѣстны; но его немногія статьи останутся всегда предметомъ изученія по послѣдовательности мысли, постоянно требовавшей отъ себя строгаго отчета, по характеру теплой любви къ истинѣ и людямъ, которая вездѣ въ нихъ просвѣчиваетъ, по вѣрному чувству изящнаго, по благоговѣйной признательности его къ своимъ наставникамъ, — предшественникамъ въ путяхъ науки даже тогда, когда онъ принужденъ ихъ осуждать, и особенно по какому то глубокому сочувствію невысказаннымъ требованіямъ всего челоѣчества, алчущаго живой и животворящей правды“.

Систематическое изложеніе всего ученія Кирѣевского, къ чему теперь и перейдемъ, вполне должно объяснить

1) Въ сочиненіяхъ И. В-ча можно указать не одну счастливую мысль, которую онъ высказывалъ задолго до того, какъ этой мысли стать болѣе или менѣе популярной. Здѣсь припомнимъ хотя бы то, какъ И. В-чъ въ одномъ изъ заграничныхъ писемъ, критикуя Шлейермахера, намѣчалъ правильную постановку вопроса объ апологіи воскресенія Христа. Еще задолго до В. Соловьева И. В-чъ высказываетъ мысль, что вопросъ о воскресеніи Христа не долженъ имѣть для современнаго мыслителя характера матеріальности и дѣйствительности Христова воскресенія должна подтверждаться, между прочимъ, философскими соображеніями.

Въ своей статьѣ о Кирѣевскомъ М. О. Гершензонъ отмѣчаетъ сходныя мысли у И. В-ча съ позднѣйшими представителями европейской философіи и поэзіи. Раціонализмъ западной мысли, о чемъ писалъ Кирѣевскій, оказался правдой и съ этимъ раціонализмомъ борются теперь „сотни мыслителей и поэтовъ, и всѣ они въ послѣднемъ итогѣ учатъ тому же, что полъ-вѣка назадъ проповѣдывалъ Кирѣевскій: познавать и жить *цѣльнымъ* духомъ“. Историческія записки, стр. 39.—Дѣйствительно, въ настоящее время И. В-чъ нашелъ въ обиходѣ европейскаго мышленія многія сходныя ему мысли. Не только Метерлинкъ и подобные ему мыслители и поэты, удѣлившіе вниманіе изображенію и раскрытію таинственныхъ основъ жизни въ своихъ сочиненіяхъ, привлекли бы къ себѣ вниманіе Кирѣевского, но и такіе философы, какъ Джемсъ, хотя Кирѣевскій вѣроятно лишь отмѣтилъ бы у Джемса стремленіе сдѣлать философію жизненной, добрилъ бы методъ этого философа, но конечно бы отвернулся отъ той американской системы, которая истину мыслить за финансовую терацію, говоритъ объ ея обоснованіи на „кредитной системѣ“. Прагматизмъ. Спб. 1910 г., стр. 128).

намъ личность И. В. Кирѣвскаго, какъ она представлена выше, потому что ученіе его — естественный результатъ его внутренней жизни и, будучи представлено въ своемъ цѣломъ, оно бросаетъ необыкновенно яркій свѣтъ на личность мыслителя.

Міровоззрѣніе.

VI.

Ученіе И. В-ча Кирѣвскаго можетъ быть разсмотрѣваемо и можетъ быть подвергнуто оцѣнкѣ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Мы можемъ выдѣлить въ философско-исторической системѣ Кирѣвскаго исключительно историческую ея сторону, освѣщеніе историческихъ фактовъ, которые служатъ мыслителю опорой для его выводовъ, произвести оцѣнку его міровоззрѣнія на почвѣ исторической критики¹⁾. Съ другой стороны мы можемъ взять спеціально философскую часть ученія Кирѣвскаго, частности — гносеологическія его воззрѣнія и освѣтить этого мыслителя, какъ философа, ставившаго себѣ опредѣленную философскую проблему примиренія вѣры и знанія²⁾. Но возможна еще и третья перспектива въ разсмотрѣніи нашего мыслителя, заключающаяся въ обрисовкѣ идеаловъ мысли и жизни, раздѣляемыхъ имъ. Мы не задаемся здѣсь ни первой ни исключительно второй перспективой, но главнымъ образомъ третьей. Нашъ интересъ сосредоточивается на томъ содержаніи по преимуществу, какое дается въ произведеніяхъ Кирѣвскаго въ качествѣ основныхъ его теоретическихъ и практическихъ положеній. Мы подходимъ къ этому мыслителю не съ цѣлью критиковать его философскіе или историческіе взгляды, доказывать или

¹⁾ См. напр. статью С. М. Соловьева въ Русскомъ Вѣстникѣ 1857 г., вскрывающую неисторичность славянофильскихъ взглядовъ. Отвѣтъ на эту статью въ Молвѣ 1857 г.: „Оппозиція г. Соловьева Кирѣвскому“ К-ва.

²⁾ Наконецъ существуетъ работа о Кирѣвскомъ, въ которой вскрываются метафизическія основы его міровоззрѣнія. Гершензонъ И. В. Кирѣвскій, ученіе о личности. Историческія записки, М. 1900.

опровергать ихъ, а исключительно съ цѣлью положительнаго анализа его идеаловъ въ жизни и мышленіи. Поставляя своей ближайшей задачей обрисовку основныхъ взглядовъ Кирѣвскаго на жизнь и мышленіе, мы считаемъ также нужнымъ пояснить, что формулировка нашей задачи въ данномъ случаѣ приноровлена къ обычнымъ общепотребительнымъ терминамъ, съ точки же зрѣнія самого Кирѣвскаго вѣрнѣе было бы обозначить его идеалъ, какъ идеалъ жизни. Въ сочиненіяхъ И. В-ча, сравнительно немногочисленныхъ и часто незаконченныхъ, разбросаны многія мысли, обычно входящія и въ системы теоретической философіи и въ философію исторіи и въ системы морали. Мы лично думаемъ, что дифференціація въ этомъ случаѣ не потому отсутствуетъ у автора, что онъ не успѣлъ придать законченную форму своимъ мыслямъ, излагая ихъ въ статьяхъ, по разнымъ случайнымъ поводамъ, но и потому, что такое смѣшанное изложеніе мыслей какъ будто различнаго порядка вполне отвѣчало личнымъ взглядамъ Кирѣвскаго. Кирѣвскій былъ, при свойственной ему силѣ мысли, не отвлеченный только мыслитель, но и публицистъ, слѣдовательно — писатель съ сильнымъ интересомъ къ реальной жизни, и самую философію онъ понималъ не какъ построеніе чистаго разума, а какъ неизмѣнно связанное съ самою жизнью пониманіе этой жизни.

Для полной картины міровоззрѣнія Кирѣвскаго намъ необходимо будетъ сдѣлать (при изложеніи его міровоззрѣнія) сводку его мыслей, разбросанныхъ въ произведеніяхъ разнаго времени, такъ какъ иногда мысль, неполно выраженная въ одно время, комментировалась самимъ авторомъ въ другомъ случаѣ. Объединеніе въ систему¹⁾ болѣе или менѣе разбросаннаго матеріала представляется положительно необходимымъ и въ цѣляхъ яснѣйшаго изложенія. Журнальная работа, даже у публициста съ боль-

¹⁾ Хотя матеріалъ этотъ и самимъ авторомъ излагался всегда почти въ формѣ разсужденій и слѣдовательно логически. Наша систематизація взглядовъ Кирѣвскаго будетъ заключаться въ сводкѣ содержанія различныхъ его статей.

шою дисциплиною мысли, всегда страдает многими недостатками, мѣшающими ясности развиваемыхъ идей и происходящими иногда отъ спѣшности работы, иногда отъ запутанности вопроса или, наконецъ, отъ нетвердости въ сужденіяхъ у самого автора. При отсутствіи сильныхъ колебаній во взглядахъ, высказанныхъ Кирѣевскимъ въ разное время, онъ, конечно, не могъ быть всегда свободенъ отъ перваго и втораго изъ указанныхъ обстоятельствъ.

Наконецъ, хотя мы и не задаемся по отношенію къ разбираемому мыслителю цѣлью философской критики, однако намъ нельзя, даже въ предѣлахъ историко-литературной задачи, обойти вниманіемъ и тѣ стороннія вліянія, подъ которыми складывался идеалъ И. В-ча Кирѣевского. Съ точки зрѣнія самого мыслителя идеалъ этотъ, правда, является самобытнымъ, но, раздѣляя вполне это мнѣніе, мы не можемъ въ изученіи Кирѣевского обойти тѣхъ фактовъ, которые и по мысли самого Кирѣевского оказались до извѣстной степени возбудителями нашего національнаго сознанія. Самобытная жизнь для того, чтобы сознать свою особность со всякой другой, несамобытной, должна возбуждаться къ сознательному бытію какими либо сторонними вліяніями. И если западный міръ не является для насъ источникомъ жизни въ смыслѣ положительномъ, то онъ имѣлъ хотя бы отрицательное значеніе для нашего самобытнаго развитія. Вотъ почему мы не можемъ совершенно не коснуться, предварительному изложенію міровоззрѣнія Кирѣевского, нѣкоторыхъ относящихся до нашего предмета явленій западной жизни. Воспроизведеніе въ краткой по возможности схемѣ философскихъ взглядовъ Шеллинга представляется съ этой точки зрѣнія для насъ необходимымъ.

Этой схемой воззрѣній Шеллинга мы и предваримъ изложеніе взглядовъ И. В. Кирѣевского. Ученіе Шеллинга, какъ мы уже отчасти знаемъ, не удовлетворило Кирѣевского и вліяніе его на И. В-ча не было существеннымъ, но для констатированія хотя бы такого факта намъ необходимо въ пополненіе къ сказанному выше о Шеллингѣ присовокупить и нѣкоторыя другія стороны его системы.

Въ виду того, что у самого Кирѣевского есть очень содержательное изложеніе части системы Шеллинга, притомъ той именно части, которая такъ или иначе оказала вліяніе на Кирѣевского, мы представимъ взгляды Шеллинга преимущественно по самому Кирѣевскому, дополнивъ то, что есть у него, изъ другихъ источниковъ.

Послѣ того, какъ будутъ представлены основные взгляды Шеллинга, яснѣе обнаружатся черты самобытности, которыми запечатлѣно міровоззрѣніе Кирѣевского.

* * *

Шеллингъ сначала былъ послѣдователемъ системы Фихте, но скоро пережилъ неудовлетворенность философией, которая исключительно сосредоточилась на изученіи челоѣческаго духа. Шеллингъ сталъ искать новыхъ путей для философіи. Изучая природу, имѣя обширныя свѣдѣнія въ естественныхъ наукахъ, Шеллингъ удѣляетъ большое вниманіе умозрительной физикѣ и въ противоположность Фихте противопоставляетъ мышленію бытіе, свободной дѣятельности духа механизмъ природы, и потому уже связываетъ то и другое въ чемъ то высшемъ. Уже Фихте положилъ начало тому ученію, по которому бытіе и мышленіе тождественны, потому что Фихте въ самой природѣ видѣлъ не что иное, какъ одинъ изъ актовъ духа. Шеллингъ явился какъ бы продолжателемъ Фихте въ проведеніи принципа философіи тождества. У Шеллинга ступени познанія находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ ступенями бытія, такъ какъ познаніе и бытіе, субъектъ и объектъ коренятся въ одномъ общемъ началѣ. То, что полагается внѣ сознанія, по существу то же самое, что полагается въ сознаніи, познаваемое должно само носить на себѣ печать познающаго. Природа—ступень, предшествующая духу, а не его противоположность, исторія—продолженіе физическаго процесса. Богъ и міръ, вселенная и я, духъ и матерія, тьма и свѣтъ—это, по Шеллингу, только видимыя противоположности, проявленія одного начала, „одинаковаго въ существѣ“. Шеллингъ рисуетъ поэтическую картину міра, по которой замѣтной канвой

проходить идея цѣлесообразности всего сущаго. Всѣ отдѣльныя явленія, всѣ существа въ мірѣ, всѣ ихъ дѣйствія — суть части одного организма, проявленіе единой міровой души. Въ мірѣ раскрывается безусловное¹⁾, но вѣчное или божественное никогда не проявляется прямо, а лишь посредственно, „въ обличіяхъ“ и открывается лишь тому, кто умѣетъ постигнуть первоначальное тожество „помощію идей“. Непосредственно мы наблюдаемъ два порядка явленій: духовныя и матеріальныя. Однако тотъ и другой порядокъ явленій нигдѣ не присутствуетъ въ своемъ, такъ сказать, чистомъ видѣ. Божественная сущность, лежащая въ основѣ вселенной, остается, присутствуетъ въ каждомъ явленіи, и если представить себѣ вещество и духъ, какъ два полюса тожественнаго въ своей общей основѣ міра, то на любой точкѣ разстоянія между полюсами будутъ присутствовать непременно оба начала, по мѣрѣ своего приближенія къ полюсу противоположному постепенно слабѣющія въ степени своей интенсивности, но никогда совершенно не уничтожающіяся. Такое соотношеніе двухъ порядковъ силъ, проистекающихъ изъ одного начала, вполне понятно, потому что происходящее изъ одной сущности не можетъ быть само себѣ чуждымъ. Вотъ почему въ мірѣ нѣтъ свободы безъ необходимости, нѣтъ вещественнаго безъ духовнаго, нѣтъ сознательнаго независимо отъ безсознательнаго — эти противоположности тѣсно связаны съ самою сущностью *единого* мірового процесса. Какъ сказано, въ міровой жизни проявляется единое начало, представляющее основу духа и природы. Независимо отъ явленій міровой жизни начало это чистѣйшее тожество, въ которомъ и мысленное и вещественное доведены до безразличія. Но когда это Божественное и безусловное „вступаетъ въ явленіе“ (этотъ переходъ совершается непостижимо), оно дѣлается неизсякаемымъ источникомъ всякаго бытія и познанія. Все, что суще-

¹⁾ Галичъ. Исторія философскихъ системъ по иностраннымъ руководствамъ, II. 1819, стр. 255, 256, 257. Или ср. изложеніе системы Шеллинга въ новыхъ, иностранныхъ, курсахъ.

ствуетъ, существуетъ въ божественномъ и чрезъ божественное: вселенная есть вѣчное возникновеніе или происхожденіе въ противоположностяхъ, которыя опять производительны. Философія, упускающая изъ виду это обстоятельство, скользитъ по поверхности явленій, смотритъ на міръ, какъ на что то мертвое. Динамическая философія слѣдитъ за внутреннею дѣятельностью міра, требуя для объясненія извѣстнаго факта двойственности борющихся силъ. Безпрерывное развитіе жизни изъ одного начала слагается именно изъ сочетанія противоположностей. Напр. природа, какъ одухотворенная, стремится къ достиженію извѣстныхъ цѣлей. Она совершаетъ цѣлый рядъ усилій, чтобы возвыситься въ своемъ развитіи до самосознанія и къ осуществленію этой цѣли приходитъ чрезъ безсознательные процессы. Такое же сочетаніе противоположностей наблюдается въ обнаруженіи другого факта духовной жизни — свободы. На низшихъ ступеняхъ жизни природы мы видимъ лишь необходимость, тогда какъ въ человѣкѣ та же природа обнаруживаетъ себя со стороны свободы¹⁾. Такъ приводитъ Шеллингъ къ единству сознаніе и бытіе, свободу и необходимость, показывая смыслъ всѣхъ этихъ явленій въ цѣломъ организмѣ міра. Отожествивъ же бытіе и мысль, духъ и матерію, Шеллингъ, естественно, долженъ былъ установить и особую точку зрѣнія въ познаніи міра. Принципомъ познанія въ философіи Шеллинга является художественная интуиція, что объяснялось подробно философомъ въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма“. Въ художественномъ созерцаніи, гдѣ примиряются всѣ противоположности, намъ открывается то единое начало міра, которое составляетъ задачу философіи. Искусство, такимъ образомъ, является отраженіемъ жизни абсолюта и главнымъ органомъ философіи. Но если одно только искусство ведетъ къ познанію абсолютнаго начала жизни, то, по мнѣнію Шеллинга, легко

¹⁾ Галичъ, стр. 259, 264, 267. Велланскій. Пролюзія къ медицинѣ, II. 1805, 16, 17 стр. Михневичъ. Опытъ прѣстого изложенія системы Шеллинга, Одесса, 1850, стр. 28, 31.

заклѣчить, что „философія, порожденная и воспитанная поэзіей, подѣ конецъ своего развитія должна снова слиться съ нею“. Средствомъ къ такому сліянію послужить міеологія¹⁾. Послѣдняя играла очень видную роль въ кругѣ предметовъ, интересовавшихъ Шеллинга, и въ его системѣ. Ирраціональныя начала міра и познанія, которымъ отведено Шеллингомъ видное мѣсто въ его міровоззрѣніи, находили себѣ объясненіе именно въ міеологіи.

Шеллингъ очень усердно работалъ надъ міеологіей, видя въ ней послѣднее объясненіе мірового процесса, сферу, которая содержитъ въ себѣ таинственные корни бытія и жизни. Въ міеологіи — послѣдняя разгадка религіи, философіи, исторіи, наконецъ — искусства. Что такое религія? Это прежде всего не простое знаніе о Богѣ, и не идеальное отношеніе человѣка къ Богу. Религія это дѣйствительное *бытіе* въ Богѣ, реальное къ Нему отношеніе. Къ такому опредѣленію религіи насъ обязываетъ то обстоятельство, что безъ подобнаго опредѣленія мы не поймемъ міеологіи. Религіи обычно дѣлятся на естественныя и откровенныя, но въ такомъ дѣленіи вовсе не отмѣчается специфически религіознаго въ религіяхъ. Въдѣ содержаніе хотя бы откровенной религіи человѣкъ усваиваетъ тѣмъ самымъ способомъ, какой служитъ къ усвоенію и всякихъ другихъ познаній, — въ такомъ случаѣ чѣмъ же религіозное знаніе отличается отъ всякаго другого знанія! То же самое слѣдуетъ сказать и о религіи естественной. Содержаніе ея, основанное на выводахъ естественнаго разума, нисколько не разнится напр. отъ содержанія философіи, которая есть тоже обнаруженіе естественнаго разума и, слѣдовательно, естественная религія не заключаетъ въ себѣ ничего специфически религіознаго. Чтобы правильно понять религію, необходимо отыскать религіозное начало, существенно полагающее въ человѣкѣ Бога. Такое начало

¹⁾ Галичъ, стр. 279. Велланскій. Основное начертаніе общей и частной фізіологіи или физики органическаго міра. П. 1836, стр. 188. Михневичъ, стр. 35. Объ искусствѣ, какъ органѣ философіи, ср. соотвѣтств. параграфы въ Трансценд. идеал. Шеллинга.

несомнѣнно существуетъ, такъ какъ только чрезъ него мы можемъ понять прежнюю религіозную жизнь людей, заключающуюся въ міеологіи. Несомнѣнно, что откровеніе стоитъ въ тѣсной связи съ міеологіей, такъ какъ и въ немъ, какъ въ міеологіи, реальное отношеніе человѣка къ Богу полагается *предразумно*, раньше всякаго знанія, *бытословно, исторически*. Откровеніе, такимъ образомъ, вовсе не есть знаніе и не стоитъ въ связи съ рациональной религіей: оно имѣетъ подѣ собою ирраціональную почву міеологическихъ откровеній и все его отличие отъ послѣднихъ заключается въ большемъ обнаруженіи познанія. Міеологія — это темная, *самопорождающаяся* религія, откровеніе — освобожденіе изъ подѣ власти слѣпнаго реального факта.

Теперь видно, что ирраціональные элементы въ философіи Шеллинга находили себѣ главную опору въ его философіи міеологіи и что послѣдняя играетъ въ ученіи Шеллинга доминирующую роль. Сознательное и безсознательное, свобода и необходимость, и др. полюсы бытія, получаютъ очень удобное объясненіе въ моментахъ міеологическаго процесса.

Процессъ этотъ великій и всеобщій. Онъ совершается въ цѣлой жизни, охватывая всѣ стороны ея. Не только философія религіи, въ частности философія христіанскаго откровенія, не возможны безъ философіи міеологіи, но — философія исторіи и философія искусства и просто философія.

Мы не въ состояніи понять предъисторическое время безъ посредства міеологіи и тѣмъ болѣе постигнуть безъ ея помощи отношеніе новаго міра къ старому. Въ старомъ мірѣ дѣйствовало силою необходимости то начало, отъ котораго новый міръ освобождается съ просвѣтлѣніемъ сознанія и которое проявилось въ свое время въ міеологіи. Въ міеологическомъ процессѣ — корни исторіи, объясненіе ея источныхъ началъ.

Само собою понятно, что тѣсно связана съ философіей міеологіи и философія искусства, такъ какъ искусство является отраженіемъ жизни абсолюта и тѣсно свя-

зано съ религіей. Философія міеологіи объясняетъ отноше-
ніе древняго искусства къ новому и тѣмъ самымъ рѣ-
шаетъ многія загадки „изъ художественнаго отношенія
міеологіи къ откровенію. Напримѣръ: какимъ образомъ
религіозное чувство не мѣшало художникамъ среднихъ вѣ-
ковъ сливать въ одну мысль, въ одно изображеніе пред-
меты язычества съ предметами христіанства?“ Философія
міеологіи, открывающая соотношеніе между естествен-
нымъ и сверхъестественнымъ, между языческимъ и хри-
стіанскимъ, вполне способна разрѣшить указанную и по-
добныя ей задачи.

Философія въ собственномъ смыслѣ получаетъ, на ко-
нецъ, совершенно особое направленіе въ зависимости отъ
философіи міеологіи. Повидимому, нѣтъ ничего общаго
между міеологіей, средоточіемъ ирраціональнаго, и фило-
софіей — яснымъ знаніемъ, царствомъ разума. Но самая
полярность явленій ставитъ съ необходимостью вопросъ
„нѣтъ ли въ видимомъ неразуміи разума? нельзя ли от-
крыть и представить въ наружномъ безсмыслии смысла?“
Философія, если она хочетъ стать полною и освѣтить всѣ
факты, подлежащіе вѣдѣнію человѣка, не должна игно-
рировать міеологіи. Последнюю философія должна осмы-
слить, связавъ ее съ другими фактами, наблюдаемыми въ
природѣ и жизни. Естественно, что предѣлы философіи
отъ такого введенія въ нее міеологіи значительно расши-
ряются и кромѣ того самый исходный пунктъ филосо-
фскихъ построеній переносится нѣсколько въ иную пло-
скость. Философія въ такомъ случаѣ должна исходить уже
изъ факта, а не должна быть развитіемъ какого-либо от-
влеченнаго начала. Такимъ практическимъ способомъ
учили нѣкогда философствовать Сократъ и Платонъ, „на-
такъ, что предварительно составляли разысканія о самомъ
мысленіи, но такъ, что заставляли учениковъ своихъ
мыслить, выходя отъ предметовъ случайно встрѣчающихся
и восходя до высшихъ вопросовъ посредствомъ возвышаю-
щагося стремленія ума“. Построяемая на фактахъ система

философіи есть система положительная, система „объек-
тивнаго бытія и дѣла“, и только такой системы можно
дѣлать въ виду существеннаго значенія ея для нашего
разума. Всякія другія системы философіи возникали не
изъ существенной потребности разума, но лишь какъ сур-
рогатъ философіи.

Вполнѣ понятно, что Шеллингъ, придавая такую
важность міеологіи, видитъ въ ней не изобрѣтеніе от-
дѣльнаго лица или созданіе народа, а явленіе всеобщес-
наго мірѣ, обнаруженіе абсолюта. Одинъ кто-либо не могъ
изобрѣсти міеологіи, такъ какъ міеологія настолько спо-
собна слиться съ народомъ, что „почитать ее изобрѣтенною то-
же, что выводить языкъ народа изъ чьего либо сочиненія“.
Но съ другой стороны и цѣлый народъ не могъ изобрѣсти
міеологіи, потому что самымъ фактомъ своего бытія онъ
предполагаетъ уже міеологію. Въдѣ не совмѣстное суще-
ствованіе многихъ отдѣльныхъ людей образуетъ народъ,
но общность сознанія, выражающаяся наружно въ языкѣ,
внутренно въ одинаковомъ взглядѣ на порядокъ вещей и
міра, а такъ какъ эта общность взгляда не что иное, какъ
религія, которая у древнихъ является въ формѣ міеоло-
гіи, то ясно, что міеологія тѣсно связана съ самымъ фак-
томъ „народа“. Вотъ почему она должна представляться
намъ не иначе, какъ въ видѣ всеобщаго закономѣрнаго
процесса жизни, совершающагося въ нѣдрахъ человѣче-
ства и міра.

Распаденіе міеологическаго процесса по отдѣльнымъ
народамъ нисколько не говоритъ противъ всеобщности
этого процесса, подобно тому, какъ видимое распаденіе
единого начала міра въ явленіяхъ не нарушаетъ единства
міра. Міеологія даннаго народа, правда, отлична отъ ми-
еологіи другого народа, но и та и другая міеологія пред-
ставляютъ „участокъ всеобщаго сознанія“, съ которымъ
народъ вышелъ изъ первобытнаго единства. Міеологія
это наслѣдство, полученное народами изъ единого источ-

ника, но у каждого свое особое и своеобразно направляющее его судьбу. Какъ совершилось это распаденіе человечества на отдѣльныя народности—каждая съ своею религіей, съ своими нравами и обычаями—рѣшить трудно. Распаденіе это такъ же не понятно, какъ не понятны причины, по которымъ единая, тождественная въ себѣ основная міра раскрылась въ противоположностяхъ; можно лишь одно сказать, что распаденіе это произошло роковымъ образомъ ¹⁾.

VII.

Мы начнемъ излагать міровоззрѣніе Кирѣвскаго по возможности съ критическихъ элементовъ этого міровоззрѣнія, что, конечно, будетъ болѣе соответствовать и естественному развитію входящихъ въ него положительныхъ взглядовъ. Обычный фактъ таковъ, что выработкѣ извѣстнаго устойчиваго взгляда предшествуетъ критика, подготавливающая почву для новой идеи. У Кирѣвскаго эта критика была направлена на западъ, западную науку, искусство, вообще на западное просвѣщеніе, и въ связи съ этимъ складывались собственные взгляды мыслителя. Какъ и всѣ образованные русскіе люди его времени, Кирѣвскій жилъ сначала умственнымъ богатствомъ, взятымъ съ запада, и скоро, подобно многимъ, испыталъ неудовлетворенность западнымъ просвѣщеніемъ.

Просвѣщеніе, идеалъ котораго представлялъ, конечно западъ, обѣщало разрѣшить всѣ вопросы, предносившіеся тогда сознанию русскихъ мыслящихъ людей. Философія стремилась проникнуть въ тайны бытія и тѣмъ успокоить мятущійся познаниемъ духъ человѣка; науки съ ихъ прикладной стороной обѣщали обставить внѣшнюю жизнь достаточнымъ количествомъ удобствъ. Тутъ повидимому давалось разрѣшеніе всѣхъ проблемъ, и русское общество стоявшее тогда предъ задачей—опредѣлится, какъ въ общественномъ сознаниі, такъ и въ личномъ, должно было

¹⁾ Кирѣвскій. Рѣчь Шеллинга, т. II, изд. 1861 г.

ажется найти въ западномъ образованіи все нужное для себя по характеру момента. И однако нашлись люди, недовольные характеромъ западной образованности, понявшие возможность иного движенія умственного развитія, и иныхъ началахъ, и среди этихъ людей однимъ изъ первыхъ былъ И. В. Кирѣвскій. Взгляды его на задачи просвѣщенія тѣсно связаны съ критикой различныхъ типовъ просвѣщенія и могутъ быть представлены въ такомъ видѣ.

Наблюденія надъ жизнью народовъ, являющіяся единственнымъ источникомъ правильнаго понятія о просвѣщеніи, ясно показываютъ, что жизнь народа движется не увлекающей идеей, а живымъ, сильнымъ стремленіемъ, которое, охватывая цѣлый народъ, отражается и въ каждой отдѣльной личности. Это стремленіе, или, какъ его еще называетъ Кирѣвскій, убѣжденіе, и служитъ основаниемъ, изъ котораго развивается постепенно вся исторія того или другого народа ¹⁾. Самый народъ, въ его предѣленіи, это не что иное, какъ совокупность убѣжденій народа, такъ или иначе отражающихся въ его нравахъ, обычаяхъ, языкѣ, въ понятіяхъ „сердечныхъ и умственныхъ“, въ религіозныхъ, общественныхъ и личныхъ отношеніяхъ ²⁾. Вся эта сумма жизненныхъ проявленій вырастаетъ и слагается на основѣ первоначально неясныхъ и даже надсознательныхъ влеченій націи. Въ теченіе извѣстнаго періода „несознанная мысль“ воплощается въ исторіи, бываетъ выстрадана жизнью и только потомъ, уже, по мѣрѣ развитія народа, мысль эта можетъ быть признана, какъ плодъ опыта предшествующей исторіи. Актъ „самопознанія“ совершается разными путями, но всѣ они въ своемъ результатѣ даютъ „ту сумму, которую обычно называютъ просвѣщеніемъ“ ³⁾. Одинъ, сознавая въ себѣ внутреннюю силу, основу своего бытія, ищетъ постигнуть ее мыслью, другой тѣ же внутреннія переживанія выражаетъ въ поэтическихъ звукахъ. По лѣстницѣ умственного развитія, выражающагося въ поэзіи, наукѣ

¹⁾ Собр. соч. въ изд. 1861 г. т. II, стр. 6.

²⁾ II, 35, 204. ³⁾ II, 29.

и проч., основное убѣжденіе народа восходитъ отъ безотчетныхъ влеченій до послѣднихъ ступеней сознанія. Такъ возникаетъ и развивается въ народѣ образованность, которая свой корень имѣетъ въ первоначальныхъ элементахъ народной жизни. Повидимому, что можетъ быть общаго между безотчетными понятіями ремесленника, безграмотнаго пахаря и между стройнымъ міромъ искусства или думой великаго мыслителя, но, рассматривая внимательно эти на первый взглядъ весьма различные факты, мы найдемъ, что они такъ же естественно и прочно связаны между собою, какъ сѣмя, цвѣтокъ и плодъ одного дерева. Въ жизни народа господствуетъ извѣстное стремленіе и оно есть то сѣмя, изъ котораго вырастаютъ цвѣты и плодъ ¹⁾. При отсутствіи основного убѣжденія на которомъ только и можетъ плодотворно развиваться народная жизнь, не могло бы быть ни поэзіи, ни науки. Поэзія—это выраженіе внутренней жизни народа, его вѣчныхъ стремленій и думъ. Поэтъ создается именно „свѣтлою внутренней мысли“, изъ глубины души своей, со звукомъ съ душой народа, онъ выноситъ эту мысль „звонкую и трепещущую“. Только по этой связи своего „надсознательнаго убѣжденія“ съ убѣжденіемъ всей націи поэтъ и можетъ оказать могучее воздѣйствіе на души людей. Такая же несомнѣнная связь существуетъ между основнымъ убѣжденіемъ народа и его наукой. Какъ поэзія, наука—естественное выраженіе жизни народа ²⁾. Соотвѣтственно тому, каковы первые элементы, на основѣ которыхъ слагается народная жизнь, строятся и умственные понятія народа; извѣстныя отношенія жизни, созданныя народнымъ интересомъ, служатъ основаніемъ и для опредѣленнаго образа мыслей, отличающаго одинъ народъ отъ другого. Слѣдовательно, вся разница между народомъ, еще лишеннымъ образованности, и тѣмъ же народомъ, поднявшимся на извѣстную ступень умственной жизни, сводится лишь къ болѣе или менѣе сознательному воспріятію и переживанію однихъ и тѣхъ же основъ на-

¹⁾ II, 27. ²⁾ II, 6, 193.

роднаго бытія, проявляющихся, какъ въ полусознательный періодъ жизни народа, такъ и за время сознательнаго его роста. И съ возникновеніемъ образованности народъ утверждается на своемъ прежнемъ основаніи, его развиваетъ и *имъ* живетъ, но теперь онъ начинаетъ сознательно относиться къ основамъ своей жизни. Мысль народа получила развитіе изъ его темныхъ стремленій и теперь она возвращается снова къ „началу своего исхода“, какъ выводъ разума „къ неразгаданному“ обстоятельству, какъ слово совѣсти къ безотчетнымъ влеченіямъ. Поэтому, просвѣщеніе—естественный результатъ историческаго развитія народа или лежащаго въ основѣ этого развитія начала—не только составляетъ „одно неразрывное, сочлененное цѣлое“, гдѣ всѣ отдѣльныя отрасли находятся „въ живомъ сопроницаніи“, но является также актомъ народнаго „самопознанія“ и самоопредѣленія ¹⁾.

Такой взглядъ на образованность, по которому она есть развитіе лежащаго въ основѣ той или другой націи начала, вовсе не значитъ однако, что всякая образованность истинна и всякое просвѣщеніе имѣетъ одинаковую цѣну. При неоднократно заявленномъ „уваженіи къ дѣйствительности“ Кирѣевскій не дѣлаетъ такой объективной оцѣнки просвѣщенію разныхъ народовъ. У каждаго народа образованность его является естественнымъ обнаруженіемъ основныхъ чертъ его характера и въ качествѣ факта, обусловленнаго достаточной причиной, должна бы

¹⁾ II, 29. Нагляднѣе эта мысль о просвѣщеніи, какъ актѣ самопознанія, выражена у Д. Веневитинова: „Самопознаніе — вотъ идея, одна только могущая одушевить вселенную: вотъ цѣль и вѣнецъ человѣка. Науки и искусства, вѣчные памятники усилій ума, единственные признаки его существованія, представляютъ ничто иное, какъ развитіе сей начальной и слѣдственно неограниченной мысли. Художникъ одушевляетъ холстъ и мраморъ для того только, чтобы осуществить свое чувство, чтобы убѣдиться въ его силѣ; поэтъ искусственнымъ образомъ переноситъ себя въ борьбу съ природой, съ судьбой, чтобы въ семъ противорѣчьи испытать духъ свой и гордо провозгласить торжество ума. Исторія убѣждаетъ насъ, что сія цѣль человѣка есть цѣль всего человѣчества“ (Соч. Веневитинова, Пер. 1855, стр. 138).

почитаться истинной, по крайней мѣрѣ для ея носителей „уваженіе къ дѣйствительности“, настаиванье на той мысли, что просвѣщеніе является, такъ сказать, произведеніемъ самой жизни, должно бы повидимому заставить мыслителя признать законность за всякимъ просвѣщеніемъ. Въ одномъ мѣстѣ, желая доказать неизбежность для Россіи заимствовать въ свое просвѣщеніе нѣкоторыя черты просвѣщенія западнаго, Кирѣевскій между прочимъ говоритъ, что „все ложное есть истинное, только поставленное на чужое мѣсто“. Повидимому съ этой именно точки зрѣнія мыслитель долженъ былъ отнести ко всякому просвѣщенію, признавъ его истиннымъ на своемъ мѣстѣ и въ свое время. Но онъ такъ не поступаетъ, а поступаетъ совершенно наоборотъ и противно своему требованію уваженія къ дѣйствительности. Какъ увидимъ дальше, западное просвѣщеніе Кирѣевскій признаетъ „ложнымъ“ не только для насъ, но и для самага запада, хотя оно естественно развилось тамъ подъ вліяніемъ причинъ, опредѣлившихъ его особенный характеръ. И кромѣ того, „ложное“ западное просвѣщеніе Кирѣевскій признаетъ въ извѣстной части истиннымъ даже для Россіи¹⁾. Все это, открывая нѣкоторое пристрастіе мыслителя въ его уваженіи къ дѣйствительности только русской, въ то же время не оставляетъ сомнѣнія, что Кирѣевскій относится къ просвѣщенію разныхъ народовъ съ точки зрѣнія оцѣнки ложнаго и истиннаго. Обстоятельство это очень важно, такъ какъ оно открываетъ намъ одну существенную сторону въ воззрѣніяхъ И. В-ча. Объясняя всякое просвѣщеніе естественнымъ развитіемъ лежащихъ въ основѣ народной жизни началъ и признавая тѣмъ какъ бы нѣкоторую объективную законность всякаго историческаго факта, мыслитель въ то же время остается вполнѣ субъективнымъ въ оцѣнкѣ самага направленія въ жизни того или другого народа. Констатируя надсознательныя убѣжденія въ жизни народовъ и придавая имъ большую важность въ развитіи народной жизни, Кирѣевскій вовсе

¹⁾ II, 39, 35, 97; I, 189; II, 330.

не склоненъ проводить фаталистической точки зрѣнія на ходъ историческихъ событій. Народъ только долгимъ путемъ развитія, и какъ бы съ неизбежностью, приходитъ къ сознанію основъ своей жизни, но мыслитель считаетъ его отвѣтственнымъ за принятое направленіе. Очевидно, у Кирѣевскаго былъ какой то другой критерій для опредѣленія цѣнности того или иного просвѣщенія, помимо признанія (объективнаго) извѣстнаго факта. Точка зрѣнія Кирѣевскаго въ вопросѣ о просвѣщеніи была, несомнѣнно, не только объективно-историческая, но и субъективно-нравственная. При всей важности причинъ историческихъ, закономерно производящихъ тѣ или иныя явленія, нельзя совершенно игнорировать и свободной дѣятельности народовъ. Народъ, развиваясь, можетъ найти свою дѣйствительную сущность, но можетъ случиться и такъ, что онъ увидитъ себя въ превратномъ свѣтѣ и ложно пойметъ свое предназначеніе. Такая ошибочная оцѣнка собственной внутренней сущности можетъ случиться отъ искаженія въ народѣ разума и совѣсти. Подобно тому, какъ въ каждомъ отдѣльномъ челоѣкѣ отъ личной испорченности можетъ произойти „ложность разума и растлѣнность совѣсти“, аналогичныя состоянія возможны въ разумѣ и совѣсти цѣлаго народа. Отрицательное отношеніе Кирѣевскаго къ западному просвѣщенію и поставленіе западу вину ложности принятаго имъ направленія стоитъ, такимъ образомъ, въ связи съ признаніемъ свободы, проявляющейся не только въ жизни индивидуумовъ, но и въ жизни народовъ. Народы развиваютъ въ своей исторіи различныя начала именно въ силу факта свободы¹⁾, которою каждый народъ пользуется различно. Самая множественность началъ, лежащихъ въ основѣ жизни народовъ, очевидно, не говоритъ за ихъ законность. Истиннымъ и нормальнымъ началомъ жизни какаго бы то ни было народа можетъ быть лишь одно, почему возможна лишь одна истинная образованность, одно истинное просвѣщеніе. У Кирѣевскаго критерій²⁾ истиннаго просвѣ-

¹⁾ II, 301, еще яснѣе на 304. ²⁾ II, 29.

иженія указанъ лишь общими чертами соотвѣтствія или противорѣчія извѣстной образованности съ потребностями человѣческаго духа. Въ этомъ случаѣ Кирѣевскій отправляется въ своихъ разсужденіяхъ отъ жизни и замѣчая въ ней, напр. на западѣ, чувство неудовлетворенности, дѣлаетъ отсюда выводъ, что самое просвѣщеніе запада не отвѣчаетъ предъявляемымъ къ нему запросамъ. Въ сужденіяхъ Кирѣевскаго, конечно, проявляется въ данномъ случаѣ доля субъективизма. Но осуждая просвѣщеніе ложное, онъ подчеркиваетъ возможность и объективной точки зрѣнія на разнообразныя явленія человѣческой жизни¹⁾. Народъ можетъ превратно понять свои потребности и задачу своего развитія, но принятый ошибочно путь непременно приведетъ рано или поздно къ сознанію его ложности. „Чувство недовольства и безотрадной пустоты“, которое ложится на человѣческія сердца, наглядно указываетъ на ненормальность положенія; жизнь цѣлаго народа становится необыкновенно бѣдною въ своихъ высшихъ проявленіяхъ. Цѣль, ложно поставленная, осуществляется не яркимъ проявленіемъ всѣхъ задатковъ народа, а лишь преувеличеннымъ развитіемъ какой-либо отдѣльной способности человѣческаго духа, обрекающимъ на полный застой и постепенное умиранье его остальныхъ силы. Такимъ образомъ, множественность типовъ просвѣщенія хотя и можетъ имѣть свое объясненіе изъ разныхъ историческихъ

¹⁾ Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ К-ій не указываетъ основанія къ принятію его взглядовъ въ качествѣ объективной истины. Какъ увидимъ, такимъ основаніемъ для него было „вѣрующее мышленіе“, давшее ему право на признаніе православнаго начала жизни, какъ единственно законнаго. И. В-чу вообще не удалось придать своимъ точкамъ зрѣнія болѣе или менѣе объективный смыслъ и въ тѣхъ трудахъ, какіе мы имѣемъ отъ него, господствуетъ болѣе непосредственное религіозное убѣжденіе, или догматически полагаемая основанія предносившейся ему философско-богословской системы. Въ „Отрывкахъ“ И. В-ча, найденныхъ въ его бумагахъ, между прочимъ дана мысль о необходимости, путемъ „разработки общечеловѣческаго самосознанія“ сообщить православному воззрѣнію на развитіе человѣческаго духа возможную степень объективности и общезначимости. II, 334, 331, 338, 339.

условій, въ которыхъ складывалась и протекала жизнь народовъ, все же съ точки зрѣнія внутреннихъ потребностей человѣка она представляется явленіемъ ненормальнымъ. Факты географическіе, историческіе, конечно, имѣли свое вліяніе на судьбу той или иной націи, но главная причина извѣстнаго направленія народной жизни не въ нихъ, а въ извѣстныхъ духовныхъ стремленіяхъ націй. Человѣкъ, и цѣлый народъ, въ силу своей свободы могутъ заглушить въ себѣ свойственныя имъ по самой организаціи ихъ духа стремленія и, когда голосъ послѣднихъ молкаетъ, зерно ложнаго развитія бываетъ уже посяно возвращаемое затѣмъ ложно направленнымъ процессомъ жизни приносить соотвѣтствующій плодъ. Основная задача просвѣщенія — самопознаніе — въ такомъ случаѣ непременно нарушается, сбивается съ должнаго пути, и народъ, достигнувъ момента сознательнаго опредѣленія основъ своей жизни, начинаетъ видѣть себя въ превратномъ представленіи своей истинной сущности¹⁾.

Съ своей точки зрѣнія на истинное просвѣщеніе Кирѣевскій различаетъ два типа образованности, представляемые какъ современностью, такъ и всей прошлой исторіей народовъ. Одинъ типъ образованности характеризуется одностороннимъ умственнымъ развитіемъ, развитіемъ формальнаго мышленія, внѣшнихъ познаній; другой характеризуется внутреннимъ всестороннимъ устроеніемъ духа, „силою извѣщающей въ немъ истины“. Образованность, относящаяся къ первому формальному типу, является плодомъ долгой упорной работы, вѣковыхъ усилій, многихъ опытовъ и неудачъ и вообще всей несомненно развивающейся умственной собственности человѣческаго рода. Но какъ ни громадны усилія, затраченные на ея приобрѣтеніе, эта образованность не имѣетъ существеннаго важнаго значенія для человѣка. Характеръ этой образованности — чисто внѣшній и потому она не затрагиваетъ очень многихъ сторонъ нашего духа. Пользуясь добытыми ею результатами, человѣкъ улучшаетъ

¹⁾ II, 217, 231, 327.

внѣшнюю сторону своей жизни и совершенствуетъ свою разсудочную способность, крайне необходимую для того, чтобы образованность „логически-техническая“ могла существовать. Но въ такомъ развитіи, мало того, что не исчерпаны духовныя силы человѣка, не затронута еще самая главная основная сторона человѣка, какъ существа, стремящагося воплотить въ свою жизнь „тотъ или другой смыслъ“. Логически-техническая образованность не можетъ, конечно, сообщить жизни существеннаго смысла, такъ какъ образованность эта не болѣе, какъ средство, которымъ можно воспользоваться весьма различно. Известны историческіе факты, когда народъ утрачивалъ „внутреннюю основу“ своего бытія, свою вѣру, и все-таки внѣшняя образованность оставалась у него (именно въ силу того, что она внѣшняя) и продолжала развиваться. Подобный фактъ, равно какъ и тѣ случаи, когда одинъ народъ передавалъ свою внѣшнюю образованность другому народу съ совершенно иными устоями жизни, наглядно показываютъ всю незначительность такой логически-технической образованности для развитія движущихъ силъ жизни. Въ жизни человѣческой не достаточно внѣшняго прогресса, продукты котораго ни добры, ни злы, въ ней самое главное—извѣстное живое отношеніе къ людямъ, въ ней очень видное мѣсто принадлежитъ на ряду съ умственнымъ и моральному. Одинъ и тотъ же продуктъ внѣшняго прогресса можетъ быть употребленъ, какъ „на пользу, такъ и на вредъ, на служеніе правдѣ или на подкрѣпленіе лжи“, и вопросъ о моральномъ значеніи того или иного факта, вопросъ непремѣнный и обязательный выходитъ за предѣлы компетенціи внѣшней образованности. Отсюда открывается необыкновенная важность образованности иного характера, по своему значенію по своимъ основамъ весьма отличной отъ образованности „логически-технической“. Этотъ другой типъ образованности основывается не на логической работѣ мысли, а на признаніи нѣкотораго начала, которому покоряется весь человѣкъ и значеніе этой образованности въ томъ, что она направлена на внутреннее устройство человѣческой

духа. Поэтому для указаннаго типа образованности не можетъ быть „измѣняющагося развитія“. Помимо непосредственнаго „признанія“ извѣстнаго начала для нея невозможно еще „сохраненіе и распространеніе“ этого начала въ подчиненныхъ сферахъ духа“. Сообщаясь „непосредственно“ носителямъ ея, эта образованность имѣетъ необыкновенно могучее вліяніе на жизнь народовъ. Изъ ея источника истекаютъ тѣ коренныя убѣжденія человѣка и цѣльныхъ народовъ, которыя играютъ такую важную роль въ исторіи. Не только внутренний укладъ жизни, извѣстный характеръ народныхъ симпатій и т. п. имѣютъ своимъ основаніемъ начало этой образованности, но и проявленія „внѣшняго“ бытія и самое направленіе мышленія логическаго имѣютъ свою главную и начальную причину въ источникѣ этой образованности. Образованность внѣшняя, заключающаяся въ извѣстной суммѣ техническихъ приобретений и формально-логическаго званія, оказывается неизбежно-подчиненной „вышей“ образованности, которая и даетъ первой „существенный смыслъ“. Разумѣется, было бы странно отрицать и за образованностью внѣшней всякое значеніе для развитія жизни народа. Логически-техническая образованность, являясь плодомъ долгой напряженной работы людей, сообщаетъ полноту и содержание просвѣщенію и, при условіи подчиненія ея основному „началу“ жизни, можетъ служить необходимымъ элементомъ прогресса. Но сама по себѣ она не заключаетъ никакой понудительной силы къ тому или другому направленію“ и по этой своей „безхарактерности“ не можетъ быть основой жизни. Безпрестанно развиваясь на новѣхъ одного логическаго разума, эта образованность хорошо уживается съ любымъ характеромъ народа, но не можетъ занять на мѣсто его „убѣждений“ и двигать его исторіей. Правда, бываютъ моменты разложенія новѣхъ народной жизни, когда внѣшняя образованность является единственной опорой неутвержденной мысли: тогда, при умираніи основного начала въ народномъ умѣ, народъ теряетъ свою силу, заключающуюся въ цѣльности бытія, и логическій разумъ, оторванный отъ другихъ

сторонъ человѣческой души, пытается своими средствами вернуть утраченное. Не испытавшій еще мѣры своего могущества логическій разумъ сначала общаетъ человѣку создать живое воззрѣніе на міръ и жизнь, равнозначущее съ прежнимъ, утраченнымъ воззрѣніемъ. Но въ дѣйствительности невозможно искусственно составить то „живое разумѣніе духа“, которое есть главный источникъ всѣхъ сторонъ жизни, и разумъ (логическій), развившись до послѣднихъ границъ своего объема, начинаетъ сознавать неполноту своего вѣдѣнія и уже требуетъ „иного высшаго начала“, „недостижимаго его отвлеченному механизму“. Вотъ это сознаніе недостаточности раціональных основъ жизни со стороны самаго разума, въ связи съ нравственною безличностью создаваемой логическимъ разумомъ образованности, ясно обличаетъ черты, какъ истиннаго, такъ и неистиннаго просвѣщенія. Просвѣщеніе истинное отвѣчаетъ своимъ характеромъ всей полнотѣ человѣческихъ силъ, оно даетъ „живое разумѣніе духа“, „живое воззрѣніе на міръ“, между тѣмъ какъ просвѣщеніе ложное, будучи направлено исключительно на совершенствованіе разсудочной стороны человѣческаго ума, создаетъ лишь искусственное убѣжденіе, липенное полнотѣ живого смысла¹⁾.

Такимъ образомъ, Кирѣевскій относится къ вопросу о просвѣщеніи въ томъ или иномъ народѣ съ нѣкоторою определенной точки зрѣнія, которою за истинное можетъ приниматься только одинъ извѣстный видъ просвѣщенія. Признавъ силу „надсознательныхъ убѣжденій“ и придавая имъ особую важность въ жизни народовъ, мыслитель вовсе не проводитъ тѣмъ самымъ фаталистической точки зрѣнія на исторію, а напротивъ—онъ остается въ неприкосновенности человѣческую свободу, которая можетъ развиваться, какъ въ ложномъ, такъ и въ истинномъ направленіи. Истинное просвѣщеніе по идее одно, но человѣкъ и цѣлый народъ, являясь свободными творцами своего духовнаго облика, могутъ произвольно

¹⁾ II, 42—44.

направить дѣятельность своихъ духовныхъ силъ и отъ неравномѣрнаго развитія ихъ получается въ результатѣ ложное просвѣщеніе. Само собою понятно, что, какъ продуктъ свободнаго самоопредѣленія человѣка и при общей всѣмъ людямъ возможности нормальнаго развитія, ложное просвѣщеніе можетъ вмѣняться въ вину той націи, въ которой оно существуетъ. Народъ въ этомъ случаѣ, уклоняясь по ложному пути, отступаетъ отъ нормы, не выполняетъ какого-то идеала, который почитается мыслителемъ въ качествѣ истиннаго и общечеловѣческаго. Основные черты этого идеала намѣчены уже въ общихъ критическихъ замѣчаніяхъ Кирѣевскаго по вопросу о просвѣщеніи и сводятся къ устойчивому равновѣсію и гармоническому развитію психическихъ силъ человѣка, но полнѣе этотъ идеалъ имѣетъ раскрыться въ конкретныхъ указаніяхъ мыслителя на фактически существующія виды просвѣщенія. Къ характеристикѣ одного изъ нихъ, просвѣщенія западнаго, въ пониманіи Кирѣевскаго намъ и предстоитъ обратиться.

VIII.

Когда то Петръ I-й, пируя съ русскими, одѣтыми въ нѣмецкіе мундиры, горячо привѣтствовалъ культурный союзъ Россіи съ Европой. Преобразователь русскаго государства былъ тогда упоенъ успѣхами западнаго просвѣщенія, струя котораго начинала вливаться и въ русскую землю. Петръ широкимъ взглядомъ окидывалъ безпредѣльное поприще наукъ, а впереди, въ недалекомъ будущемъ, ему видѣлся просвѣщенный ликъ Россіи. Науки, сосредоточенныя нѣкогда въ Греціи, давно покинули свое древнее сѣдалище, перейдя въ Италію и распространившись по всѣмъ странамъ Европы. Невѣжество нашихъ предковъ помѣшало тогда проникнуть просвѣщенію на Русь, но обстоятельства измѣнились и теперь Россія становится наслѣдницей общечеловѣческаго знанія. Вѣдь движеніе наукъ въ средѣ человѣчества подобно обращенію крови въ организмъ, и долженъ быть моментъ, когда науки по-

кинуть свое мѣстопробываніе въ Англіи, Франціи и Германіи и утвердятся на нѣсколько столѣтій у насъ. Такъ, увлеченный западнымъ просвѣщеніемъ, рассуждалъ Петръ, которому въ западѣ видѣлось единственное спасеніе Россіи. И послѣ Петра, спустя уже цѣлое столѣтіе, такой же полный свѣтлыхъ надеждъ взглядъ на западную науку неизмѣнно былъ присущъ всѣмъ образованнымъ русскимъ. Путь, на который была поставлена Россія преобразовательною дѣятельностью Петра, казался единственно возможнымъ и желательнымъ и симпатіи къ западу, послѣ Петра, получали свое дальнѣйшее естественное развитіе, такъ что „тому тридцать лѣтъ едва-ли можно было встрѣтить мыслящаго человѣка, который бы постигалъ возможность другого просвѣщенія, кромѣ заимствованнаго отъ западной Европы“¹⁾. Но вотъ, уже въ недавнее время, стали замѣтны для нѣкоторыхъ недочеты западно-европейскаго просвѣщенія и послѣднее стало терять кредитъ не только въ глазахъ русскихъ, но даже и въ глазахъ самихъ европейцевъ. Фактъ этотъ обнаружился ко второй половинѣ девятнадцатаго вѣка и обнаруженіе его въ результатѣ сложнаго и долгаго развитія европейской мысли, конечно, должно породить много вопросовъ о дѣйствительной цѣнности западной образованности.

Нельзя сказать, что западная наука утратила свою жизненность и породила чувство недовольства вслѣдствіе своей практической неприменимости къ жизни и, тѣмъ болѣе, представляется невозможнымъ объяснять ея недочеты какими либо чисто внѣшними обстоятельствами. Наука на западѣ въ позднѣйшее время повидимому особенно процвѣтала, дѣлая успѣхи, какихъ не имѣла въ прошломъ, а внѣшнія условія складывались самымъ благопріятнымъ образомъ для ея развитія. При такихъ обстоятельствахъ долженъ бы былъ, кажется, имѣть мѣсто необыкновенный успѣхъ западно-европейской науки, и однако результатъ ея многовѣкового развитія получился совершенно

¹⁾ II, 230, 231.

ной. Наука, безпрестанно прогрессирующая, обогащающая жизнь различными открытіями и удобствами, „для внутреннего сознанія человѣка“ представилась въ отрицательномъ значеніи своего общаго вывода. Вполнѣ удовлетворяя внѣшней сторонѣ жизни, потребностямъ и внѣшняго благосостоянія, западная образованность поселила „чувство недовольства и безотрадной пустоты“ въ сердцахъ людей извѣстнаго духовнаго склада и симпатій. Всѣ, кто хотѣлъ просвѣщенія, удовлетворяющаго не потребности „наружнаго усовершенствованія жизни“, но еще и внутреннему сознанію человѣка, кто хотѣлъ найти въ просвѣщеніи полноту психологическихъ мотивовъ, почувствовали себя обманутыми, когда стали выясняться „итоги“ умственного развитія Европы. Для насъ хотя сколько-нибудь наблюдательныхъ стало скоро яснымъ, гдѣ скрывалась причина недовольства западной образованностью? Причина эта оказалась въ односторонности умственныхъ стремленій, какія лежали въ основѣ западно-европейскаго прогресса. Жизнь,—и въ частности наука, входящая въ нее,—только тогда можетъ быть полнѣе удовлетворяющей внутреннему чувству людей, когда она проникнута однимъ „общимъ сильнымъ убѣжденіемъ“, которое, концентрируя въ себѣ отдѣльные стремленія ихъ, вѣнчаетъ цѣлое жизни „высокой надеждой“, охватываетъ ее „глубокимъ сочувствіемъ“¹⁾. Западному просвѣщенію не доставало и не достаетъ, какъ оказывается, именно такого существенно важнаго для жизни убѣжденія. Всматриваясь внимательно въ картину умственной жизни Европы, мы поражаемся крайнимъ разнообразіемъ системъ и мнѣній, не связанныхъ между собою какой-либо объединяющей идеей. Это разнорѣчіе какъ нельзя болѣе ясно говоритъ намъ объ отсутствіи на западѣ основнаго общаго убѣжденія. Характеризуемое прежде всего вѣрой это убѣжденіе было когда то присуще западу, но въ силу различныхъ историческихъ причинъ оно должно было рано или поздно тамъ утратиться²⁾. Состояніе

¹⁾ II, 231.

²⁾ Ниже мы увидимъ, каковы были эти причины.

раздробленности общественнаго самосознанія, характерное для современной европейской жизни, порождающее какъ естественный свой результатъ, ту же раздвоенность въ сознаниіи личномъ, — явленіе сравнительно новое въ жизни запада. Сосѣдній съ девятнадцатымъ вѣкомъ вѣкъ восемнадцатый, хотя и былъ попреимуществу невѣрующимъ, тѣмъ не менѣе имѣлъ „свои горячія убѣжденія“. Дѣйствительное значеніе этихъ убѣжденій, конечно, было весьма сомнительно, но важно въ данномъ случаѣ то, что на нихъ, каковы бы они ни были, успокоивалась мысль, ими „обманывалось“ чувство высшей потребности человеческого духа“. Скоро обнаружилась недостаточность той вѣры: человекъ не могъ вынести жизни „безъ седечныхъ цѣлей“ и отчаянье, о которомъ свидѣтельствуетъ Байронъ, стало на время господствующимъ въ Европѣ. Дальнѣйшій путь для Европы намѣтился въ двухъ направленіяхъ. Человѣческая мысль, не поддержанная высшими цѣлями духа, упала на служеніе чувственнымъ интересамъ и корыстнымъ видамъ и—это было однимъ направлениемъ жизни на западѣ¹⁾. Съ другой стороны отсутствіе основныхъ убѣжденій, которыя бы полно обнимали собой рѣшительно всѣ потребности духа, пробудило во многихъ сознание ихъ необходимости. Явилась потребность вѣры и отсюда—рядъ попытокъ соглашенія ея съ современнымъ состояніемъ европейской науки. Но какъ такъ и другое направленіе, было характернымъ для запада, если имѣть въ виду основной нервъ, которымъ жило все европейское просвѣщеніе (равно какъ характернымъ представляется въ этомъ отношеніи чувство недовольства и обманутой надежды, посѣтившее въ девятнадцатомъ вѣкѣ Европу).

Отвлеченно-логическое направленіе западнаго мышленія, обусловившее собою характерный для Европы восемнадцатый вѣкъ и послѣдующія явленія ея умственной и культурной жизни, составляло отличительную черту западно-европейскаго просвѣщенія на всемъ протяженіи

¹⁾ II, 6, 7.

его исторіи. Въ позднѣйшее время, когда уже ясно можетъ быть опредѣленъ итогъ этой исторіи, разсудочное направленіе запада наглядно сказалось въ томъ, что „холодный анализъ разрушилъ основы, на которыхъ стояло европейское просвѣщеніе отъ самаго начала своего развитія“¹⁾. Одно изъ направленій, образовавшихся на западѣ вслѣдствіе недовольства предшествующимъ умственнымъ развитіемъ, своею цѣлью поставило—вернуть западному просвѣщенію его основныя движущія силы. Западу представилась задача: создать, или вѣрнѣе возсоздать, утраченную вѣру, которую имѣлъ и восемнадцатый вѣкъ и другое, болѣе раннее время. Вѣра понималась тутъ не въ смыслѣ живого, охватывающаго всѣ стороны души человеческой, убѣжденія, а лишь—какъ вѣра въ логическую работу ума, тутъ разумѣлась именно та вѣра, которою обманывалось раньше на западѣ „чувство высшей потребности человеческого духа“. Попытку возсоздать такую вѣру взялъ на себя все тотъ же логическій разумъ и на этомъ пути искусственной выработки жизненныхъ убѣжденій послѣдуетъ, такъ сказать, демонстративное разрушеніе самыхъ основъ западнаго мышленія. Логическій разумъ испыталъ всѣ заключавшіяся въ немъ возможности къ созданію прочныхъ основъ жизни и, когда онъ чрезъ рядъ попытокъ пришелъ къ сознанию „своей ограниченной односторонности“, въ Европѣ повѣяло новымъ духомъ. Путь самосознанія Европы заключался въ томъ, что, сознавъ ложность своихъ историческихъ началъ, она почувствовала тоску по иной жизни. Но западно-европейская мысль, обратившись въ извѣстный періодъ своего бытія къ „началу своего исхода“, какъ это было сказано и относительно мысли каждаго отдѣльнаго народа, что могла найти въ этомъ началѣ? Въ позднѣйшей стадіи самопознанія Европы и обнаружилась ложность основныхъ стремленій западнаго просвѣщенія, которыя не могли при своемъ послѣдовательномъ развитіи привести къ чему либо иному (даже при жаждѣ этого

¹⁾ II, 232, 6.

иною), кромѣ раздробленности „общественнаго самознания“. Въ самомъ дѣлѣ, съ чего началось развитіе западно-европейскаго мышленія и не есть ли вся его послѣдующая судьба лишь упорное преслѣдованье одной изначала поставленной цѣли? Всмотримся въ картину развитія западной образованности и бѣглый историческій анализъ убѣдитъ насъ въ справедливости сказаннаго.

Западно-европейская жизнь, а съ нею, конечно, и западная наука, развились своеобразно на основѣ трехъ элементовъ, положенныхъ съ самаго начала исторіи европейской въ качествѣ ея фундамента. Эти элементы: форма христіанства, въ которой воспринялъ западъ ученіе Христа, особый видъ, въ которомъ перешла къ нему образованность древне-классическаго міра и, наконецъ, особый характеръ западной государственности. Зачатки современнаго распада европейской жизни мы можемъ усматривать уже въ то раннее время, когда западная церковь стала, вмѣстѣ съ обнаруженіемъ нѣкоторыхъ особенныхъ чертъ въ жизни составлявшихъ ее племенъ, стремиться къ разьединенію съ другими церквами. Конечно, и всегда каждый патріархатъ, каждое племя въ христіанскомъ мірѣ не переставали сохранять свои индивидуальныя особенности, но съ другой стороны они не обнаруживали наклонности къ партикуляризму и всегда пребывали „въ общемъ единствѣ Церкви“. Извѣстный народъ, развившій въ себѣ въ силу мѣстныхъ, временныхъ и другихъ „случайностей“ какую-нибудь одну сторону умственной дѣятельности, естественно долженъ былъ и въ религіозной жизни удержать тотъ же свой особенный характеръ, свою „природную фізіономію“. Особенно наглядно сказалось это обстоятельство на твореніяхъ христіанскихъ писателей. Такъ, писатели сирійскіе обращали главное свое вниманіе на созерцательную жизнь человѣка, отрѣшеннаго отъ міра, тогда какъ римскіе богословы заняты были—„стороной практической дѣятельности и логической связи понятій“¹⁾. Писателей Византіи преимущественно интересо-

¹⁾ II, 238.

вало отношеніе христіанства къ разнымъ наукамъ, которыя сначала враждовали съ христіанствомъ, а потомъ покорились ему. Богословы александрійскіе, поставленные въ необходимость борьбы съ язычествомъ и іудействомъ, обратились къ разработкѣ умозрительной стороны христіанскаго ученія. Такое различіе въ направленіи христіанскаго мышленія вовсе не вело къ какому-либо разрыву въ Церкви, напротивъ, во всѣхъ указанныхъ случаяхъ были различны только пути умственного развитія, которые вели все же къ одной цѣли. Въ связи съ господствующимъ направленіемъ у того или иного народа возникали иногда уклоненія отъ истиннаго пути церковной жизни, слѣдствіемъ чего были появлявшіяся въ разное время ереси; но такъ какъ всѣ частныя церкви „единомысліемъ“ церкви Вселенской соединялись въ одно святое согласіе, то еретическія заблужденія скоро получали осужденіе. Бывали моменты, когда опасность уклоненія отъ истины угрожала цѣлому патріархату, но и въ подобныхъ случаяхъ Господь спасалъ свои церкви единомысліемъ всего православнаго міра. Особенность каждой частной церкви, основанная на особомъ направленіи жизни составлявшихъ ее племенъ, только въ томъ случаѣ могла увлечь церковь къ отдѣленію отъ вселенскаго единства, когда частная церковь отказалась бы отъ общенія съ другими церквами, но, оставаясь вѣрною общецерковному преданію, извѣстная церковь особымъ характеромъ духовной дѣятельности своихъ членовъ могла только увеличивать богатство и полноту жизни Церкви Вселенской. Въ частности и церковь римская имѣла свою духовную особенность, сохранять которую могла и не нарушая церковнаго единства съ остальнымъ христіанскимъ міромъ. Но Римъ захотѣлъ обратить частную особенность своихъ членовъ въ „исключительную форму, чрезъ которую одну христіанское ученіе могло проникать въ умы народовъ“, ему подчиненныхъ¹⁾. Какова была главная причина обособленія западной церкви отъ общенія съ Церковью Вселен-

¹⁾ II, 238, 239.

ской можно гадать различно—однимъ изъ мотивовъ къ окончательному отпаденію могъ быть „римскій духъ преобладанія“, равно могли быть для указаннаго обстоятельства и другія частныя причины,—но принявъ во вниманіе основной „предлогъ отпаденія“, прибавленіе новаго догмата, прибавленіе, мотивированное логическими соображеніями, мы не ошибемся, если главную роль въ этомъ дѣлѣ отнесемъ на долю классическаго элемента, всегда жившаго въ западной исторіи и сильно вліявшаго на характеръ западно-европейскаго мышленія ¹⁾.

Образованность древняго, до-христіанскаго, міра до половины 15 вѣка была извѣстна западу почти исключительно въ томъ видѣ, какой приняла она въ жизни языческаго Рима. Греческая и азіатская образованность не проникали въ западную Европу до самаго почти покоренія Константинополя турками и это обстоятельство очень важно, какъ вообще для пониманія характера западной жизни, такъ въ частности и для пониманія факта отпаденія западной церкви отъ вселенскаго единства. Дѣло въ томъ, что Римъ и его образованность далеко не выражали собою полноты языческаго просвѣщенія и, что особенно для насъ важно, имъ не доставало нѣкоторыхъ весьма важныхъ чертъ образованности греческой. Риму принадлежало только матеріальное господство надъ міромъ, тогда какъ въ греческой образованности выразилось господство умственное. Изъ этого основного различія двухъ типовъ языческой образованности вполне ясно, что принять достояніе челоѣческаго ума въ томъ видѣ, какой оно получило въ образованности римской, значило осудить себя на односторонность во всемъ своемъ послѣдующемъ развитіи. Съ западомъ такъ и случилось. Усвоивъ одностороннее языческое просвѣщеніе, онъ не могъ отрѣшиться отъ своей односторонности до самаго послѣдняго времени, когда часть европейскихъ умовъ почувствовала вѣковую ошибку исторіи. Правда, въ пятнадцатомъ вѣкѣ греческіе изгнанники появились на западѣ съ своими

¹⁾ II, 245.

драгоценными рукописями“ и просвѣщеніе западной Европы, казалось, должно бы получить тогда недостающее му. Но, какъ показали факты,—было уже поздно. Западная образованность немного оживилась съ притокомъ новаго матеріала, но смыслъ и духъ ея остались тѣ же, что и раньше, потому что работой предшествующихъ вѣковъ былъ уже прочно заложенъ своеобразный складъ ума и жизни запада. Проникая въ самое основное строеніе общественныхъ отношеній, въ законы, въ языкъ, въ нравы, обычаи, въ развитіе наукъ и искусствъ, древній Римъ долженъ былъ сообщить всей жизни запада тотъ особенный характеръ, которымъ онъ самъ отличался отъ другихъ народовъ. Вполнѣ понятно, что всѣ постороннія вліянія ступевывались предъ этимъ, проникающимъ самымъ „внутренній составъ“ западной жизни, основнымъ вліяніемъ, и поздно явившійся въ западную науку элементъ греческаго просвѣщенія не привился на западѣ живою силою, но самъ подчинился господствующему направлению, обусловленному главною особенностью умственного характера Рима ⁴⁾. Въ чемъ же заключалась эта особенность и какъ она могла вязаться и дѣйствительно вязалась съ другими элементами, положенными въ основаніе европейской жизни? Если коротко обозначить господствующую особенность римскаго образованія, то мы не ошибемся, если скажемъ, что отличительный складъ римскаго ума заключался въ преобладаніи наружной разсудочности надъ внутренней сущностью. Такой характеръ всей римской образованности обличаетъ какъ общественный и семейный бытъ Рима, такъ и римская поэзія и религія. Въ римскихъ законахъ обращаетъ на себя вниманіе необыкновенная внѣшняя стройность, доведенная до изумительнаго логическаго совершенства при изумительномъ отсутствіи внутренней справедливости ²⁾. Соответственно формѣ и духу закона въ нравахъ римскихъ мы замѣчаемъ тотъ же характеръ формальности. Въ Римѣ

¹⁾ II, 239, 240, 242.

²⁾ II, 242.

очень высоко цѣнилась внѣшность поведенія и очень мало обращалось вниманія на внутренній смыслъ этого поведенія, основаннаго исключительно на логическомъ расчетѣ. Каждый членъ римскаго общества единственнымъ руководствомъ своихъ дѣйствій имѣлъ личное логическое убѣжденіе и потому то римлянинъ не зналъ другой связи между людьми, кромѣ связи общаго интереса, другого единства, кромѣ единства партіи. Патріотизмъ, самый безкорыстный видъ любви человѣческой, былъ запечатлѣнъ въ Римѣ тѣмъ же сухимъ, логическимъ расчетомъ и партійными мотивами. Римлянинъ къ своимъ соотечественникамъ относился по той же внѣшней мѣркѣ, по какой его Римъ понималъ себя относительно другихъ городовъ, его окружавшихъ. „Ровно готовый на союзъ и на войну онъ рѣшался на то или другое по указанію расчета, постоянно слушая внушенія той страсти, которая обыкновенно господствуетъ внутри ума сухо-логическаго и корыстно-дѣятельнаго, страсти преобладанія надъ другими. Эта страсть расчета господствовала въ душѣ римлянина, будучи тѣсно связана съ одностороннимъ, логическимъ направленіемъ его ума. Формализмъ проникалъ собою рѣшительно всѣ изгибы умственной жизни Рима. Въ поэзіи римскій геній сосредоточился главнымъ образомъ на разработкѣ художественной формы, которая заполнялась, при отсутствіи въ жизни существеннаго содержанія, заимствованнымъ матеріаломъ. Даже римскій языкъ, потерявшій въ искусственной правильности своей свободу и непосредственность, отражалъ въ себѣ общее одностороннее направленіе націи. Наконецъ, сама римская религія вмѣсто „внутренней, живой полноты смысла“ представляла собой лишь одно наружное сдѣпленіе мыслей. Тутъ господствовалъ внѣшній обрядъ, за которымъ забывалась сокровенная жизнь духа,—были собраны разнородныя, даже противорѣчащія другъ другу божества, однако „логически соглашенныя въ одно символическое поклоненіе“ и во всей этой религіи „подъ покровомъ философской связи скрывалось внутреннее отсутствіе вѣры“. Словомъ, во всѣхъ видахъ дѣятельности римлянина мы ви-

димъ то характерное, что—„наружная стройность логическихъ понятій была для него существеннѣе самой сущности и что внутреннее равновѣсіе его бытія.... состоялось имъ единственно въ равновѣсіи разсудочныхъ понятій“; въ связи съ этимъ объясняются его моральныя убѣжденія и характеръ его практической дѣятельности, водимой цѣлями расчета, служеніемъ низшимъ чувствамъ—каковы гордость, тщеславіе и проч. 1).

Съ этимъ внутреннимъ состояніемъ древне-римскаго міра вполне совпадаютъ, по своему значенію въ развитіи западнаго просвѣщенія, какъ односторонняя форма христіанства, усвоенная западомъ, такъ и указанный выше третій изначальный элементъ западнаго просвѣщенія—европейская государственность. Последняя на западѣ почти ни въ одномъ народѣ не произошла изъ спокойнаго развитія національной жизни и національнаго самосознанія, когда религіозныя и общественныя понятія, господствующія въ извѣстное время, воплощаются и крѣпнутъ въ тѣхъ или иныхъ бытовыхъ формахъ вполне естественно и безъ потрясеній. Общественный бытъ Европы, не представляя единомыслія и цѣльности въ настоящемъ, и въ своей первоначальной исторіи характеризуется борьбой враждебныхъ племенныхъ силъ, въ которой складывались основныя понятія западнаго человѣка о правѣ личномъ, семейномъ, общественныхъ отношеніяхъ и проч. Угнетеніе со стороны завоевателей и противодѣйствіе покоренныхъ, всякаго рода насиліе и вражда—обычная картина исторіи западно-европейскихъ государствъ. Въ этомъ фактѣ вражды и борьбы, даже въ самомъ началѣ исторіи Европы, уже проявились коренныя особенности западной жизни: ратованіе за цѣли земныя, руководство расчетомъ соображеніями внѣшняго благополучія. Тутъ была уже самая разсудочность, которая потомъ привела Европу къ какой то безвыходности, къ гнетущему внутреннему недовольству—при отсутствіи всякаго общаго вѣрованія, при утратѣ твердыхъ основъ жизни 2).

1) II, 243, 244. 2) II, 240, 241.

IX.

Учение Христа при самомъ появленіи своемъ въ языческомъ мірѣ должно было оказаться въ противорѣчіи, какъ съ „самонительной разсудочностью“, такъ и съ самыми любивыми стремленіями корыстной личности. Для внѣшней разсудочной мудрости язычника проповѣдь Христа устремлявшая человѣческій духъ „къ внутренней цѣльности бытія“, „къ живому средоточію самопознанія“, а не къ раздробленности его силъ, показалась юродствомъ и безуміемъ. А съ другой стороны и само христіанство должно было заявить о своемъ отрицаніи языческой жизни съ ея стремленіемъ къ односторонней разсудочности, которая явилась теперь при свѣтѣ истиннаго ученія „во всей бѣдности своей нечувственной слѣпоты“. Римскіе богословы естественно, выступили съ обличеніемъ языческой мудрости, но вслѣдствіе условій своего воспитанія они не могли совершенно утратить, даже въ этой защитѣ христіанства отъ язычества, своей „римской фizioноміи“. На первыхъ же западныхъ христіанскихъ писателяхъ уже замѣтно это вліяніе специально-римскаго духа. Тертуллианъ, этотъ можетъ быть самый краснорѣчивый изъ богословскихъ писателей Рима, поражаетъ своей блестящей логикой, на ружной связностью своихъ положеній. Ученикъ Тертуллиана св. Кипріанъ является не менѣе перваго замѣчательнымъ особенностью своей логической силы, однако онъ оказался счастливѣе своего учителя, избѣжавъ ея крайностей. За-то ни одинъ, можетъ быть, изъ древнихъ и новыхъ отцевъ Церкви не отличался такою любовью къ отвлеченнымъ, логическимъ построеніямъ, какъ „учитель запада“ Блаженный Августинъ. Пристрастіе его къ логическому сцѣпленію истинъ наглядно проявилось въ томъ, что многія сочиненія Августина представляютъ собой какъ бы прочно сомкнутую цѣпь силлогизмовъ. Отсюда—замѣтная у этого писателя односторонность, въ которую его увлекала несомнѣнно особенность склада его мысли и которую въ послѣдніе годы своей жизни онъ даже былъ самъ же опровергать¹⁾.

¹⁾ II, 244, 245.

Такимъ образомъ, еще до раздѣленія церквей, до формальнаго обособленія церкви западной, были уже замѣтны нѣкоторыя крайности западной мысли, которыя могли еще болѣе усилиться при наличности для этого благоприятныхъ условій. Пока церковное единеніе не нарушалось и римская церковь была живою частью церкви Вселенской, общее сознаніе всего православнаго міра удерживало каждую особенность частной церкви въ равновѣсіи съ цѣлымъ, но когда Римъ отпалъ отъ Вселенскаго единства, особенности его могли получить свое полное, безпрепятственное развитіе. Съ этого времени разсудочность, раціонализмъ беретъ рѣшительный перевѣсъ въ ученіи римскихъ богослововъ, потому что и самое отпаденіе Рима произошло вслѣдствіе стремленія заключить всеобъемлющее ученіе Христа въ мертвыя схемы силлогизмовъ¹⁾.

Уже съ девятаго вѣка римская разсудочность вполне овладѣла ученіемъ западныхъ богослововъ, лишивъ его навсегда цѣльности внутренняго возрѣнія. Римскіе богословы обнаружили, прежде всего, непониманіе единства церкви безъ наружнаго единства епископства. Заботясь болѣе о видимомъ единствѣ и о видимомъ владычествѣ надъ умами, чѣмъ о внутренней правдѣ, Римъ провозгласилъ главенство папы, а вмѣстѣ съ этимъ утвердилъ за своей іерархіей монополію разумѣнія. Народъ, по римскому ученію, долженъ представлять мертвое, косное единство, выражаемое исключительно во-внѣ. Народъ „можетъ только слушать, не понимая, и слушаться, не разсуждая“, онъ считался за безсознательную массу, на которую опирается зданіе церкви. При допущеніи раціонализма въ обработкѣ религіозно-церковнаго ученія, безмолвіе народа являлось единственнымъ средствомъ для того, „чтобы церковь стояла“, а не распалась по винѣ произвола отдѣльных лицъ на множество толковъ. Вотъ почему „почти всякое самобытное мышленіе, возникавшее внутри Римской церкви“, всегда оказывалось оппозиціей ей и подвергалось

¹⁾ II, 245, 284; I, 193.

жестокимъ преслѣдованіямъ со стороны церковной власти. Церковныя понятія, запечатлѣнные авторитетомъ іерархій, проникали во всѣ сферы разума и жизни и только такіе понятія имѣли права гражданства въ обиходѣ западнаго мышленія: все, несогласное съ ними, было не дозволено и считалось ересью. Пристрастіе къ наружности факта, съ опущеніемъ и полнымъ непониманіемъ его внутренней сущности, сказалось и въ томъ, что наружнымъ дѣламъ челоука западные богословы (совершенно уже въ духѣ римской языческой этики) придавали существенное значеніе, такъ что даже при наличности „внутренней готовности души и при недостаткѣ... наружныхъ дѣлъ они не понимали для нея другого средства спасенія, кромѣ опредѣленнаго срока чистилища“. Понятіе сверхдолжныхъ дѣлъ, вмѣненіе ихъ вмѣсто одного лица другому, обличаютъ ту же бездушную разсудочность, которую западные богословы унаслѣдовали отъ древняго Рима. Та же причина породившая только что указанныя явленія, естественно должна была вызвать и ученіе о непогрѣшимости папы, поскольку нужно было укрѣпить внѣшнее единство церкви и свѣтскую власть папы, поскольку разсудочный сухой умъ склоненъ къ мірскому преобладанію и преслѣдованію узко-земныхъ цѣлей. Въ томъ историческомъ фактѣ, что Франкскій императоръ могъ предложить, а римскій архіерей принять свѣтское владычество въ своей епархіи, что полудуховное владычество папы распространилось надъ всѣми правителями запада и породило „святую Римскую имперію“ и средніе вѣка, когда свѣтская власть смѣшивалась такъ часто съ духовною,—должно видѣть проявленіе все того же разсудочнаго начала западной жизни. При крайне внѣшнемъ образѣ мышленія, унаслѣдованномъ отъ языческаго римскаго просвѣщенія и быта, нельзя было удовлетвориться другимъ основаніемъ власти, кромѣ видимаго, мірскаго и—западная духовная власть ищетъ опоры „въ силѣ свѣтской“, точно такъ же, какъ „духовное убѣжденіе умовъ западныхъ искало себѣ основанія въ разсудочномъ силлогизмѣ“. Такимъ образомъ, „логическое убѣжденіе“ прочно легло въ самое основаніе католицизма и

въ силу того могучаго вліянія, какое имѣла церковь на весь ходъ западной исторіи, должно было проявиться во всѣхъ рѣшительно сторонахъ западной жизни ¹⁾).

Раскрытіе въ жизни запада разсудочнаго, а въ сущности языческаго, начала неизбѣжно породило въ западной исторіи многія явленія, аналогичныя жизни древняго Рима. Борьба спорящихъ за разныя преобладанія племенъ, обусловленная, такъ сказать, внутреннею раздробленностью западнаго челоука, естественно должна была произвести въ исторіи постоянную ненависть сословій, „неподвижно другъ противъ друга стоящихъ съ своими враждебными правами“. При отсутствіи тенденціи къ согласному устроению общества, при одновременномъ дѣйствіи многихъ частныхъ интересовъ, направленныхъ въ самыя противоположныя стороны, на западѣ только и могли имѣть мѣсто—глубокое недовольство однихъ, безконечныя жалобы другихъ, зависть и т. п. Въ постоянномъ колебаніи классовыхъ отношеній каждое сословіе пользовалось случаемъ къ увеличенію своихъ правъ, откуда рождались наружныя, формальныя условія, которыми всѣ стороны оставались недовольны и которыя могли получить прочность только силою внѣшняго факта. Сословіе, произшедшее изъ племени завоеваннаго, покореннаго, обычно имѣло очень мало правъ и находилось на положеніи угнетаемаго, съ другой стороны—въ понятіяхъ завоевателей было очень мало правды и справедливости. Личность, оказавшаяся въ положеніи преобладающей, положеніи, обусловленномъ чисто случайными внѣшними обстоятельствами, почитала себя благородною и стремилась сдѣлаться сама верховнымъ закономъ своихъ отношеній къ другимъ людямъ. Защищенная со всѣхъ сторонъ желѣзомъ и гордостью и преисполненная эгоистическихъ вожделѣній благородная личность не могла и понять, что такое значитъ—„общая государственность“. Понятіе отдѣльной независимости было тѣмъ пунктомъ, отъ котораго развивались различныя правила, регулировавшія произволъ отдѣльной личности: на западѣ существовали

¹⁾ II, 287, 246, 247; I, 193.

„законы чести“, но по характеру своему, какъ установленные людьми, преисполненными своего собственного достоинства, законы эти обличаютъ односторонность общественнаго быта, смутное сознаніе общихъ интересовъ и господство внѣшняго формальнаго принужденія. Всякій благородный рыцарь внутри своего замка былъ какъ бы отдѣльное государство, неограниченное, само себѣ довольствующее. При крайней опредѣленности индивидуальнаго сознанія, между рыцарями не могло быть иныхъ отношеній, кромѣ внѣшнихъ, формальныхъ, и по той же причинѣ таковы же были ихъ отношенія и къ другимъ сословіямъ. Отсюда—постоянный внѣшній характеръ всего западно-европейскаго права, крайняя условность послѣдняго ¹⁾).

Европейская исторія, начавшись насиліемъ и развиваясь на фонѣ постоянной борьбы создавшихъ ее народовъ, естественно не обнаруживаетъ нигдѣ процвѣтанія общественной жизни. Европейскія общества, связанные формальностью отношеній, проникнутыя духомъ односторонней разсудочности, должны были развить въ себѣ не общественный духъ, а духъ личной отдѣльности. Иногда мы наталкиваемся въ западной исторіи на такіе факты, которые говорятъ повидимому за успѣхи общественности, но такое впечатлѣніе крайне обманчиво и есть простая иллюзія, происходящая отъ недостаточнаго наблюденія надъ жизнью запада. Подъ общественными формами, которыя создаютъ иногда подобную иллюзію, скрывается обычно не общественный интересъ въ истинномъ смыслѣ этого слова, а только чисто-эгоистическія стремленія партій, которыя „для своихъ частныхъ цѣлей и личныхъ системъ“ забывали о жизни цѣлаго государства. Въ Европѣ постоянно боролись разныя партіи: папскія, императорскія, городскія, политическія, даже метафизическія, и всѣ онѣ боролись не за какія-нибудь общественныя цѣли, а только за свои классовыя, сословныя и др. Конецъ такого односторонняго развитія, обнаруженный современнымъ состояніемъ Европы и заключающійся въ отсутствіи твердыхъ

¹⁾ II, 247, 248; I, 192, 193.

устоевъ въ жизни запада, конечно вполне естественъ и понятенъ, но когда то западное просвѣщеніе обманывало своимъ наружнымъ блескомъ, и Европа вѣрила въ то, что теперь обнаружилось, какъ негодное ¹⁾).

Основное направленіе европейскаго просвѣщенія особенно окрѣпло въ своей односторонности, и сдѣлалось особенно дѣйственнымъ въ созданіи разныхъ сторонъ западнаго быта, съ того времени, когда восприняло въ себя вліяніе арабской образованности. И безъ того узкое, односторонне-разсудочное, европейское просвѣщеніе сдѣлалось съ того времени еще болѣе разсудочнымъ. Для араба-магометанина, по самому характеру его религіознаго ученія, не могло быть болѣе высокой цѣли умственнаго развитія, чѣмъ систематическая связь отвлеченныхъ понятій. Требуя отъ своихъ исповѣдниковъ отвлеченнаго признанія нѣкоторыхъ фактовъ и въ частности единства Божія, магометанство не учило ни о какой „внутренней цѣльности самопознанія“. Въ этомъ исповѣданіи человѣческая природа могла спокойно оставаться „въ ея непримиренной раздвоенности“, такъ какъ ей не указывалось тутъ какой либо высшей цѣли бытія, кромѣ грубо-чувственныхъ наслажденій. Умъ магометанина, какъ и умъ римскаго язычника, могъ стремиться только къ отысканію логическаго единства, обнимающаго и объясняющаго „связь между законами міра надзвѣзднаго и законами міра подлуннаго“. Составляя „видимыя формулы“ для „невидимой дѣятельности“ и вполне удовлетворяясь получаемой схемой, арабъ-магометанинъ не могъ имѣть умственнаго интереса дальше логики, и понятно, что его образованность выразилась въ разныхъ алхиміяхъ, хиромантіяхъ и прочихъ „отвлеченно-разсудочныхъ и чувственно-духовныхъ наукахъ“. На западную Европу арабское просвѣщеніе произвело тѣмъ сильнѣйшее дѣйствіе, что это просвѣщеніе проникло туда, когда Европа находилась почти въ состояніи полного невѣжества. Арабы познакомили Европу съ Аристотелемъ, которому суждено было сыграть

¹⁾ II, 249.

такую крупную роль въ судьбахъ западнаго просвѣщенія ¹⁾.

Характерная для всей исторіи европейской науки, а для средневѣковаго ея періода въ особенности, схоластика, родившаяся изъ духовныхъ свойствъ западныхъ народовъ, однимъ изъ источниковъ своихъ имѣла несомнѣнно Аристотеля. Судьба запада складывалась удивительно послѣдовательно съ коренными началами его исторіи. Уже въ самыхъ началахъ западно-европейской образованности было заложено сочувствіе къ мышленію Аристотеля и принятіе этого мыслителя съ арабскими комментаріями и въ арабскихъ переводахъ какъ нельзя болѣе согласовалось съ основной тенденціей европейскаго просвѣщенія. Разсудочная односторонность расцвѣла теперь въ пышное дерево средневѣковой философіи и послѣдовательное развитіе Европы было обезпечено. Вліяніе Аристотеля было въ этомъ случаѣ несомнѣнно вредное. Система этого мыслителя была крайне разсудочна и потому безжизненна. Основываясь на логическомъ сцѣпленіи понятій, Аристотель базу внутреннихъ убѣжденій чловѣка перенесъ „въ отвлеченное сознаніе разсуждающаго разума“. Въ глазахъ Аристотеля реальная дѣйствительность была полнымъ „воплощеніемъ высшей разумности“. Міръ, по его мнѣнію, „никогда не былъ лучше и не будетъ“, оставаясь „вѣчно цѣль и неизмѣненъ въ общемъ объемѣ“. Эту полноту и „удовлетворенность“ міра Аристотель представлялъ „въ холодномъ порядкѣ отвлеченнаго единства“, почитая самое мышленіе высшимъ благомъ жизни. При извѣстномъ довольствѣ, физическомъ и умственномъ, чловѣкъ начинаетъ размышлять и тогда то онъ постигаетъ разумное единство жизни сквозь разнообразіе частныхъ явленій. Крайній выводъ изъ этой разумности для чловѣка—„стремленіе къ лучшему въ кругу обыкновеннаго, къ благоразумному въ ежедневномъ смыслѣ этого слова, къ возможному, какъ оно опредѣляется внѣшнею дѣйствительностью“.

¹⁾ II, 250, 251.

Въ свое время философія Аристотеля дѣйствовала разрушительно на нравственное достоинство чловѣка. Подкопавъ убѣжденія, лежащія выше разсудочной логики, она уничтожила всѣ побѣжденія, которыя могли поднять чловѣка надъ его личными интересами. Усвоивъ такую обыденную и „равнодушную“ въ своей сухой отвлеченности систему, чловѣкъ, естественно, утрачивалъ нравственную энергію, дѣлался послушнымъ орудіемъ окружающихъ обстоятельствъ, повинуюсь исключительно „выгодѣ и страху“. Вполнѣ понятно, чего можно было ждать отъ такой философіи, когда она сдѣлалась однимъ изъ стимуловъ западно-европейской жизни. Схоластики не приняли Аристотеля за источникъ положительныхъ истинъ, а только воспользовались имъ, какъ фундаментомъ къ утвержденію принятаго въ церкви по преданію, и все же несомнѣнно, что Аристотель вліялъ на западное богословское мышленіе сильно, что онъ явился „душою“ схоластики. Западная церковь, оторвавшись отъ Вселенскаго единства, должна была искать опоры въ какой-либо богословской системѣ; понятно также, что эта система, соотвѣтственно основному характеру западнаго мышленія, должна была быть разсудочнымъ построеніемъ. Аристотель въ данномъ случаѣ вполнѣ отвѣчалъ потребности западнаго мышленія. Пользуясь логикой Аристотеля, западные богословы съ новымъ логическимъ ножомъ въ рукахъ дѣлали свои безконечныя попытки дойти до вѣроучительныхъ истинъ путемъ силлогизмовъ ¹⁾. Схоластика поставила себѣ задачу связать богословскія понятія въ разумную систему, подвести подъ нихъ разсудочно-метафизическое основаніе. Всѣ западные богословы старались выводить догматы вѣры изъ своихъ логическихъ умозаключеній и, начиная отъ шотландца Эригены до XIV вѣка, трудно указать на западнаго богослова, который бы не пытался свое убѣжденіе въ религиозныхъ истинахъ „поставить на остріе какого-нибудь искусно выточеннаго силлогизма“. Страсть къ силлогизму была нервомъ схоластики и эта средневѣковая философія

¹⁾ II, 292—298, 285, 337.

была полна „отвлеченныхъ тонкостей, логически сплетенныхъ изъ голоразсудочныхъ понятій“. Главная истина была въ схоластикѣ дана, оставалось только согласить съ данными понятиями всю совокупность мышленія, устранивъ изъ разума все, что могло имъ противорѣчить. Такъ какъ ученіе вѣры въ западной церкви уклонилось отъ своей первобытной чистоты, то необходимо было создать хотя бы призракъ „цѣльности и внутренняго единства ея“ каковой цѣли и служило логическое мышленіе ¹⁾. Но вполне понятно, что одностороннею дѣятельностью духа нельзя было возстановить цѣльности вѣры и раздвоеніе между разумомъ и вѣрою продолжало крѣпнуть. Схоластическая философія, стремившаяся всякій догматъ вывести путемъ логики, только окончательно лишила западъ „живого, цѣльнаго пониманія внутренней духовной жизни“ и породила „слѣпоту къ тѣмъ живымъ убѣжденіямъ, которыя лежатъ выше сферы разсудка и логики“. Какъ уже было сказано выше, даже живая греческая образованность, проникнувшая на западъ со времени паденія Константинополя, не могла уже вернуть къ жизни мертвую мысль запада. Сильная языческой односторонностью, эта мысль продолжала развиваться по свойственному ей пути отвлеченныхъ категорій и всѣ послѣдующія за схоластикой явленія въ исторіи умственной жизни Европы, каковы—протестантство и новѣйшая философія, были лишь прямымъ развитіемъ основныхъ движущихъ началъ западнаго мышленія ²⁾.

Х.

Несомнѣнно, что новое раздробленіе церкви, совершившееся уже въ нѣдрахъ католичества въ шестнадцатомъ вѣкѣ, было ничѣмъ инымъ, какъ только вполне естественнымъ продолженіемъ и развитіемъ тѣхъ самыхъ основъ жизни, которыя уже въ началѣ исторіи западной лежали въ качествѣ фундамента ея послѣдующаго развитія. „Западная церковь еще въ девятомъ вѣкѣ положила внутри себя неминуемое сѣмя реформации“, поставившей потомъ

¹⁾ II, 251, 309, 284. ²⁾ II, 252.

католическую церковь предъ судомъ того самаго логическаго разума, который былъ въ свое время возвышенъ этою церковью „надъ общимъ сознаніемъ церкви Вселенской“. Конечно, въ борьбѣ съ протестантизмомъ церковь римская отвергаетъ рационализмъ и опирается на преданіе, но это дѣлается „только въ противорѣчій“ протестантству, въ отношеніи же „къ церкви Вселенской Римъ въ дѣлахъ вѣры даетъ преимущество отвлеченному силлогизму предъ святымъ преданіемъ, хранящимъ общее сознаніе всего христіанскаго міра въ живой и нераздѣльной цѣльности“. Протестантство было лишь дальнѣйшимъ развитіемъ католичества, въ которомъ за источникъ истины признавался разумъ іерархіи. Дѣятели реформации расширили только права переступать границы Божественнаго откровенія и—на всякій частный разумъ, разумъ каждаго отдѣльнаго члена церковнаго общества. Вся разница съ католичествомъ заключалась тутъ въ томъ, что вмѣсто *одного* внѣшняго произвольнаго авторитета основаніемъ вѣры сдѣлалось личное убѣжденіе *каждаго* члена церковнаго общества. Логика протестантства была, такимъ образомъ, вполне естественная и ясная, и „мыслящій человекъ еще изъ за папы Николая I-го могъ уже видѣть Лютера, какъ—по словамъ римскихъ католиковъ—въ XVI вѣкѣ изъ за Лютера можно было видѣть Штрауса ¹⁾.

Въ предѣлахъ римско-католической доктрины человеческого уму оставалось: или вѣрится авторитету церковныхъ учителей, или, изошряясь въ схоластическихъ тонкостяхъ, впасть въ полное безвѣріе, и потому реформация была неизбежна, съ одной стороны, для освобожденія мысли, особенно научной, и съ другой для удовлетворенія потребностей каждой вѣрующей души. Раздвоеніе умственныхъ силъ человека, развившееся въ католичествѣ, было ясно для дѣятелей реформации, но вліяніе „нравственной и исторической случайности“ было таково, что часть недовольныхъ схоластической западной церковью не только не вернулась къ истинѣ, но еще далѣе пошла по пути

¹⁾ I, 191; II, 246, 284, 285, 286.

заблуждений. Подъ впечатлѣніемъ разныхъ злоупотребленій римской церкви самъ Лютеръ начиналъ было понимать, гдѣ настоящій путь церковныхъ преобразованій: „Я изучаю теперь—писалъ Лютеръ—папскія декреталіи и нахожу въ нихъ столько противорѣчій и лжи, что не въ силахъ повѣрить, чтобы самъ Духъ Святой внушалъ ихъ и чтобы на нихъ должна была основываться наша вѣра. Послѣ этого займусь изученіемъ Вселенскихъ соборовъ и посмотрю, не на нихъ ли вмѣстѣ съ Священнымъ Писаніемъ должно утверждаться ученіе церкви?“ Но Лютеръ понималъ, что подъ Вселенскими соборами и тѣ, которые признавались за Вселенскіе только римскою церковью и, найдя въ ихъ опредѣленіяхъ разныя противорѣчія, провозгласилъ единственнымъ источникомъ вѣры букву писанія, которое можетъ толковаться по личному разумѣнію каждого христіанина. Такъ восторжествовалъ въ протестантствѣ духъ раздѣленія и раздробленія, всегда проникавшій собою организмъ западной исторіи ¹⁾).

Но если на порогѣ реформации западу представлялась возможность иного выхода изъ положенія, въ какое поставила его схоластическая односторонность, то послѣ реформации традиціонный путь запада сдѣлался какъ бы еще необходимѣе и прямѣе. Существовавшая прежде внутренняя раздвоенность въ глубинѣ личнаго сознанія каждого члена западнаго церковнаго общества (хотя и при внѣшнемъ видимомъ единствѣ церкви) въ протестантствѣ должна была еще болѣе усилиться. „Строить зданіе вѣры на личныхъ убѣжденіяхъ народа то же, что строить башню по мыслямъ каждого работника“. Все общее между исповѣдниками протестантскаго ученія сводилось лишь—къ нѣкоторымъ особымъ взглядамъ ихъ первыхъ учителей, буквъ писанія и естественному разуму, „на которомъ ученіе вѣры должно было сооружаться“. Но, въ частности, на примѣръ, Священное Писаніе, „не проникнутое единомысленнымъ разумѣніемъ“, можетъ принимать особый смыслъ для каждого индивидуальнаго пониманія, и для

¹⁾ II, 283, 286, 287, 288, 304, 303.

того, чтобы сообщить ему характеръ общеобязательности, нужно само писаніе подчинить въ отношеніи пониманія его какой либо общей для всѣхъ мѣркѣ. Протестантизмъ и думалъ найти это объединяющее начало въ логической части человѣческаго ума, которая не зависитъ ни отъ какихъ нравственныхъ достоинствъ или недостатковъ личности. Но какъ показала исторія философіи въ новѣйшее время, и логическій разумъ при всей его безстрастности не такъ постояненъ и неподвиженъ, чтобы играть роль какого то неизблемаго критерія. Разумъ этотъ развивается, перерастаетъ ранѣе признанное имъ за истину и создаетъ новыя истины. Едва-ли также въ настоящее время найдется много пасторовъ, которые бы во всемъ были согласны съ Аугсбургскимъ исповѣданіемъ, хотя при вступленіи въ должность обѣщаются признавать его за основаніе своего вѣроученія. Естественный разумъ переросъ вѣру, и въ новѣйшее время понятія философскія все болѣе и болѣе замѣняютъ собою религіозныя. Отсутствіе единства, какъ въ мысли, такъ тѣмъ болѣе въ жизни, сдѣлалось отличительной чертой протестантскаго общества, выявляя съ особенной наглядностью основную зародышъ односторонней образованности новѣйшей Европы ¹⁾. Почти вся новѣйшая философія, завершительное звено которой обнаружило недочеты вѣкового направленія запада, выросла изъ протестантскаго корня, на основѣ логическаго разума, различныя общественныя теоріи позднѣйшаго времени также имѣютъ своимъ началомъ ту же умственную односторонность, которая породила отпаденіе западной церкви отъ Вселенской, казуистику схоластическаго богословія, раціонализмъ протестантизма и многія несимпатичныя стороны практической жизни запада, о которыхъ рѣчь впереди.

Раціональная философія развилась почти исключительно въ странахъ протестантскихъ, но даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда философская мысль зарождалась въ средѣ католической, она неизбѣжно носила характеръ раціонализма. Знаменитый Декартъ находился въ пріятномъ за-

¹⁾ II, 305, 288.

блужденіи, что ему удалось сбросить съ себя иго схоластики схоластическаго и рационально-философскаго. Паскаль и но его философія оказалась очень пригодной для германскаго рационализма. Не смотря на гениальное разумное и вольно думать, надобно вѣрить¹⁾ и если бы такія мысли формальныхъ законовъ разума, Декартъ былъ слѣпъ „кѣ объединились съ тѣми, которыя воодушевляли Фенелона, живымъ истинамъ“ и свое непосредственное сознание о собиравшаго въ защиту Гюйонъ мысли св. отцовъ о внутреннемъ бытіи считалъ еще не убѣдительнымъ, пока вренней жизни, то изъ такого совмѣщенія должна была вывести его „изъ отвлеченнаго силлогистическаго умозрѣнія“ возникнуть новая самобытная философія, сильная въ то ключенія“. Фактъ этотъ очень важенъ, потому что онъ время спасти Францію „отъ безвѣрія и его послѣдствій“. говоритъ не о личной только особенности философа, но еще правда, эта философія, какъ возникшая внѣ церкви, не объ общемъ направленіи умовъ, которое заставило съ воюгла бы быть вполне истинной, но она во всякомъ слугторгомъ принять выводъ Декарта въ качествѣ основы неаѣ ближе бы стояла къ истинѣ, чѣмъ всякія рационали-вѣйшаго мышленія. Нѣмецкіе мыслители воспользовались стическія умозрѣнія. Однако слабой попыткѣ француз-рациональной стороной системы Декарта, котораго рационакаго мышленія не суждено было осуществиться: іезуиты лизмъ приводилъ къ признанію людей и животныхъ за разрушили ненавистный имъ Поръ-Рояль, разогнали уеди-какія то машины, и онъ сдѣлался родоначальникомъ геренныхъ мыслителей, этихъ подвижниковъ „съ мыслию, на-манской философіи. Франція не имѣла успѣха въ отысканіи правленною къ Богу, съ очами, устремленными единственно новыхъ путей для философіи ни съ Декартомъ, ни съ Мальтъ Нему“ и нарождавшееся „живительное направление“ браншемъ, такъ какъ новое, въ смыслѣ направленія, что мысли погибло. Фенелона также постигла неудача: его было въ системахъ этихъ философовъ, не вязалось „съ осеринудили авторитетомъ папы отречься отъ своихъ завѣт-беннымъ характеромъ народнаго мышленія“. Весьма вѣроныхъ убѣждений. Самобытная философія Франціи замерла ятно, что во Франціи могла бы возникнуть своя философія, если бы французская образованность освободилась отъ илась по руслу европейскаго рационализма, обнаруживъ умственного угнетенія Рима раньше, чѣмъ потеряла вѣру въ этомъ направленіи нисколько не менѣ ревности, чѣмъ Признаки этой возможности „заключались въ томъ, что Германия и Англія. Въ сравненіи въ частности съ Ан-было общаго между направленіемъ Поръ-Рояля и мнѣніями іей Франція оказалась даже болѣе успѣшной въ дѣлѣ Фенелона“. Не сходствуя съ официальными понятіями ничтоженія вѣры путемъ подчиненія всѣхъ отправленій Рима, они стремились „къ развитію внутренней жизни жизни духа одному сухому разсудку. Въ Англіи, напри-и въ ея глубинѣ искали живой связи между вѣрою и разѣръ, система Локка еще уживалась кое-какъ рядомъ съ зумомъ, выше сферы наружнаго сдѣпленія понятій“. Порѣрой, но когда идеи англійскихъ мыслителей упали на Рояль и Фенелонъ усвоили такое направленіе изъ писа французскую почву (чѣмъ собственно и началось разви-ній древнихъ отцовъ церкви, изъ тѣхъ именно ихъ мыслей іе французской философіи и послѣдняя, говоря точнѣе, которыхъ не могъ понять и вмѣстить рационалистическіе сть въ сущности англійская), онѣ получили разрушитель-Римъ. Паскаль, проникнутый глубокимъ скептицизмомъ ную силу. Англійскій эмпиризмъ, прошедшій чрезъ Кон-въ отношеніи къ разуму и глубокою увѣренностью въ реильяка къ Гельвецію и явившійся тутъ чистѣйшимъ мате-лигіи, могъ дать плодотворный зародышъ для такой филоіализмомъ, послужилъ во Франціи къ радикальному уни-софіи, которая указывала бы новыя основанія для разутоженію послѣднихъ остатковъ уцѣлѣвшей вѣры. мѣнія нравственнаго порядка міра, утверждала бы совершенно особый способъ мышленія, отличный отъ римско

¹⁾ II, 252, 253, 289, 185, 189.

Ничѣмъ не сдерживаемая въ своемъ одностороннемъ развитіи европейская мысль быстро шла по свойственному ей пути, раздѣлившись въ самомъ началѣ на два теченія въ народахъ романскаго происхожденія, которые „по своей исторической натурѣ стремились сливать внутреннее самосознаніе съ внѣшнею жизнью“, возникла опытная или чувственная философія, восходившая отъ внѣшней природы къ законамъ бытія и жизни; постоянно носившіе въ себѣ „чувство раздѣленія жизни внѣшней отъ внутренней“ германцы создали такую философію, которая стремилась изъ самыхъ законовъ разума вывести законы бытія. И въ томъ и въ другомъ случаѣ раціонализмъ игралъ главную роль, что ясно можно видѣть на системахъ всѣхъ выдающихся мыслителей запада, представляющихъ собою такъ сказать линію развитія западно-европейской философіи ¹⁾.

Преемникомъ и ученикомъ Декарта въ смыслѣ „господства философскаго развитія“ былъ знаменитый Спиноза. Философъ этотъ не только не уступалъ по силѣ формальнаго мышленія своимъ предшественникамъ, но и превосходилъ ихъ избыткомъ логической разсудочности. Онъ такъ искусно и такъ прочно сковалъ „разумные выводы“ о первой причинѣ, высшемъ порядкѣ и устройствѣ всего мірозданія“, что не могъ за этимъ лѣсомъ силлогизмовъ „во всемъ созданіи разглядѣть живого Создателя, а въ человѣкѣ замѣтить его внутренней свободы“. То же умственное сѣпленіе отвлеченныхъ понятій скрыло отъ гениальнаго Лейбница очевидную связь причины и дѣйствія и заставило его предположить предустановленную гармонію, которая отчасти восполняетъ „поэзіей“ своей основной мысли одностороннее направленіе его мышленія — вѣдь когда въ міровоззрѣніи къ достоинству логическому присоединяется еще эстетическое, или нравственное, разумъ въ большей степени возвращается къ своей первобытной полнотѣ и потому больше приближается къ истинѣ. Но Лейбницъ былъ короткимъ проблескомъ живой мысли въ общей односторонности западнаго направленія фило-

¹⁾ II, 290, 189, 253, 291.

софіи. Послѣдующіе представители западной философіи оставались вѣрны основной философской традиціи запада. Подготовленный Бэкономъ и Локкомъ и однородный съ ними Юмъ въ своемъ философствованіи исключительно опирался на „безпристрастный разумъ“, который далъ ему возможность доказать, что въ мірѣ не существуетъ никакой истины и что одинаково сомнительны и правда и ложь. Кантъ, подготовленный въ свою очередь Юмомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и школою нѣмецкою, вывелъ изъ законовъ чистаго разума положеніе, что для этого разума никакихъ указательствъ о высшихъ истинахъ не существуетъ. Очень возможно, что отъ такой философіи оставалось совсѣмъ немного до полной правды, но западный міръ тогда еще не созрѣлъ для нея. У продолжателя дѣла Канта, у Фихте, развивалась лишь одна разсудочная сторона кантовой системы. Фихте, при помощи все тѣхъ же силлогизмовъ, доказывалъ, что внѣшній міръ реально не существуетъ и что онъ не что иное, какъ своеобразное проявленіе саморазвивающагося „я“. Шеллингъ перевернулъ логику Фихте, признавъ за дѣйствительно существующее внѣшній міръ, олагалъ, что душа міра это „человѣческое я, развивающееся въ бытіи вселенной для того только, чтобы сознать себя въ человѣкѣ“. Въ системѣ Шеллинга было существенное новшество въ самомъ направленіи мышленія, такъ какъ теперь вмѣсто разсудка, съ которымъ собственно мѣла дѣло предшествующая философія, центръ тяжести переносился въ разумъ, который получаетъ свое знаніе не изъ отвлеченнаго понятія“, но „изъ самаго корня самознанія“, гдѣ мышленіе и бытіе соединяются въ безусловное тождество. Это былъ ударъ раціонализму, но тутъ было еще далеко до живого цѣльнаго разумѣнія духа. Шеллингъ хорошо показалъ несостоятельность раціональнаго мышленія, но положительная сторона его системы заставляетъ желать лучшаго ¹⁾. Требуя истины существенной, основанной не на отвлеченномъ умозрѣніи, а на мысли, возникнутой вѣрою, Шеллингъ не обратилъ вниманія на

¹⁾ II, 253, 254, 319.

„особенный образъ внутренней дѣятельности, который составляетъ принадлежность вѣрующаго мышленія“. Хотя разумъ одинъ, „образы“ дѣйствія его различны, смотря по той степени, на которую разумъ восходитъ, и выводы разума также бываютъ различны, опредѣляясь *силою*, какая движетъ разумомъ. Шеллингъ просмотрѣлъ, что движущая и оживляющая разумъ сила, „происходитъ не отъ мысли, предстоящей разуму, но изъ самаго внутренняго состоянія разума исходитъ она къ мысли, въ которой находитъ свое успокоеніе и чрезъ которую уже сообщается другимъ разумнымъ личностямъ“. Отъ вниманія западныхъ мыслителей всегда ускользала эта внутренняя природа разума и Шеллингъ, умъ котораго унаслѣдовалъ привычку мышленія отвлеченно-логическаго, не могъ обратить на нее вниманія.

Шеллингъ созналъ односторонность логическаго мышленія подъ вліяніемъ Гегеля, у котораго мы имѣемъ крайнее выраженіе европейскаго раціонализма. Углубившись болѣе, чѣмъ кто-либо до него, въ самые законы логическаго мышленія, Гегель довелъ ихъ до послѣдней полноты и ясности результатовъ. Онъ тоже, повидимому, оперируетъ съ разумомъ, полагая мыслительный процессъ „не въ логическомъ развитіи, движущемся посредствомъ отвлеченныхъ умозаключеній, но въ развитіи діалектическомъ, исходящемъ изъ самой сущности предмета“. Но „кругъ діалектическаго развитія мысли, восходящей отъ перваго начала сознанія“, которое возбуждается предстоящимъ зрѣнію ума предметомъ мышленія, „къ общей и чистой отвлеченности мышленія, которая вмѣстѣ есть и обобщающая сущность“, обличаетъ подлинную сущность философіи Гегеля. „Высказавъ послѣднее слово, философскій разумъ далъ вмѣстѣ съ тѣмъ возможность уму сознать его границы“. Пользуясь схемой діалектическаго процесса, которая служить разуму къ построенію философіи, можно подвергнуть разложенію самый этотъ процессъ, который окажется, обнимаетъ только возможную, а не дѣйствительную истину, между тѣмъ какъ знаніе наше не ограничивается одной отрицательной стороною и требуетъ мышле-

нія „положительно сознающаго и стоящаго столько же выше логическаго саморазвитія, сколько дѣйствительное событіе выше простой возможности“¹⁾.

Логическое сознаніе не вполне схватываетъ предметъ. „Переводя дѣло въ слово и жизнь въ формулу“, оно уничтожаетъ дѣйствіе предмета на душу. „Живя въ разумѣ, мы живемъ въ планѣ, вмѣсто того, чтобы жить въ домѣ“. Правда, въ настоящее время мыслящій человѣкъ „волею-неволею долженъ провести свои познанія сквозъ логическое иго“, но онъ долженъ помнить, что есть еще высшая ступень знанія—знаніе гиперъ-логическое, „гдѣ свѣтъ не свѣчка, а жизнь“. Западная мысль думала удовлетвориться логическимъ разумомъ, который, конечно, имѣетъ свои законныя права, какъ одно изъ орудій познанія, но не въ состояніи замѣнить всего свѣта истины. Послѣдняя какъ бы слита со всею полнотою жизни и постигаться должна какимъ то инымъ путемъ, отличнымъ отъ пути исключительнаго раціонализма. Цѣлая область знанія „гиперъ-логическаго“ остается недоступной человѣку при раціонализмѣ мышленія, и человѣкъ начинаетъ это чувствовать и понимать, какъ почувствовалъ „неудовлетворительность“ своей философіи современный западъ²⁾.

Въ то время, какъ западный раціонализмъ, сдѣлавъ отчаянную попытку создать универсальную философію, остановился въ своемъ развитіи и продолжаетъ лишь безплодно двигаться „въ несущественныхъ формулахъ“, въ Европѣ, то тамъ, то здѣсь, вспыхиваютъ искры какой-то новой идеи. Объ этомъ говоритъ броженіе, обозначившееся въ разныхъ странахъ Европы, начиная отъ Франціи и кончая Германіей, броженіе, ясно говорящее о томъ, что современный западъ начинаетъ чувствовать „потребность вѣры“. Новое движеніе пока еще въ зачаточномъ состояніи, и если судить по матеріальному численному большинству, господство прежняго разсудочнаго направленія

1) II, 254, 324, 319, 320.

2) Письмо къ Хомякову. „Матеріалы для біогра.“ стр. 90; II, 336, 318, 320.

продолжается, но для настоящего пониманія современнаго состоянія Европы нужно „смотре́ть не туда, гдѣ больше людей, но туда, гдѣ больше внутренней жизненности“. Количественное меньшинство можетъ выражать „вопиющія потребности вѣка“, такъ какъ должно же съ кого-нибудь постепенно начаться новое движеніе. Въ будущемъ оно имѣетъ разростись, принять болѣе широкіе размѣры, когда „отвратительные результаты“ раціонализма станутъ ясными для многихъ и когда Европа найдетъ для своего дальнѣйшаго бытія твердыя убѣжденія. Когда это будетъ—сказать трудно, но какъ будетъ—вопросъ, кажется, вполне ясный. Ставъ, въ виду новой возникшей потребности вѣры, въ противорѣчіе съ основами (раціональными) собственнаго развитія, Европа не можетъ возродиться своими силами. Западъ осужденъ на постепенное угасанье во всей совокупности своей культурной дѣятельности, если не приметъ въ себя нѣкотораго новаго начала со стороны, которое бы дало силу новой жизни и его наукъ и его искусству и пр. Исканіе такого начала замѣтно на западѣ. Современное движеніе въ области наукъ, общественныхъ и философскихъ идей, ясно говоритъ о стремленіи къ объединенію всѣхъ сторонъ жизни въ какомъ-либо одномъ центрѣ. Отдѣльныя науки не удерживаются болѣе въ своей обособленности, стремясь примкнуть къ общему своему центру—философіи, сама философія ищетъ начала, въ признаніи котораго она могла бы слиться съ вѣрою, наконецъ западныя народности обнаруживаютъ тенденцію сомкнуться въ одну обще-европейскую образованность¹⁾. Но гдѣ найдетъ Европа тотъ центръ, около котораго получить цѣльность ея распавшаяся жизнь? Новое настроеніе въ Европѣ, пробивающееся изъ хаоса обратившихся въ обломки убѣжденій, должно быть отнесено насчетъ сохранившихся въ жизни запада христіанскихъ началъ. Искривленныя вѣковымъ развитіемъ, заваленныя раціоналистическимъ соромъ, они заявляютъ теперь о тлѣющей на западѣ жизни, и если Европа послушаетъ своего собствен-

¹⁾ II, 12—15, 22—24.

наго голоса, то ей придется обратиться въ ту Церковь, гдѣ истина Христова сохранилась чуждою всякихъ искаженій. Такою Церковью является русская Церковь, принявшая христіанство въ его чистѣйшемъ видѣ. Западъ можетъ вполне естественно найти подлежащій ему путь развитія, слушая внутренній голосъ души человѣческой, въ которой „заложена возможность сознанія“ истинныхъ путей жизни¹⁾. Просвѣщеніе на основѣ православнаго сознанія есть единственно истинный видъ просвѣщенія, способный удовлетворить потребности живого убѣжденія, той вѣры, въ которой такъ нуждается теперь западъ.

XI.

Итакъ, западно-европейская образованность готова выйти на новый путь; на основѣ своихъ историческихъ началъ она развилась до противорѣчія самой себѣ и вынуждена будетъ искать подкрѣпленія въ началахъ ей чуждыхъ, живущихъ въ русской образованности. Но и самая русская образованность въ своей наличности не чужда совершенно западной закваски. Продолжительное общеніе съ просвѣщеніемъ запада и нѣкоторыя другія причины, имѣвшія мѣсто въ нашей исторіи, задержали развитіе русской самобытности, такъ что въ настоящее время если и живетъ въ нашей образованности особенное, намъ только свойственное начало, то не въ видѣ вполне развившемся, а только какъ намеки на истинный смыслъ нашего просвѣщенія. Мы сами только недавно сознали свои особенности по сравненію съ западомъ. Когда западное просвѣщеніе, находившее у насъ сравнительно немного сторонниковъ, обнаружило свою несостоятельность, только тогда мы обратили вниманіе на тѣ особенныя начала просвѣщенія, которыми когда то жила Русь. У этихъ началъ, какъ теперь оказывается, много общаго съ новыми движеніями, возникающими въ Европѣ, и вотъ это то обстоятельство служить залогомъ нашей будущей связи съ Европой. Но прежде, чѣмъ привлечь къ себѣ западъ, мы

¹⁾ II, 35, 36, 322, 323.

должны для самих себя выяснить основы своего исторического бытія и работа въ этомъ направленіи началась уже подъ вліяніемъ европейскихъ событій. Особенно важное значеніе въ дѣлѣ раскрытія нашего самосознанія имѣли дѣйствія нашего правительства. Въ тиши монастырей, въ пыли забытыхъ архивовъ оно открыло много драгоценныхъ памятниковъ русской старины¹⁾. Подъ вліяніемъ этихъ открытій русскіе ученые сосредоточили свое вниманіе на родной исторіи и къ великому своему изумленію увидѣли, что ранѣе они были введены въ заблужденіе относительно русскаго народа и въ частности—его вѣры, коренныхъ основъ его быта. Безпристрастно и глубоко обративъ свое вниманіе внутрь себя и своего отечества, даже прежніе поклонники запада радикально измѣнили свои взгляды. Однако въ виду неясности самобытныхъ русскихъ началъ въ настоящемъ Россіи—понять и выразить ихъ не такъ легко. Продолжительное общеніе съ западомъ, татарское иго, надолго остановившее развитіе нашей самобытности, являются очень замѣтнымъ налетомъ на нашей исторіи, какъ бы затемняя и стусеивая ея оригинальность. Необходимо, поэтому, для распознаванія самихъ себя обратиться къ обстоятельствамъ нашего первоначальнаго развитія, когда мы начали было твердою ногою опираться на нашу національную почву, явно обнаруживъ первые проблески нашей самобытности. Историческія показанія говорятъ намъ слѣдующее.

Первые камни, положенные въ основаніе нашей исторической жизни, являются совершенно отличными отъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ составилось просвѣщеніе запада. Конечно, и мы принадлежимъ къ Европѣ и въ этомъ смыслѣ должны бы, кажется, раздѣлять въ извѣстной мѣрѣ ея судьбу (какъ отдѣльные народы Европы въ извѣстной мѣрѣ должны имѣть каждый свою оригинальность), однако совершенно справедливо дѣленіе европейскаго міра на двѣ части. „Каждый изъ народовъ Европы имѣетъ“, несомнѣнно, „свое собственное въ характерѣ

¹⁾ II, 291, 237, 235.

образованности“, „но эти частныя, племенные, государственныя или историческія особенности не препятствуютъ народамъ Европы составлять духовное единство“. „Посреди историческихъ случайностей“, отличающихъ исторію одного народа Европы отъ судьбы другого, народы Европы „всегда развивались въ тѣсномъ и сочувственномъ“ отношеніи. Напротивъ, Россія отдѣлилась отъ Европы „духомъ“ и жила долгое время „жизнью отдѣльною отъ нея“. Англичанинъ, французъ, итальянецъ и др. никогда не переставали быть европейцами, сохраняя свою національность, а русскому для того, чтобы стать европейцемъ, нужно было непременно „уничтожить свою народную личность“ и фактъ этотъ выразительно подчеркиваетъ духовную особенность Россіи. Словомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что русская жизнь проистекала изъ какихъ то другихъ источниковъ, чѣмъ западная¹⁾.

Соотвѣтственно тому, какъ въ основѣ развитія западно-европейской жизни Кирѣевскій указалъ три элемента, своеобразно направлявшіе ея ходъ, и въ основѣ русской исторической жизни онъ находитъ три аналогичныхъ факта.

Христову вѣру русскіе восприняли изъ Византіи, съ востока, а не изъ Рима, и уже однимъ этимъ они были гарантированы отъ увлеченія въ односторонность запада. Восточная Церковь оставалась представительницей Церкви Вселенской и единодушіе православнаго востока, незнакомое съ извѣстнаго момента западу, нашло себѣ полное принятіе въ русской церкви. Усвоенное въ чистомъ видѣ христіанское ученіе не встрѣтило у насъ какихъ-либо препятствій къ распространенію своего вліянія. Въ Греціи и Римѣ, равно какъ и въ позднѣйшей Европѣ, пропитанной римскимъ духомъ, христіанство находило себѣ враждебную силу въ бытѣ и другихъ особенностяхъ западныхъ народовъ, у насъ же, напротивъ, наши особенности не только не препятствовали распространенію Христовой истины, но и способствовали ея успѣшному принятію и

¹⁾ II, 236—238.

утвержденію въ жизни народа. Такое различіе въ судьбахъ христіанства на западѣ и у насъ обуславливалось несходствомъ жизненно-практическихъ понятій нашего народа съ таковыми же понятіями на западѣ, а несходство это въ свою очередь объяснялось положеніемъ въ нашей исторической жизни классическаго элемента, который перешелъ къ намъ не въ своемъ чистомъ видѣ, а уже переработаннымъ подъ вліяніемъ христіанства. Принятіе христіанства въ формѣ Православія, своеобразный бытъ и особое положеніе въ нашей исторіи древне-классическаго элемента—все это составляетъ отличительныя черты нашей образованности, которая начиналась у насъ въ домонгольскій періодъ. Названныя отличія коренятся отчасти въ русской жизни, а отчасти они—результатъ вліянія на насъ востока, въ свѣтѣ исторіи котораго они выступаютъ, поэтому, яснѣе, подобно тому какъ характеръ древняго Рима служить комментариемъ къ исторіи христіанскаго запада ¹⁾.

Въ основу западно-европейской образованности были положены съ самаго начала односторонніе римскіе элементы, обусловившіе собою во многихъ существенныхъ чертахъ общій обликъ западной исторіи. Римомъ однако не исчерпывалось наслѣдіе, оставленное классическимъ міромъ. Римской образованности принадлежало внѣшнее господство надъ жизнью, тогда какъ умственное господство было удѣломъ образованности греческой. Если принять во вниманіе преимущества послѣдней предъ первой, заключающіяся въ меньшей односторонности направленія ума и даже въ нѣкоторой многосторонности, будетъ вполне понятно и то, какія преимущества имѣла образованность православнаго востока, воспринявшаго греческую науку, предъ западною ²⁾. Римская образованность, построенная на практическомъ фундаментѣ, внесла особыя, именно проникнутыя практическимъ смысломъ и рациональнымъ характеромъ понятія въ бытъ и нравы запада, раздробивъ его жизнь на внутренне несвязныя части и даже нарушивъ церковное единство. Отъ всего этого былъ гарантированъ

¹⁾ II, 239, 240, 241. ²⁾ II, 239.

востокъ. Направленіе мышленія тамъ было совершенно иное, чѣмъ на западѣ, почему не могло быть тамъ ни схоластики, ни папства. Въ то время, какъ западные богословы съ очень давнихъ поръ проявляли рационализмъ въ раскрытіи догматовъ, восточные писатели, не увлекаясь разсудочную односторонность, постоянно держались „той полноты и цѣльности умозрѣнія, которая составляютъ отличительный признакъ христіанскаго любомудрія“. Уже первые восточные отцы церкви обнаружили направленіе, въ которомъ были существенныя отличія отъ западнаго склада мышленія, отличія, развившіяся позже съ болѣею силой, какъ и на западѣ первыя проявленія рационализма привели потомъ къ схоластикѣ. Восточные богословы не пытались подобно западнымъ изъ одного разсудка познать богооткровенную истину, а вмѣстѣ съ тѣмъ восточная церковь никогда не была преслѣдовательницей и гонимельницей разума ¹⁾. И то и другое случилось въ церкви западной, которая, по причинѣ положеннаго въ ней логическаго основанія, и не могла не притти къ противорѣчіямъ. Желая согласить вѣру и разумъ исключительно чрезъ посредство силлогизма, она доказывала сначала вѣру противъ разума (подчиняя разумъ вѣрѣ силою разсудочныхъ доводовъ). Но логически доказанная вѣра была уже не живая, но формальная вѣра, это была въ сущности не вѣра, а только логическое отрицаніе разума. Въ томъ отношеніи западная церковь является несомнѣнно врагомъ разума, а отсюда—преслѣдованіе тѣхъ, кто думалъ несогласно съ ученіемъ церкви. Одновременно съ этимъ существовало господство рационализма, который сначала развивался, такъ сказать, въ вѣрѣ, но позднѣйшія обстоятельства (западная философія) показали, что западный рационализмъ былъ не такъ связанъ, какъ казалось ²⁾. Это двойственное отношеніе къ разуму, какъ къ единственному средству постиженія истинъ вѣры, даже какъ къ средству, которымъ эти истины могутъ быть добыты вновь и вмѣстѣ

¹⁾ II, 255, 308.

²⁾ I, 193, 194; II, 284.

—какъ къ врагу вѣры, разрушающему ее, очень ясно). Основное различіе двухъ направленій сказывалось говорить о томъ раздвоеніи, которое составляло отличительную черту запада. Православный востокъ съ самаго начала былъ чуждъ такого раздвоенія вѣры и разума, вмѣстѣ съ тѣмъ тамъ никогда не преслѣдовали разумъ. Языческая философія не проникала такъ глубоко въ жизнь православнаго востока, какъ это было на западѣ, но она и не отвергалась тамъ въ той формѣ, какъ это дѣлалось опять на томъ же западѣ. Представители восточнаго христіанства понимали, что „вредъ и ложь философіи заключались не въ развитіи ума, ею сообщаемомъ, но въ ея послѣднихъ выводахъ, когда она считала себя высшею единственною истинною“; когда же умъ признаетъ другую истину, выше ея, тогда философія становится истинно-относительной и служитъ средствомъ къ утвержденію высшего начала въ сферѣ другой образованности. Руководствуясь именно такими взглядами, величайшія свѣтила Церкви: Іустинъ, Климентъ, Оригенъ (поскольку онъ былъ православенъ), Аѳанасій, Василій, Григорій и многіе другихъ не только основательно знакомились съ языческою философіей, но даже пользовались ею для разумнаго построения христіанскаго ученія. Истинная сторона языческой философіи явилась у нихъ посредницею между вѣрой Христовой и господствовавшимъ въ то время внѣшнимъ проявленіемъ человѣчества, и такое отношеніе къ языческому любомудрію восточныхъ христіанскихъ писателей имѣло мѣсто не только въ самомъ началѣ церкви на востокѣ, но и послѣ, какъ до раздѣленія церквей, такъ и по раздѣленіи ихъ. Слѣды знакомства восточныхъ богослововъ съ языческой философіей можно указать до половины XV вѣка и въ этомъ обстоятельствѣ нельзя не замѣтить разницы съ западомъ, которая сказалась очень замѣтными послѣдствіями въ исторіи. Западъ росъ и развивался на основѣ своихъ исконныхъ началъ, питаясь плодами латинской мысли и получая очень немногое (да и то уже поздно) изъ круга мышленія греческаго (сочиненій писателей христіанскаго востока мало проникали на западъ и тамъ не могли привиться начала восточнаго мыш-

я). Основное различіе двухъ направленій сказывалось такой степени сильно, что даже одно и то же явленіе имѣло различную судьбу на западѣ и на востокѣ. Философія Аристотеля была извѣстна и могла оказать свое влияние, какъ на западѣ на схоластику, такъ и на востокѣ на мышленіе восточныхъ православныхъ богослововъ, но тамъ здѣсь эта философія была принята совершенно различно. На западѣ Аристотель съ комментаріями арабскими и латинскими сдѣлался альфой и омегой схоластики, въ зависимости отъ чего еще болѣе упрочилось зданіе западнаго рационализма, на востокѣ былъ извѣстенъ и отъ же Аристотель, но безъ добавленій, и кромѣ того его принимали тутъ далеко не охотно, предпочитая Аристотелю платона, такъ какъ способъ мышленія послѣдняго „представляетъ болѣе цѣльности въ умственныхъ движеніяхъ, болѣе теплоты и гармоніи въ умозрительной дѣятельности разума“¹⁾. Послѣ римскаго отпаденія особенно замѣтно обнаружилось различіе восточнаго православнаго мышленія съ западнымъ, сводившееся къ тому, что восточное направление, не отвергая разума и не возводя его въ критическую вѣру, объединило въ себѣ глубокія, живыя истины, возвышающія разумъ отъ разсудочнаго направленія къ высшему умозрѣнію. Православное мышленіе никогда не проявляло претензій выводить разсудочно догматы вѣры или принимать только тѣ вѣроучительныя истины, которыя могутъ быть оправданы логикой, и послѣ отпаденія Рима православный востокъ неизмѣнно держался принятаго направления. Восточные отцы, писавшіе послѣ X вѣка, не приносятъ въ церковное сознаніе чего-либо новаго. Они держали чистую Христову истину, находясь всегда „въ предоточіи истиннаго убѣжденія“, изъ котораго вполне ясно освѣщались имъ и законы человѣческаго ума и путь, ведущій его къ истинному знанію. Мысль восточныхъ отцовъ обращалась постоянно „къ центру духовнаго бытія“, къ голосу внутренней жизни, созвучному съ истинами вѣры и черезъ это они создали особый способъ мышленія, кото-

¹⁾ II, 298, 299, 255, 256.

1) рый ищетъ не отдѣльныя понятія ума устроить, но самъ мыслящій духъ возвести до состоянія правильности. Отдѣльныя дѣятельности духа должны слиться „въ одно жъ и высшее единство“ для достиженія истиннаго познания, которое, по убѣжденію запада, было доступно „и раздѣлившимся силъ ума, самодвижно дѣйствующимъ въ своей одинокой отдѣльности“. Западъ думалъ однимъ чувствомъ понимать нравственное, другимъ изящное, третьимъ полезное и т. д., и когда западные мыслители въ XIV вѣкѣ узнали „о стремленіи восточныхъ созерцателей сохранять безмятежность внутренней цѣльности духа“—много издѣвались надъ такою мыслью. Между тѣмъ для востока этой мысли заключалась вся его высшая мудрость, подобно тому, какъ для запада высшей мудростью была естественная философія¹⁾.

Способъ мышленія, унаслѣдованный востокомъ изъ началъ православнаго преданія и укрѣпленный всеобщей дѣятельностью православной восточной мысли, опредѣлялъ собою многія существенныя стороны самой жизни восточнаго общества, какъ и направленіе мысли запада могуче сказывалось въ бытовыхъ явленіяхъ его исторіи, на характеръ права, на устройство общества, наконецъ на практическую дѣятельность каждаго отдѣльнаго лица. Въ исторіи собственно Византіи не успѣло еще вполне обнаружиться значеніе восточной христіанской философіи для устройства различныхъ сторонъ частной и общественной жизни, но надежный фундаментъ былъ уже данъ и особенное счастье русскаго народа въ томъ, что его исторія началась именно на этомъ прочномъ фундаментѣ, какой представляетъ собою ученіе отцовъ восточной церкви. Въ русской жизни восточныя начала обѣщали очень многое, какъ это можно видѣть на разныхъ сторонахъ ея въ прошломъ, но въ Византіи названные начала встрѣчали многія препятствія къ своему полному осуществленію.

Не нужно забывать, что христіанство прежде чѣмъ возобладать надъ міромъ, и даже послѣ этого, вело непр

анную борьбу съ своимъ постояннымъ врагомъ—язычествомъ. Послѣднее не уничтожилось совершенно даже тогда, когда христіанскимъ сдѣлалось государство. Уничтожено было многобожіе, но языческій духъ продолжалъ дѣйствовать въ государственномъ устройствѣ, въ законахъ, въ своекорыстномъ и бездушномъ правительствѣ Рима. Язычество проявлялось въ судахъ, вмѣсто подлинной истины облюбовавшихъ формальную правду, въ нравахъ народа, склоннаго къ роскоши, и во многихъ другихъ явленіяхъ сторонъ личной и общественной жизни. Константинъ великій объявилъ правительствомъ, какъ и все государство, христіанскимъ, но воплощеніе новаго духа въ государственномъ устройствѣ требовало времени. Само собою понятно,—если бы преемники Константина были проникнуты такимъ же искреннимъ уваженіемъ къ Церкви, какъ онъ, то Византія могла бы сдѣлаться христіанской, но во главѣ ея часто въ качествѣ правителей стояли еретики, отступники, угнетавшіе церковь и видѣвшіе въ ней лишь средство для достиженія личныхъ цѣлей. Традиція государственной власти, ея отвлеченно-государственный характеръ, унаслѣдованный отъ Рима, служили также не малымъ тормазомъ къ воплощенію въ жизнь христіанскихъ понятій. Язычество въ данномъ случаѣ прокрадывалось незамѣтно изъ до-христіанской общенности, которая, какъ объяснено было выше, являлась искусственнымъ строеніемъ: римское правительство, являясь внѣшнею насильственной связью многихъ народностей, не имѣло собою естественнаго фундамента—народа. При такомъ положеніи вся крѣпость власти опиралась исключительно „на равновѣсіи народныхъ враждебностей“ и всякое проявленіе общеннаго духа какой-либо одной народности, какъ невыгодное для правительства, неизмѣнно подавлялось. У народовъ не было отечества, которое есть какъ бы символъ единомыслія, и сплоченные Христовой истиной они лишены были возможности практически осуществить ее при антагонизмѣ политическихъ симпатій. Христіанинъ долженъ былъ при такихъ условіяхъ оставить всякую общественную тенденцію, или же—нести въ жизнь

1) II, 256, 257, 309, 310, 258.

Соп. соп. 156.

свои убѣжденія, какъ явный протестъ міру. И христіане шли на мученичество, или уединялись въ пустыню. Пустыни и монастырь сдѣлались единственнымъ почти поприщемъ для нравственнаго и умственнаго развитія человека¹⁾. Такъ Христова вѣра не могла получить полнаго воплощенія въ жизни Византіи, вынужденная, въ силу условій мѣста и времени, вести постоянную борьбу съ скрыто дѣйствовавшимъ язычествомъ.

Среди условій русскаго быта христіанское ученіе нашло для себя чрезвычайно удобную почву именно потому, что въ исторіи нашей не было мѣста искусственно возникшей власти и вся прошлая наша жизнь прочно и натурально утверждалась на началахъ народно-общинныхъ.

Драгоценныя мысли отцовъ Православной Церкви представлявшія прочную основу для устроенія истинно христіанской жизни, перешли къ намъ въ Россію „вмѣстѣ съ первымъ благовѣстомъ христіанскаго колокола“. Ученіе Евангелія нашло тутъ для себя благопріятную почву. Какъ бы мы ни держались мнѣнія о появленіи на Русіи варяговъ—примемъ ли его, какъ добровольное призваніе ихъ всей землею, или одной только партіей—, несомнѣннымъ для насъ остается одно, что государство русское началось не насиліемъ, не завоеваніемъ. Въ пользу этой истины убѣдительнымъ аргументомъ служить фактъ вполнѣ легкаго удаленія большей части варяжскихъ пришлецовъ чрезъ полтораста лѣтъ послѣ ихъ появленія: на основаніи этого факта мы можемъ полагать, что наши государственныя и общественныя отношенія складывались безъ всякихъ насильственныхъ нововведеній. Весьма естественно, изъ началъ общиннаго быта, складывались и наши нравственныя понятія, такъ что коренившееся въ нашемъ быту единодушіе, съ проникновеніемъ къ намъ христіанства было проявлено и въ отношеніи къ новому ученію. Христіанскія начала оставили замѣтный слѣдъ на понятіяхъ народа уже въ самое первое время распространенія у насъ христіанства. Насколько такъ сказать сроднымъ оказалось

новое ученіе духу народа, объ этомъ можетъ говорить первое, еще необдуманное желаніе св. Владиміра прощать всѣмъ преступникамъ“. Одухотворенный христіанской истиной русскій бытъ успѣшно сталъ реформироваться по идеямъ новаго ученія и если мы ведемъ себя въ перты древней Руси, то найдемъ тамъ начало осуществленія христіанской общественности. „Обширная русская земля, даже за время раздѣленія на мелкія княжества, созидала себя, какъ одно живое тѣло“, находя средоточіе въ себѣ не столько въ языкѣ, сколько въ единствѣ церковнаго вѣрованія. Все необозримое пространство древней Руси было покрыто множествомъ монастырей, которыя стояли каждый уединенно, но внутренняя невидимая связь объединяла ихъ. Отдѣльныя племена и княжества вѣствовали духовный свѣтъ изъ этихъ обителей и это было залогомъ единенія не только государственнаго, но всякаго другого, умственнаго, нравственнаго и проч.¹⁾. Монастыри древне-русскіе были всеобъемлющимъ центромъ жизни народа. Не только духовныя понятія исходили изъ нихъ, но и понятія общежительныя, юридическія, точнѣе сказать—эти послѣднія понятія проходили чрезъ образовательное вліяніе монастырей и снова возвращались уже въ общественное сознаніе. Имѣя монастыри, какъ управляющее начало народной жизни, русское духовенство распространяло вмѣстѣ съ ними тотъ же кругъ идей христіанства среди всѣхъ классовъ общества. Благодаря такому единодушію въ насажденіи христіанской жизни русское просвѣщеніе стало успѣшно развиваться, питаясь главнымъ образомъ восточными писаніями, выходившими изъ Царьграда, Сиріи и св. Горы. Греческіе отцы, „не исключая самыхъ глубокихъ“, переводились, читались и переписывались въ русскихъ монастыряхъ²⁾. Образованность такъ быстро выросла въ Россіи, что теперь лишь приходится удивляться, когда вспомнимъ, что удѣльные князья XII и XIII вѣка имѣли библіотеки, „съ которыми многочислен-

¹⁾ II, 315, 316, 317.

¹⁾ II, 261, 259, 262.

²⁾ II, 259; I, 198.

ностью томовъ едва могла равняться первая тогда на западѣ библіотека Парижская“. Извѣстно, что многіе изъ русскихъ князей говорили на латинскомъ и греческомъ языкахъ такъ же свободно, какъ на родномъ русскомъ, а нѣкоторымъ изъ князей были извѣстны и другіе европейскіе языки. За высокую степень древне-русскаго просвѣщенія говорятъ и другіе факты, извѣстные исторіи. Сочиненія Исаака Сирина, глубокомысленнѣйшія изъ философскихъ писаній, до сихъ поръ еще находятся въ спискахъ XII и XIII вѣка и другіе списки славянскихъ переводовъ содержатъ часто такія глубокія святоотеческія умозрѣнія, что они „едва-ли каждому нѣмецкому профессору Любомудрія придутся по силамъ мудрости“. Наконецъ нужно вспомнить, что уже полтораста лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ, наши монастыри, эти несбывшіеся народныя университеты, перестали быть центромъ просвѣщенія и „мыслящая часть народа своимъ воспитаніемъ и своими понятіями уклонилась значительно“ отъ началъ русскаго быта, и тѣмъ не менѣе начала русскаго быта еще успѣли „въ низшихъ классахъ народа“. Такъ могуче было вліяніе древне-русской образованности, проникнутой началами Вселенскаго христіанства¹⁾. Въ чемъ же частица выразилось это вліяніе на жизнь народа и какъ прежде всего опредѣлялись имъ различныя стороны православнаго русскаго воззрѣнія?

Древняя Россія „не блеснула ни художественными, ни научными изобрѣтеніями, не имѣя времени развиться въ этомъ отношеніи, но въ ней хранилось первое условіе всякаго правильнаго развитія“—устроительное начало жизни, зачатки христіанской философіи. Какъ въ жизни запада на всемъ протяженіи его исторіи до нашихъ дней включительно, жило и проявлялось разными односторонностями начало раціональное, такъ и въ жизни древней Россіи дѣйствовали всегда начала, свойственныя гармонически-развивающемуся духу. Отсюда, какъ на западѣ, на отдѣльныхъ понятіяхъ, господствовавшихъ тамъ въ вопросахъ вѣры

¹⁾ II, 260; I, 198, 199; II, 279.

знанія,—отношенія церкви къ государству, въ понятіяхъ правовыхъ, проявлялась все та же разсудочная односторонность, такъ въ соотвѣтственныхъ древне-русскихъ понятіяхъ обнаруживалось неизмѣнно „устроительное“ самодѣльно-русское начало. Основное, принципиальное дѣйствіе этого начала въ русской жизни выражалось въ отношеніяхъ православнаго ума къ вопросамъ вѣры, отношеніяхъ, при которыхъ твердо стояли границы разума и вѣры. „Какъ бы ни стремилось вѣрующее мышленіе согласить разумъ съ вѣрою, оно никогда не приметъ догматы за простой выводъ разума“ и никогда выводу разума не присвоитъ значенія откровеннаго ученія. Не только „глубокомысленное соображеніе ученаго“, но даже „никакое собраніе епископовъ“, никакая власть, „никакой порывъ общаго мнѣнія“, не могутъ внести новаго въ ученіе вѣры, уничтожить что-либо, или смѣшать область науки съ истинами откровенія. Когда ученіе христіанское выходитъ за пределы церковнаго преданія, оно уже „является, какъ частное мнѣніе, болѣе или менѣе уважительное, но подлежащее уже суду разума“. Съ другой стороны, когда мнѣніе цѣлаго народа, хотя бы болѣе части всѣхъ христіанъ, не признанное прежними вѣками, захотѣло бы выставить себя за догматъ, оно не могло бы быть признано со стороны Церкви. Православная Церковь не ограничиваетъ себя какимъ-нибудь временемъ, хотя бы это время считало себя разумнѣе всѣхъ остальныхъ моментовъ въ исторіи, но „вся совокупность христіанъ всѣхъ вѣковъ, настоящаго и прошедшихъ, составляетъ одно недѣлимое, вѣчно живущее собраніе вѣрныхъ, связанныхъ единовѣрнымъ сознаніемъ столько же, сколько общеніемъ молитвы“. Сражаясь на основаніи вселенскаго вѣросознанія отъ неправильныхъ перетолкованій естественнаго разума“, Православная Церковь въ то же время представляетъ свободу этому самому разуму на пути его спеціально-разсудочной дѣятельности. Подъ угломъ зрѣнія таковыхъ принциповъ церковнаго сознанія одинаково нельзя правдывать ни фанатизма католиковъ, повелѣвающаго сжигать Галилея, ни протестантскаго произвола, съ какимъ

2 { отвергается достоверность священной книги, когда послѣдняя оказалась внѣ соотвѣтствія съ понятіями какого-либо частнаго человѣка. Такъ Православная вѣра, устанавливая, въ противоположность католицизму и протестантизму гармонію между отдѣльными силами человѣческаго духа, сообщаетъ своему носителю, будь то частное лицо, или народъ, возрѣніе цѣлостное, включающее въ себя всѣ стороны жизни и составляющее живое сильное убѣжденіе въ родной души¹⁾.

XII.

Складываясь на такой цѣлостной основѣ въ противоположность одностороннимъ началамъ запада, древняя русская жизнь естественно должна была представлять собою картину, не похожую на тѣ явленія, которыя имѣли мѣсто въ исторіи западной Европы. „Неискаженное завоеваніемъ“, естественно выросшая на почвѣ общиннаго быта, освященнаго началами Евангелія, „Русская земля не стѣснялась тѣми насильственными формами“, какъ возникали на западѣ изъ борьбы племенъ, „принужденныхъ въ постоянной враждѣ устраивать свою совмѣстную жизнь“. Въ древней русской жизни не было мѣста индивидуализму, порождавшему на западѣ и борьбу личныхъ интересовъ и условное право и всѣ вообще подробности изобличающія силу языческихъ началъ въ жизни запада. Въ условіяхъ прежней русской жизни личность не была законодателемъ, потому что тогда не было и закона, и нимаемаго въ смыслѣ внѣшняго права. Безчисленное множество маленькихъ міровъ, составлявшихъ Русь, заимствуясь понятіями объ отношеніяхъ общественныхъ частныхъ отъ ученія церкви, усваивали эти понятія *обычай*, который и замѣнялъ собою законъ. Вслѣдствіе господства общественно-нравственнаго начала, твердого повсемѣстнаго обычая, всякое измѣненіе въ общественномъ устройствѣ, не согласное съ строемъ цѣлаго, явля-

лось невозможнымъ. Семейныя отношенія, на примѣръ, были опредѣлены для каждаго „прежде его рожденія“, равно какъ и отношенія семьи къ міру, міра къ сроднѣ, родки къ вѣчу, опредѣлялись силою все того же общиннаго начала. Это было общественное устройство, основанное не на частномъ разумѣніи, а на общественныхъ стремленіяхъ и потому свободное отъ преобладанія интересовъ какой-либо отдѣльной группы. Русская жизнь „не знала ни желѣзнаго разграниченія неподвижныхъ сословій“, ни стѣснительныхъ преимуществъ одного изъ нихъ передъ другимъ, „ни политической борьбы, ни сословнаго разрѣнія“, ненависти и пр. Не было ни самовластия, ни вѣчества, ни благородныхъ, ни подлыхъ. Воображая „западное общество феодальныхъ временъ“, мы не иначе можемъ представить себѣ его картину, какъ въ видѣ множества замковъ, „укрѣпленныхъ стѣнами, внутри которыхъ живетъ благородный рыцарь... вокругъ которыхъ...— темная чернь“. Личностью являлся въ данномъ случаѣ только рыцарь, законодатель и судья подчиненныхъ ему, чернь была лишь частью его замка. Война непрерывная, несправедливая—вотъ исторія запада, начавшагося войной и раздѣленіемъ и развивавшагося все тѣми же разрушительными явленіями. Не то на Руси, сложившейся на основѣ общиннаго быта и православія. Представляя себѣ „русское общество древнихъ временъ, не видишь ни замковъ, ни окружающей ихъ подлой черни, ни благородныхъ рыцарей. Видишь безчисленное множество маленькихъ общинъ, по всему лицу земли русской расселенныхъ имѣющихъ, каждая на извѣстныхъ правахъ, своего распорядителя и составляющихъ каждая свое особое согласіе или свой маленькій міръ: эти маленькіе міры или согласія сливаются въ другія большія согласія, которыя свою очередь составляютъ согласія областныя и, наконецъ, племенные, изъ которыхъ уже складывается одно общее огромное согласіе всей русской земли, имѣющее надъ собою великаго князя всея Руси, на которомъ утверждается вся кровля общественнаго зданія, опираются всѣ

¹⁾ I, 198; II, 307, 308.

связи его верховнаго устройства" ¹⁾. Вотъ что такое д
няя Русь, какъ организованное цѣлое. Вполнѣ понят
что въ условіяхъ такой простой жизни и законы долж
быть самые простые, во всякомъ случаѣ далекіе о
эгоистической казуистики формальнаго права. Это бы
даже не законы, а вѣковые обычаи, безъ писанныхъ код
совъ, „исходящіе изъ церкви и крѣпкіе согласіемъ н
вовъ съ ученіемъ вѣры“. Выходя изъ быта и преда
изъ внутренняго убѣжденія, законы древне-русскіе и
своемъ духѣ и въ своемъ составѣ и въ своихъ премѣ
ніяхъ должны были носить характеръ болѣе внутрен
чѣмъ внѣшній. Самое слово *право* было неизвѣстно
насть и его замѣняло другое понятіе *правды* или справ
ливости. На западѣ общественныя отношенія основ
лись *на условіи*, представлявшемъ собою искусственно
строенную форму. Для западной юриспруденціи форм
это законъ, отдѣльныя юридическія понятія тамъ долж
быть связаны въ одну разумную систему, гдѣ бы каж
часть логически правильно развивалась изъ цѣлаго. В
соблюденія формы, или что то-же условія, закона, н
правильныхъ отношеній. Очевидно, что при такихъ и
дическихъ понятіяхъ всѣ силы, всѣ интересы, всѣ пр
существуютъ отдѣльно и соединяются не по естестве
ному порядку вещей, а или случайно, или искусстве
и что въ западной жизни можетъ господствовать
„матеріальная сила“, или „сумма индивидуальныхъ р
мѣний“. Свободная отъ рационалистическихъ началъ
ни, породившихъ на западѣ стремленіе къ матеріальн
интересамъ и господство большинства (что въ сущес
одно и то же, такъ какъ цѣлью большинства являе
опять-таки матеріальное благо), Русь (древняя) не
думывала закона, напротивъ онъ самъ выросталъ
силою естественнаго хода вещей. „Законъ въ Россіи
изобрѣтался предварительно какими-нибудь учен
юрисконсультами, не обсуживался... краснорѣчиво
какомънибудь собраніи и не падалъ потомъ, а

1) I, 194, 195; II, 264, 265.

бѣтъ на голову, посреди удивленной толпы гражданъ“. Логическое движеніе законовъ“ можетъ существовать только тамъ, гдѣ общественность основана на искусственномъ фундаментѣ, но гдѣ она утверждена на естественномъ единомысліи, тамъ всякая насильственная перемена могла бы быть въ ущербъ убѣжденію, которое въ томъ случаѣ замѣнялось бы *мнѣніемъ*. Но мнѣніе есть выраженіе не общихъ устремленій, а интересовъ одной или нѣсколькой партій, и ему нѣтъ мѣста въ общественномъ устройствѣ, развившемся „по закону естественнаго возстанія въ односмысленномъ пребываніи“ ¹⁾).

чѣмъ внѣшній. Самое слово *право* было неизвѣстно. Особенно нагляднымъ проявленіемъ внутренней прав-
нась и его замѣняло другое понятіе *правды* или справедливости. На западѣ общественныя отношенія основаны на положеніе въ ней княжеской власти и понятія о земель-
лись *на условіи*, представлявшемъ собою искусственной собственности. Въ противоположность искусственной
строенную форму. Для западной юриспруденціи формами римской и византійской, которая не была есте-
это законъ, отдѣльныя юридическія понятія тамъ должны были быть заверше-
быть связаны въ одну разумную систему, гдѣ бы каждая часть имѣла свое законное мѣсто, а не была бы произвольнымъ заверше-
часть логически правильно развивалась изъ цѣлаго. Въ Русь на Руси опредѣлялась въ своемъ особенномъ ха-
соблюденія формы, или что то-же условія, закона, и въ характерѣ совокупности условій народнаго быта. „Мы не
правильныхъ отношеній. Очевидно, что при такихъ условіяхъ... точныхъ границъ княжеской власти прежде
дическихъ понятій всѣ силы, всѣ интересы, всѣ причины удѣльныхъ княжествъ московскому“, но если
существуютъ отдѣльно и соединяются не по естественному порядку вещей, а или случайно, или искусственно, то
и что въ западной жизни можетъ господствовать очевидно общее значеніе княжеской власти, какъ есте-
„матеріальная сила“, или „сумма индивидуальныхъ правъ и интересовъ“, а не законъ народнаго завершенія народной жизни. Князю принадле-
мѣній“. Свободная отъ раціоналистическихъ началъ дѣла и разборъ разныхъ дѣлъ и судъ, но то и другое онъ
ни, породившихъ на западѣ стремленіе къ матеріальной справедливости, перешагивая согласно всеобъемлющему обычаю—какъ это
интересамъ и господство большинства (что въ сущности было приказомъ и міры. Въ случаѣ нарушенія правиль-
одно и то же, такъ какъ цѣлью большинства являлось достиженіе справедливыхъ отношеній къ народу князь, поэтому, нерѣдко под-
опять-таки матеріальное благо), Русь (древняя) не подвергалась изгнанію. Тотъ же общинный духъ наглядно
думывала закона, напротивъ онъ самъ вырасталъ изъ жизни въ древней Руси на характерѣ владѣнія землею.
силою естественнаго хода вещей. „Законъ въ Россіи не былъ чуждымъ, а былъ естественнымъ. Въ то время, какъ на западѣ поземельная собственность
изобѣтался предварительно какими-нибудь ученными или юристами, а въ Россіи онъ былъ естественнымъ. Онъ былъ источникомъ личныхъ правъ владѣльца (какъ и
юрисконсультами, не обсуживался... краснорѣчиво и ясно, что въ древней Руси, въ то время, какъ на западѣ право имѣло матеріальныя основанія и
какомъ-нибудь собраніи и не падалъ потомъ, въ то время, какъ на западѣ право имѣло матеріальныя основанія и

¹⁾ I, 199, 195; II, 265, 266.

²⁾ II, 316.

въ этомъ смыслѣ покупалось), у насъ она состояла изъ владѣній общества. Въ устройствѣ древней русской жизни личность была—первое, а собственность только случайное отношеніе. Земля принадлежала общинѣ по тому, что община состоитъ изъ семей, а семьи изъ личностей могущихъ воздѣлывать землю. „Съ увеличеніемъ численности лицъ увеличивается и количество земли, принадлежащей общинѣ, съ уменьшеніемъ—уменьшается“. „Право общины на землю ограничивается правомъ помѣщика“, право последнего въ свою очередь ограничивается правомъ государства. Не помѣстье опредѣляетъ отношенія помѣщика къ государству, но самый фактъ владѣнія зависитъ отъ этихъ отношеній. Словомъ, лицо участвовало въ правѣ владѣнія настолько, насколько входило въ составъ общества и не собственность опредѣляла собою права, а личность, понимаемая въ составѣ цѣлаго общества.

При отсутствіи индивидуальной изолированности характерной для западно-европейскаго быта и обусловленной тамъ общимъ одностороннимъ направленіемъ жизни, въ древней Руси не могло появиться и тѣхъ немалыхъ отношеній между церковной и гражданскими сферами, какія имѣли мѣсто на западѣ. Западная церковь увлеченная къ отпаденію отъ церкви Вселенской, искала для себя внѣшней опоры въ разсудочномъ силлогизмѣ въ свѣтской власти своихъ представителей. Устроивъ *наружное единство*, поставивъ надъ собою единую главу соединившую власть духовную и свѣтскую, церковь западная лишь довела до конца то раздвоеніе своей деятельности, которое и въ душѣ cadaго отдѣльнаго члена ея существовало какъ раздвоеніе вѣры и разума. Двѣ башни, возвышающіяся надъ католическимъ костеломъ, служатъ какъ бы символомъ этого раздвоенія. Въ русской церкви, унаслѣдовавшей отъ православнаго востока цѣльное разумѣніе Христовой истины, границы свѣтской и духовно власти стояли такъ же твердо, какъ и границы разума и вѣры. Уже на самыхъ первыхъ шагахъ усвоенія русскимъ народомъ христіанства церковь опредѣлила разъ навсегда границы между безуслов-

нототою своихъ высшихъ началъ и житейскою смѣшанностью общественнаго устройства. Когда Владиміръ изъяснилъ желаніе „прощать всѣмъ преступникамъ, церковь установила его отъ исполненія такого желанія, положивъ... различіе между обязанностями лично-духовными и свѣтски-правительственными“. Оставаясь въ этомъ, какъ и въ остальныхъ случаяхъ, внѣ государства, его мірскихъ отношеній, въ качествѣ идеала, церковь никогда не обнаруживала стремленія насильственно управлять волею людей. Своё вліяніе она простирала только на личное убѣжденіе cadaго и совершенно не помышляла о приобрѣтеніи свѣтски-правительственной власти. Правда, государство стояло церковью, оно было тѣмъ крѣпче въ своихъ основахъ, чѣмъ больше проникалось церковнымъ духомъ, но отсюда еще нельзя дѣлать вывода, что церковь стремилась быть государствомъ. Въ свою очередь государство не посягало на дѣла церкви. Государство признавало свое мірское назначеніе и никогда бы не назвало себя „святымъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ на западѣ говорилось „святая римская имперія“. У насъ извѣстны слова „святая Русь“, но они говорятся не потому, что государство наше представляетъ въ своемъ устройствѣ смѣшеніе церковной и свѣтской власти, а „единственною“ мыслью о тѣхъ святыняхъ мощей и монастырей и храмовъ Божіихъ“, которыя такъ много значили въ русской жизни. Наша церковь управляла мірскимъ составомъ такъ, какъ духъ управляетъ тѣломъ. Не прибѣгая къ внѣшнимъ средствамъ воздѣйствія, она исключительно дѣйствовала на умственные и нравственные убѣжденія людей, какъ бы невидимыми путями вела государство къ осуществленію высшихъ христіанскихъ началъ, не препятствуя въ то же время его естественному развитію. Отсутствіе въ нашей жизни такихъ явленій, какъ рыцарскіе ордена, инквизиція, имѣвшіе мѣсто на западѣ, особенно подчеркиваетъ основной характеръ отношеній нашей церкви въ вопросѣ о мѣрахъ воздѣйствія на пасомыхъ. Можетъ иногда показаться даже непонятнымъ, почему у насъ не возникло чего-нибудь подобнаго рыцар-

ству, напирѣвъ за время татарскаго владычества? Власть наша не имѣла тогда матеріальной силы, общество пришло въ полное разстройство, а полиція еще не была введена. Отчего бы при такихъ обстоятельствахъ не появились людямъ, которые воспользовались бы „превосходствомъ своей силы надъ мирными земледѣльцами и горожанами... захватили бы себѣ отдѣльныя земли, деревни и строили бы тамъ крѣпости?“ Церковь могла бы воспользоваться этимъ благороднымъ классомъ, образовавъ изъ него орденъ и употребивъ ихъ силу „противъ невѣрныхъ“. Этого однако не случилось, какъ ни естествененъ былъ такой ходъ вещей съ точки зрѣнія мірскихъ выгодъ. Наша „церковь не продавала своей чистоты за временныя выгоды“ и потому „не облакала характеромъ церковности мірскихъ устройствъ“, подобныхъ разнымъ свѣтско-духовнымъ установленіямъ запада. У насъ были богатыри только до введенія христіанства, послѣ у насъ были разбойники, которыхъ отвергала церковь. Если бы она воспользовалась шайками разбойниковъ, причисливъ ихъ къ слугамъ дѣла Божія и обѣщавъ прощеніе грѣховъ за убіеніе невѣрныхъ, не было бы ничего легче возбудить у насъ крестовые походы. Католицизмъ вѣдь такъ и поступалъ, переименовывая просто разбойниковъ въ разбойники святые и честные. Но у церкви Православной былъ совершенно особый принципъ дѣятельности, въ силу котораго она не готовымъ уже пользовалась для своихъ цѣлей, а изъ себя производила характерныя для древне-русской жизни особенности, не подчиняясь соблазну мірскихъ выгодъ. Церковь не приспособлялась къ мірскимъ интересамъ, не стремилась къ внѣшнему искусственному единству, а, раскрывая свою внутреннюю силу, вполнѣ естественно простирала свое вліяніе на всѣ классы, на всѣ отношенія, создавая прочное внутреннее единство, выражавшееся и во внѣ одинаковыми потребностями, стремленіемъ къ общему благу, согласованностью всей внѣшней дѣятельности²⁾.

¹⁾ II, 247, 262, 263; I, 196.

²⁾ I, 197, 198; II, 263

Преобладаніе внутренняго надъ внѣшнимъ составляло основную черту древне-русской жизни, отличавшую отъ направленія жизни запада. При такомъ значеніи внутреннихъ основъ жизни въ древней Руси, при полнотѣ и чистотѣ выраженія христіанства, форма выраженія къ близкому сливалась съ выражаемымъ духомъ, что легко было смѣшать ихъ значительность и форму принять за сущность ея внутреннимъ смысломъ. Этотъ фактъ особенно нужно имѣть въ виду, когда мы хотимъ выяснять значеніе разныхъ историческихъ обстоятельствъ, задержавшихъ развитіе нашего самобытнаго просвѣщенія. Наше просвѣщеніе, основанное на внутренней цѣльности мышленія, не развилось вполнѣ, не обнаружило ни полного процвѣтанія въ разумѣ, ни полного плода въ жизни. Оно было задержано, сначала бѣдствіями татарскаго владычества, потомъ постепеннымъ проникновеніемъ въ русскую жизнь иноземныхъ началъ и, наконецъ, реформами Петра, который сдѣлалъ рѣшительный шагъ—чтобы ввести въ русскую исторію западныя начала. Сила этихъ внѣшнихъ фактовъ въ судьбахъ русскаго просвѣщенія несомнѣнно очень велика, но ею одной не объяснить въ нашей исторіи перемѣны, совершившіяся вопреки вѣковымъ устоямъ русской жизни. Самыя внѣшнія обстоятельства могли имѣть мѣсто, какъ мѣра, принятая Промышленіемъ, вслѣдствіе тѣхъ или иныхъ проявленій человеческой свободы, или вѣрнѣе человеческой слабости. Но безъ внутренней вины русскаго человѣка явились неблагоприятныя для нашего просвѣщенія обстоятельства. Эта вина состояла именно въ смѣшеніи формы съ сущностью и даже въ предпочтеніи формы. Въ XVI вѣкѣ уже ясно видимъ, „что уваженіе къ формѣ во многомъ преобладаетъ надъ уваженіемъ духа“, но начало этого неравновѣсія слѣдуетъ искать еще раньше. „Нѣкоторые поврежденія, вкравшіяся въ богослужебныя книги и особенности въ обрядахъ“ упорно держались въ нашей церкви, хотя сношенія съ востокомъ обличали неответственность и обрядовъ и богослужебнаго текста принятому въ церкви Вселенской. Кромѣ того извѣстно, что

еще „въ концѣ XV и въ началѣ XVI вѣка были сильны партіи между представителями тогдашней образованности Россіи, которыя смѣшивали христіанское съ византійскимъ и по византійскимъ законамъ хотѣли определить общественную жизнь Россіи“. „Частныя юридическія постановленія Византіи не только изучались, но уважались наравнѣ почти съ постановленіями общецерковными“. Мы уже видѣли, какъ отражались византійскіе законы на христіанской жизни самой Византіи и понятно, что примѣненіе ихъ въ условіяхъ русской жизни должно было вредно отразиться на нашей образованности. Моментъ примѣненія чужихъ законовъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ упадка въ русской жизни. Стало падать благочестіе въ монастыряхъ, „сохранившихъ свое наружное благолѣпіе“, взаимныя отношенія сословій „начинаютъ принимать характеръ уродливой формальности“. Прежняя русская правда мало по малу начинаетъ замѣняться юридизмомъ и уровень нравственности народа понижается. Особенно склонность къ предпочтенію формы обнаружилась подъ страхомъ надвигавшейся Уніи, и за нѣкоторый срокъ „уваженіе къ преданію, которымъ стояла Русь, перешло въ приверженность болѣе къ внѣшней сторонѣ его. Въ этомъ движеніи къ формѣ, ярко проявившемся прежде всего въ расколѣ, была уже рѣшена судьба нашей русской образованности. Подчинивъ свое развитіе формѣ, „русскій человѣкъ тѣмъ самымъ лишилъ себя возможности живого и правильнаго возрастанія въ самобытномъ просвѣщеніи и хотя сохранилъ святую истину въ чистомъ и неискаженномъ видѣ, но стѣснилъ свободное ея развитіе ума и тѣмъ подвергся сначала невѣжеству, а потомъ вслѣдствіе невѣжества подчинился вліянію чуждой образованности“. Въ заимствованіи западнаго просвѣщенія сказалось съ одной стороны невѣжество—за утрату чистоты самобытности, а съ другой—появившаяся, какъ результатъ этой утраты, односторонность въ направленіи интересовъ русскаго ума. Такъ русская жизнь, особенно со времени реформы Петра, потеряла подъ собою родную почву и ея развитіе пошло по тому же пути, по кото-

му направлялась жизнь запада во всѣ моменты его исторіи¹⁾.

Безысходность западнаго просвѣщенія, ярко обнаруженная въ послѣднее время, должна стать для насъ побудительной причиной,—чтобы вернуться къ истиннымъ началамъ русской жизни. Это не значитъ, что мы совершенно отвергнемъ для себя результаты западной образованности. Не говоря уже о разныхъ недочетахъ, которые были присущи русской жизни въ ея прошломъ и теперь явились бы нежелательными, намъ нельзя совершенно оставить *многого*, заимствованнаго съ запада. Русская жизнь представляла въ прошломъ очень много хорошихъ сторонъ, но, что годилось въ свое время, можетъ оказаться неумѣстнымъ сейчасъ, а потому, удерживая основное направленіе жизни, какъ она опредѣлилась у насъ на основѣ самобытныхъ началъ, мы можемъ отбросить изъ нея все дурное, хотя бы возникшее въ давности, пополняя пробѣлы необходимыми заимствованіями съ запада. Кромѣ того какими бы врагами западнаго просвѣщенія мы ни были, „можно ли безъ сумасшествія думать, что когда нибудь, какою либо силою истребится въ Россіи память всего того, что она получила отъ Европы“ въ продолженіе двухъ столѣтій?! Уже помимо соображенія о дурныхъ и хорошихъ съ современной точки зрѣнія чертахъ прошлой нашей жизни, уваженіе къ дѣйствительности требуетъ, чтобы мы съ одной стороны признали неизбежность включенія въ кругъ своей жизни нѣкоторыхъ результатовъ просвѣщенія запада, а съ другой—намъ необходимо опредѣлить правильное развитіе собственныхъ самобытно-русскихъ началъ. Тотъ вредъ, который чуждая образованность производитъ въ умственномъ и нравственномъ развитіи Россіи, не можетъ быть удаленъ путемъ насильственнымъ. Мысль нельзя остановить никакими карантинами, да кромѣ того вредъ для нашей образованности былъ бы еще замѣтнѣе, если бы мы порвали совершенно съ западомъ. У насъ движется

¹⁾ II, 277, 269, 278, 327, 328.

въ русской образованности такъ много чужихъ понятій, что дальнѣйшія заимствованія представляются положительно неизбѣжными въ интересахъ той же образованности. Западное просвѣщеніе достигло въ послѣднее время своихъ крайнихъ предѣловъ, гдѣ обнаружилась его односторонность и усвоеніе этихъ крайнихъ выводовъ запада можетъ оказаться только полезнымъ для опредѣленія путей самобытнаго развитія Россіи. Если бы Россія не узнала Шеллинга и Гегеля, то какъ уничтожилось бы у насъ господство Вольтера и энциклопедистовъ? Наконецъ допустимъ, что намъ удалось совершенно устранить въ нашей жизни всякое западное вліяніе, въ такомъ случаѣ Россія должна бы была впасть въ невѣжество,—состояніе, въ которомъ можетъ почитаться за благо введеніе иноземной культуры. Но подобныя повторенія неизбѣжныхъ въ свое время опытовъ нелѣпы и потому задача, диктуемая современностью, не включаетъ въ себя такихъ крайностей, какъ полное игнорированье запада, а съ другой стороны она есть задача устроения русской жизни на основѣ самобытно-русскихъ началъ¹⁾. „Можетъ быть благое Провидѣніе для того и попустило русскому народу перейти чрезъ невѣжество къ подчиненію иноземной образованности, чтобы въ борьбѣ съ чужими стихіями православное просвѣщеніе овладѣло всѣмъ умственнымъ развитіемъ современнаго міра... и обогатившись мірскою мудростью, христіанская истина полифе.. явила свое господство надъ относительными истинами человѣческаго разума“. Начало знанія, живущее въ Православной церкви, „живительно для ума и науки“, которая разовьется „сообразно этому началу“. Съ другой стороны богатство знанія, достигнутое западомъ, можетъ служить побужденіемъ для правильнаго развитія и опорой этого развитія въ человѣческомъ разумѣ. Естественныя приобрѣтенія человѣческаго ума не отвергаются церковнымъ сознаніемъ, напротивъ оно даетъ жизнь и дѣйствительную силу приобрѣтеніямъ человѣческой мысли, отвѣчаетъ на всѣ

¹⁾ I, 189; II, 330, 331.

вопросы ума и сердца. Поэтому примиреніе образованности западной и русской „въ такомъ мышленіи, котораго основаніе заключало бы въ себѣ самый корень древнерусской образованности, а развитіе состояло бы въ сознаніи всей образованности западной и въ подчиненіи ея выводовъ духу православно-христіанскаго любомудрія... могло бы быть началомъ новой жизни“ у насъ, а потомъ и въ Европѣ. Возможность такого знанія близка уму „всякаго образованнаго и вѣрующаго человѣка“. Настоятельно требуемое совокупностью всей нашей жизни оно готово загорѣться отъ малѣйшей искры истины. Это новое знаніе должно „согласить вѣру и разумъ, наполнить пустоту, которая раздвояетъ два міра, требующіе соединенія, утвердить въ умѣ человѣка истину духовную видимымъ ея господствомъ надъ истиною естественною и возвысить истину естественную ея правильнымъ отношеніемъ къ духовной и, связать, наконецъ, обѣ истины въ одну живую мысль, ибо истина одна, какъ одинъ умъ человѣка, созданный стремиться къ единому Богу“¹⁾.

Такой путь развитія, подлежащій Россіи, не есть только путь мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ и путь жизни. Наша цѣльность жизни въ прошломъ выражалась не въ умозрѣніяхъ, которыхъ собственно у насъ тогда и не было въ смыслѣ опредѣленной *теоріи*, а въ цѣльности извѣстныхъ убѣжденій съ дѣятельностью. Самое понятіе о цѣльности нашей прошлой жизни, или объ утратѣ этой цѣльности, мы устанавливаемъ на основаніи фактовъ внѣшней, практической жизни древней Руси. Утрата цѣльности сопровождалась у насъ пониженіемъ качества нравственной жизни или, что то-же,—утрачивая добродѣтели, русскій человѣкъ утрачивалъ коренной признакъ своего бытія. То уклоненіе отъ пути самобытнаго развитія, какое дано намъ въ господствѣ у насъ чужой образованности, началось именно съ внѣшней стороны жизни, съ увлеченія или соблазна выгодами западной жизни. Унаслѣдовавъ по традиціи особый способъ мышленія, гаран-

¹⁾ II, 332, 333, 326, 334.

тирующий отъ уклоненія на путь рационализма, русскій человекъ даже къ невѣрію, когда оно у него бываетъ, склоняется не путемъ логическихъ доводовъ, а вслѣдствіе соблазновъ жизни. Логика служитъ въ подобныхъ случаяхъ лишь средствомъ оправдать въ собственныхъ глазахъ свое отступничество, для чего подъ извѣстные факты подставляется теорія. Сочиненная система современемъ можетъ вполне замѣнить собою вѣру, непосредственное убѣжденіе, и тогда уже трудно бываетъ вернуться на путь прежнихъ убѣжденій. Въ народѣ русскомъ еще очень далеко до такого печальнаго конца. Исконнымъ убѣжденіямъ измѣняетъ у насъ собственно даже не народъ, а только одинъ классъ этого народа—образованная часть русскаго общества. Пропитываясь все болѣе иноземною образованностью, высшій классъ отрывается отъ основъ русской жизни и чрезъ это вноситъ дисгармонію въ нравственный порядокъ ея. Другая часть націи, хотя тоже увлекается соблазнами внѣшней жизни, вслѣдъ за высшимъ классомъ, однако сохраняетъ еще въ себѣ зерно прежней жизни—чистую вѣру и другія драгоцѣнныя качества. Въ этой традиціи, живущей въ народѣ, залогъ нашего будущаго развитія и залогъ возрожденія Европы. Опираясь на лучшую часть народной души, часть еще нетронутую тлетворнымъ вѣяніемъ запада, мы будемъ строить свой религіозно-національный идеалъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ является идеаломъ общечеловѣческимъ. Содержаніе этого идеала подсказывается прошлымъ русской жизни, когда она начинала уже воплощать въ себѣ черты христіанской общественности. Изъ фактовъ прошлого, запечатлѣнныхъ духомъ христіанской идеи, изъ унаслѣдованнаго по традиціи образа мышленія должна выйти та жизненная философія, которая намъ такъ необходима и которая будетъ живительной не только для насъ, но и для запада¹⁾.

¹⁾ II, 312, 328, 280, 325.

XIII.

Выше было замѣчено, что та цѣльность, какую Кирѣевскій поставляетъ идеаломъ какъ для Россіи, такъ и для Европы, не есть только цѣльность воззрѣнія, но и самой жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если „способъ мышленія“ имѣетъ такое важное значеніе въ цѣлой исторіи, что опредѣляетъ собою ея характеръ во всѣхъ рѣшительно сторонахъ человѣческой жизни, то, очевидно, невозможна оцѣнка всей жизни по какой-либо сторонѣ ея. Жизнь должна представлять нравственный смыслъ нашего бытія, а для квалифицированія такого смысла очень мало одного мышленія, одного воззрѣнія, хотя бы и цѣльнаго. Напротивъ, самая цѣльность мышленія дознается по цѣльности жизни. Въ нашемъ умѣ „заложена“ норма, опредѣляющая правильный „способъ мышленія“, указывающая наши коренныя отношенія къ Богу, но поскольку тутъ есть живое, сильное убѣжденіе, сознаніе внутреннее должно проявиться въ суммѣ внѣшнихъ отношеній, вполне цѣльно согласованныхъ съ высшими стремленіями нашей души. Внѣшняя сторона жизни пріобрѣтаетъ при такомъ пониманіи цѣлой жизни чрезвычайно важный смыслъ. На ней, какъ въ зеркалѣ, отражается наше внутреннее содержаніе. По ссылкамъ на отдѣльные моменты въ жизни Россіи и Европы мы уже видѣли, какъ выразился отмѣчаемый фактъ въ крупныхъ историческихъ событіяхъ, но еще нагляднѣе та же истина подтверждается подробностями частныхъ сферъ жизни, различными чертами семейнаго быта, повседневнымъ обнаруженіемъ народныхъ нравовъ и обычаевъ. Эти не такъ замѣтныя стороны жизни при внимательномъ наблюдении оказываются запечатлѣнными тѣмъ же общимъ духомъ, общимъ убѣжденіемъ, которое господствуетъ въ извѣстное время въ извѣстномъ народѣ. Бываютъ моменты, когда гармонія внѣшней стороны жизни съ ея внутренней основой какъ бы нарушается, практическая жизнь начинаетъ развиваться вразрѣзъ съ основными убѣжденіями, но въ подобныхъ случаяхъ мы имѣемъ не поруку жизни, а уклоненіе отъ нея, болѣзненный переходъ исторіи съ одного пути на другой. Напримѣръ, рус-

ская жизнь съ момента реформы замѣтно стала утрачивать свои высокія нравственныя свойства, но это не говорить еще за возможность раздвоенія между убѣжденіемъ и жизнью, какъ—*нормы*. Въ условіяхъ истиннаго просвѣщенія не мѣсто такому раздвоенію, которое можетъ быть понятно только въ обстановкѣ языческой безпринципности. Если съ распространеніемъ у насъ западнаго вліянія въ нашей жизни обнаружались противорѣчія съ нашими вѣковыми убѣжденіями, то противорѣчія эти скоро сглаживались, такъ какъ вслѣдъ за практическими уклоненіями шла теорія, тоже представлявшая уклоненіе отъ прежнихъ взглядовъ, но вполне согласная съ новымъ направленіемъ жизни. Въ указанномъ случаѣ *раздвоенія* можно, поэтому, скорѣе видѣть *взаимодѣйствіе* практики и теоріи. Такъ было въ образованномъ русскомъ классѣ, который, измѣняя укладъ русской жизни, вмѣстѣ съ этимъ мѣнялъ и свои убѣжденія, свою теорію. Аналогичное совершалось и въ средѣ простого народа. Собираясь внѣшними выгодами, какія приносились западомъ, народъ обнаружилъ въ своей жизни много такого, что стоитъ въ противорѣчій съ ея вѣковыми началами. Напримѣръ, сила внутренней правды утрачена нашимъ народомъ, такъ что русскому человѣку теперь „легко солгать“. Подъ вліяніемъ западныхъ понятій, первоначально проникшихъ въ высшій классъ, и простой народъ сталъ заражаться внѣшнимъ взглядомъ на жизнь. Пожъ представляется ему какимъ то неизбѣжнымъ *внѣшнимъ грѣхомъ*, происходящимъ изъ необходимости внѣшнихъ отношеній. Отсюда, народъ нашъ утратилъ уваженіе къ слову. „Его слово—это не онъ, а его вещь, которою онъ владѣетъ на правахъ римской собственности. Онъ не дорожитъ даже своею присягою“. Само собою понятно, что такое искаженіе жизни, хотя бы оно начиналось не съ теоретическаго разрушенія прежнихъ нормъ, не можетъ, однако, не оказать вліянія и на теоретическія убѣжденія. При извѣстной послѣдовательности въ разрушеніи основъ нравственнаго быта и при попыткахъ логически оправдать это разрушеніе, можетъ и даже должно случиться

измѣненіе въ самомъ направленіи мышленія, которое тратитъ свою цѣльность при фактической раздробленности жизни. И дѣйствительно, вслѣдъ за утратой нѣкоторыхъ чертъ нравственной жизни мы могли бы утратить самый „способъ мышленія“, свойственный намъ, если бы въ простомъ народѣ не продолжало жить, хотя и въ ограниченномъ видѣ, то убѣжденіе, которымъ создавалась наша прошлая жизнь. Теперь, основываясь на остаткахъ, мы снова можемъ возстановить утраченную нами цѣльность, обращаясь за уроками къ устроенію древне-русской жизни: тамъ мы найдемъ конкретныя черты того идеала, какой намъ предстоитъ осуществить на пути са-
*обытнаго развитія*¹⁾. *Самое содержаніе идеала состоитъ не въ какихъ-либо умозрѣніяхъ, отрѣшенныхъ отъ жизни, но въ объединяющемъ синтезѣ началъ жизни практической съ умозрительными началами познанія, составляющими въ томъ своемъ единствѣ цѣлостную жизнь человека.*

Всѣ дѣйствія людей подчиняются „невидимому, часто овѣстмъ незамѣтному теченію нравственнаго порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную бѣдность“. Съ этой точки зрѣнія представляется очень интереснымъ для пониманія теоретическихъ основъ (въ мышленіи) жизни того или другого народа, или вѣрнѣе для пониманія этой жизни съ точки зрѣнія теоріи возникнуть въ его практическую жизнь, уловивъ ея нравственный смыслъ. Изученіе этой стороны народной жизни неразрывно связано съ постиженіемъ всѣхъ другихъ сторонъ и потому характеръ быта западнаго и русскаго много значитъ для уясненія западной и русской исторіи. Тѣмъ болѣе, конечно, для указанной цѣли имѣютъ значеніе частныя проявленія этого быта въ отдѣльныхъ сторонахъ жизни, въ фактахъ болѣе или менѣе единичныхъ, частныхъ. По вниманіе къ тому, что всякій общій порядокъ составляется на основѣ частныхъ фактовъ, изъ „совокупности частныхъ воле“, будетъ очень важно отмѣтить для раз-
сужденія подлежащаго намъ идеала нѣкоторые отдѣльные

¹⁾ II, 329, 330.

факты въ нашемъ прошломъ, факты, являвшіеся тогда какъ результатъ живого, непосредственного убѣжденія, а при извѣстномъ развитіи народнаго самосознанія до женствующихъ стать основой для нашей философіи, которая будетъ построена не только на новыхъ началахъ мышления, но и на самой дѣйствительности, таившей въ себѣ эти начала¹⁾.

Проникнутая сильнымъ живымъ стремленіемъ, постоянно объемлющимъ всѣ частныя поступки и стремленія людей, жизнь самобытно-русская характерно отличалась особымъ смысломъ даже въ фактахъ частныхъ. Истинная природа русскаго просвѣщенія сказывалась въ объединенности всѣхъ его частныхъ проявленій, въ связности нравственной жизни, опредѣляемой единымъ началомъ. Преимущества такой жизни вполне наглядно выступаютъ сравнительно съ жизнью запада, бывшею результатомъ иныхъ историческихъ силъ и представляющею собою полное нравственное неустройство. Частный бытъ Европы былъ и есть такъ же разрозненъ, какъ и вся жизнь запада, взятая въ общей картинѣ его исторіи и въ наиболѣе крупныхъ фактахъ ея. Раздѣляющее начало вело свободительную работу, начиная съ жизни каждаго отдѣльнаго сознанія, и отсюда жизнь частная прежде всего улучала тотъ неустроенный характеръ, который запечатлѣваетъ собою общій фонъ западно-европескаго просвѣщенія.

На западѣ жизнь *семейная* въ связи съ общимъ движениемъ образованности пришла къ полному разстройству. Начиная отъ высшихъ классовъ, бывшихъ представителями образованности, ослабленіе семейныхъ связей переходило къ низшимъ, во всѣ другіе слои общества, которые по общему направленію жизни вполне гармонизировались съ высшими. Обычная картина воспитанія, господствовавшая на западѣ, иллюстрирующая наиболѣе характерныя черты уклада семейной жизни, была такова, что дѣти воспитывались за глазами матери. Въ тѣхъ государствахъ, особенно, гдѣ „мода воспитывать дочерей въ монастыряхъ“

¹⁾ II. 301.

была общимъ обычаемъ высшаго сословія“, мать семейства являлась чѣмъ то постороннимъ въ отношеніи къ интересамъ семьи. Она переступала порогъ монастыря для того, „чтобы итти подъ вѣнецъ“, а потомъ тотчасъ же входила „въ заколдованный кругъ свѣтскихъ обязанностей“, не узнавъ обязанностей семейныхъ. Отношенія между семьей брали перевѣсъ надъ отношеніями семейными и вполне естественно, что „самолюбивыя и шумныя удовольствія“ замѣняли для такой матери „тревоги и радости тихой дѣтской“. „Умѣнье жить въ свѣтѣ, салонная любезность“, развившись на счетъ всѣхъ другихъ интересовъ, которые могли быть, но отсутствовали, „сдѣлались существенной частью женскаго достоинства“. Не семья служила тутъ источникомъ общественной жизни, —искусственная атмосфера гостинной, гдѣ сосредоточивались и умъ и образованность и вообще все цѣнное въ жизни. Слѣдствіемъ такихъ подробностей семейной жизни на западѣ было развитіе „общежительныхъ утонченностей“, нравственный гнетъ, который испытывали отъ высшихъ низшіе классы, вытягиваясь за первыми въ устройствѣ частной жизни, и, наконецъ, зачатки учения объ эмансипаціи женщины¹⁾. Совершенно въ иномъ направленіи складывалась семейная жизнь въ Россіи. Если на западѣ характерный для всей западной жизни индивидуализмъ проникалъ до семьи, дробя ее на многія части, то на Руси семья была оплотомъ народной солидарности, прежде всего воплощала въ себѣ организующее начало цѣльной жизни. Семейный смыслъ не нарушался въ русскомъ человѣкѣ, такъ какъ въ условіяхъ древне-русской жизни „личность никогда не искала выразить свою самородную особность, какъ какое-то достоинство“. Никакая форма общежитія не могла у насъ, поэтому, принять отдѣльнаго развитія, оторваннаго отъ жизни всего народа. Мы водились не частнымъ мнѣніемъ, не авторитетомъ гостинной, а общимъ убѣжденіемъ, въ которомъ выражалась цѣльность быта. „Прихоть моды“

¹⁾ II. 270, 271.

не имѣла у насъ силы. На западѣ погоня за модой, стремленіе къ роскоши, были проявленіемъ общей односторонности запада и подобные факты не могли имѣть мѣста у насъ, при совершенно иномъ направленіи жизни, которое прежде всего сказывалось именно въ семьѣ. О характерѣ семейной жизни въ древней Руси можно судить отчасти по современному крестьянскому быту. Вникнув въ внутреннюю жизнь нашей избы¹⁾, мы увидимъ, что „постоянное, ежеминутное самоотверженіе“ не является здѣсь какимъ-либо „геройскимъ исключеніемъ“, а фактомъ обычнымъ, постояннымъ. „Каждый членъ семьи при своихъ безпрестанныхъ трудахъ и заботѣ объ успѣхѣмъ ходѣ всего хозяйства, никогда не имѣетъ въ виду своей личной корысти“. Побужденіемъ къ работѣ тутъ является не мысль о собственной выгодѣ, а общія интересы семьи, которая „есть одна общая цѣль и пружина“ результата работы ввѣряется главѣ семейства, который никѣмъ не контролируется и довѣріе къ которому держится лишь на солидарности семьи. „Отъ излишнихъ издержекъ главы семейства образъ жизни всей семьи обыкновенно мало улучшается“ и отдѣльные члены семьи „не ищутъ даже узнать величину“ этихъ избытковъ, но съ одинаковымъ „самозабвеніемъ“ продолжается общая работа, внушаемая долгомъ совѣсти. Въ прежнее время проявленіе семейной солидарности въ русскомъ быту „было еще разительнѣе“, такъ какъ „семьи были крупнѣе“ и все жонѣ „сохраняли свою цѣльность“. И теперь, однако, можно видѣть проявленіе все тѣхъ же семейныхъ чувствъ русского человѣка. „При несчастіяхъ въ жизни“ какъ „охотно“ и даже „радостно одинъ членъ семейства всегда готовъ пожертвовать собою за другого“. *Всепроницающая любовь была въ русскомъ быту естественнымъ обнаруженіемъ общаго направленія русской жизни*, подобно тому, какъ эгоизмъ въ общественныхъ и семейныхъ отношеніяхъ западѣ вполне гармонировалъ съ односторонностью стремленій западнаго человѣка во всѣхъ сферахъ жизни.

¹⁾ II, 272, 270.

Соотвѣтственно этимъ двумъ законамъ, закону любви и закону эгоизма, создавались цѣнности въ жизни русского и въ жизни западнаго европейца. Послѣдній, исходя въ своемъ индивидуализмѣ до поправанія семейныхъ чувствъ и поставляя цѣлью жизни интересы узко-личнаго характера, не могъ подняться въ своемъ пониманіи жизни далѣе грубо-чувственной стороны ея. Роскошь на западѣ была „законнымъ слѣдствіемъ раздробленныхъ стремленій“ общества и индивидуума, она была, такъ сказать, въ самой натурѣ западной образованности. Роскошь могли порицать тамъ духовные, „но въ общемъ мнѣніи она была почти добродѣтелью“. „Ей не уступали, какъ слабости, но гордились ею, какъ завиднымъ преимуществомъ. Въ средніе вѣка народъ съ уваженіемъ смотрѣлъ на внѣшній блескъ, окружающій человѣка, и свое понятіе объ этомъ наружномъ блескѣ сливалъ въ одно чувство съ понятіемъ о самомъ достоинствѣ человѣка“. Человѣкъ оцѣнивался на западѣ по внѣшнимъ, случайнымъ преимуществамъ, которыми думали замѣнить тамъ внутреннія достоинства человѣческой личности. Внѣшность, внѣшнее благополучіе, внѣшняя добродѣтель—это главное и когда они есть, западный человѣкъ вполне доволенъ собою, гордъ своими преимуществами. *Внѣшними* средствами онъ думаетъ даже „облегчить тяжесть внутреннихъ недостатковъ“ и въ тѣхъ случаяхъ, когда наружныя дѣйствія его придутъ въ противорѣчіе съ общепринятыми понятіями нравственности, онъ выдумываетъ себѣ какія-либо внѣшнія оправданія, чтобы внутреннее его *гордое* самочувствіе не нарушалось. Не то видимъ мы въ русскихъ нравахъ. При направленіи просвѣщенія, когда всѣ частныя проявленія жизни опредѣляются живымъ сознаніемъ нѣкоторой высшей цѣли, ни роскошь, ни другія чисто-внѣшнія цѣнности не могутъ быть содержаніемъ идеала жизни. Простота жизни и несложность нуждъ обращаютъ на себя наше вниманіе, какъ полный контрастъ древне-русского быта западному. И эти факты не были у насъ слѣдствіемъ недостатка средствъ или слабаго развитія образованности, но вытекали изъ самой

сущности нашего просвѣщенія. Роскошь проникала къ намъ, но—какъ зараза. Перенимая ее съ запада, въ немъ извинялись, „ей поддавались, какъ пороку, всегда чувствуя ея незаконность не только религіозную, но и нравственную и общественную“, поскольку общественная жизнь была запечатлѣна религіознымъ характеромъ. Можно утверждать, имѣя въ виду цѣльность нашего прошлаго быта, что искусственная жизнь запада съ ея комфортомъ и изнѣженностью никогда бы не получила правъ гражданства у насъ—именно вслѣдствіе противорѣчія всему духу нашей образованности. Русскій человѣкъ, въ то время, какъ на западѣ охватывало всѣхъ стремленіе къ роскоши и богатству, былъ очень далекъ отъ приверженности къ матеріальнымъ благамъ. Онъ больше золота и парчи уважалъ лохмотья юродиваго. Воспитанный въ требованіяхъ высшей внутренней правды, онъ стремился внутренне возвыситься „надъ внѣшними потребностями“, которыя понимались имъ согласно его цѣльному воззрѣнію на жизнь. „Если бы наука о политической экономіи существовала тогда.., она бы не была понятной русскому“. Онъ не уразумѣлъ бы, „какъ можно съ намѣреніемъ раздражать чувствительность людей къ внѣшнимъ благамъ“. Богатство русскій человѣкъ понималъ такъ, что оно является однимъ изъ второстепенныхъ условій жизни и потому должно „находиться не только въ тѣсной связи съ другими, высшими условіями“, но и совершенно подчиняться имъ¹⁾. Тѣмъ менѣе, конечно, русскій человѣкъ способенъ былъ испытывать гордое довольство собою. Онъ „всегда живо чувствуетъ свои недостатки, и чѣмъ выше восходитъ по лѣстницѣ нравственнаго развитія, тѣмъ даже *болѣе требуетъ* отъ себя и потому *тѣмъ менѣе* бываетъ *доволенъ* собою“. Самодовольство не свойственно русскому человѣку, и въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ уклоняется отъ истиннаго пути, онъ не ищетъ оправдать свое уклоненіе хитро-построенной системой силлогизмовъ, на противъ—въ минуты самаго увлеченія онъ всегда готовъ

¹⁾ II, 272, 273, 274.

признать свою неправоту. Это сознаніе своей вины предъ разумомъ высшей правды, не внѣшней, а внутренней, на ряду съ исполненіемъ закона любви въ отношеніи къ ближнимъ отличало и теперь отчасти отличаетъ русскаго отъ эгоистически-самодовольнаго западнаго европейца.

Основываясь на указанныхъ чертахъ нашей прошлой и отчасти настоящей жизни, можно съ полнымъ основаніемъ сказать, что, если бы у насъ при иномъ ходѣ русской жизни развились искусства, то они были бы запечатлѣны характеромъ, вполне отвѣчающимъ основамъ народной жизни. На западѣ одностороннее направленіе, разсудочность, индивидуализмъ, и на область искусства накладывали свою замѣтную печать. Это, конечно, вполне понятно по связи всѣхъ сторонъ жизни между собою, потому что искусства развивались и на западѣ „сочувственно съ общимъ движеніемъ мысли и потому та же раздробленность духа, которая въ умозрѣніи произвела логическую отвлеченность, въ изящныхъ искусствахъ породила мечтательность и разрозненность сердечныхъ стремленій“. „Вмѣсто того, чтобы смыслъ красоты и правды хранить въ той неразрывной связи, которая бережетъ цѣльность человѣческаго духа, западъ основалъ красоту свою на обманѣ воображенія“, на „*одностороннемъ чувствѣ*“, *рождающемся изъ „раздвоенія ума“*. Отсюда—языческое поклоненіе неистинной красотѣ. Подобно тому, какъ разумъ на западѣ сталъ—хитростью, истина—мнѣніемъ, наука—силлогизмомъ, и чувство обратилось тамъ въ страсть, получивъ ложное направленіе. На основѣ самобытно-русскихъ началъ должно бы при благопріятныхъ условіяхъ возникнуть и развиваться искусство иного характера. Исходя изъ „всей совокупности человѣческихъ отношеній и возвратно входя въ самую глубину человѣческаго духа“, оно укрѣпляло бы силы его, выражая и охраняя „внутреннюю цѣльность бытія, необходимую не только для истины разума“ (въ сферѣ умственной дѣятельности), „но и для полноты изящнаго“ (наслажденія истинною красотой¹⁾).

¹⁾ II, 273, 274, 293.

Жизнь практическая во всѣхъ сферахъ ея тѣсно органически связана съ извѣстнымъ строемъ мышленія и по различнымъ ея проявленіямъ мы догадываемся о самомъ господствующемъ направленіи ума. Мы наблюдаемъ проявленія самоотверженной любви, народного смиренія, предпочтеніе народомъ въ жизни цѣнностей извѣстнаго порядка и по этимъ фактамъ опредѣляемъ уже ту основу, отъ которой сами эти факты зависятъ, являясь одновременно и матеріаломъ для теоріи. Указанныя въ частности быту Руси явленія, рисующія ея духовный обликъ, ясно показываютъ, гдѣ коренится главная причина разныхъ сторонъ ея жизни, слагавшейся именно такъ, а не иначе. Если западный человѣкъ поутру молится съ горячимъ усердіемъ, потомъ отдыхаетъ отъ усердія, забывъ молитву, дѣлаетъ свое будничное дѣло, отъ котораго отдыхаетъ уже „за смѣхомъ и звономъ застольныхъ пѣсень“, то не будетъ ли ясенъ изъ этого внутренній міръ его? Мы видимъ на этомъ смѣшеніи контрастнаго въ укладѣ частной жизни западнаго европейца, что его психика представляетъ изъ себя что-то до крайности противорѣчивое, безъ всякаго неизмѣнно въ ней дѣйствующаго единаго и сильнаго убѣжденія. Какъ будто въ одномъ углу души западнаго человѣка „живетъ чувство религиозное“, „въ другомъ отдѣльно—силы разума, въ третьемъ—стремленія къ чувственности“ и т. д. и всѣ эти другія силы и стремленія живутъ въ немъ „разрозненно“, нисколько не взаимодействуя между собою и связываясь „только отвлеченнымъ, разсудочнымъ воспоминаніемъ“. Наблюдая въ картинѣ русскаго быта факты противоположные, характеризующіе психику русскаго человѣка какъ цѣльное, проникнутое однимъ стремленіемъ, мы приходимъ къ пониманію тѣхъ особенностей въ строѣ его мышленія, которыя опредѣлили собою и внѣшность его жизни. Съ молитвою совершаетъ русскій человѣкъ всякое, хотя бы самое незначительное дѣло. Съ молитвою онъ совершаетъ обѣдъ, „съ молитвою входитъ въ домъ и выходитъ“. Въ старину „послѣдній крестьянинъ, являясь въ дворецъ предъ лицо великаго князя, не кланяется

хозяину прежде, чѣмъ преклонится предъ изображеніемъ святыни, которое всегда стояло въ почетномъ углу“, въ дворецѣ ли то, или въ простой хижинѣ. Очевидно, *религія* была для русскаго главнымъ въ его жизни, отъ чего получали свой смыслъ всѣ другія стороны жизни. Та цѣльность стремленій, о которой говорятъ разныя явленія древняго и настоящаго русскаго быта, очевидно въ томъ состояла, что „русскій человѣкъ каждое важное и неважное дѣло свое всегда связывалъ непосредственно съ высшимъ понятіемъ ума и съ глубочайшимъ средоточіемъ сердца“. *Религиозное живое мышленіе*—вотъ что связывало жизнь русскаго человѣка въ единомъ, высшемъ началѣ, согласно опредѣляя всѣ разнообразныя стороны ея, наглядно свидѣтельствующія наличность цѣлостной мысли¹⁾.

Мысль и жизнь, такимъ образомъ, представляются, какъ одно неразрывное цѣлое, единство, которое и есть желательный идеалъ съ точки зрѣнія истиннаго просвѣщенія. Время отвлеченныхъ системъ прошло или проходитъ и теперь даже на западѣ прояснился характеръ подлинной философіи. За громадностью общественныхъ событій мыслители почувствовали работу скрытой нравственной пружины и вслѣдствіе этого совершенно измѣняется взглядъ на школьныя доктрины. Становится все болѣе яснымъ *практический смыслъ* философіи и если прежде она интересовала, какъ отвлеченное построение, то теперь *явилось стремленіе* „каждое явленіе въ общественной жизни и каждое открытіе въ наукахъ“... связать „съ вопросами общечеловѣческими“. „Каждый образованный человѣкъ стремится протянуть руководительную нить своей отвлеченной мысли сквозь всѣ лабиринты.. жизни, сквозь всѣ чудеса открытій.. и всю безконечность ихъ возможныхъ послѣдствій“. Эта возникшая на западѣ потребность сблизить мысль съ жизнью очень характерна для пониманія истиннаго смысла философіи. Сравнительная узость новаго явленія отнюдь не можетъ говорить противъ его особеннаго значенія. Новое отношеніе къ

1) II, 268, 269.

философіи, правда, не представлено большинствомъ, оно не есть въ данную минуту господствующее, но необходимо имѣть въ виду, „что развитіе народной мысли исходитъ не изъ численнаго большинства“, но изъ средоточія дѣйствительной внутренней силы. „Большинство выражаетъ собою только настоящую минуту и свидѣтельствуемъ болѣе о прошедшей, дѣйствовавшей силѣ, чѣмъ о наступающемъ движеніи“. Желая понять направленіе, мы должны „смотреть не туда, гдѣ больше людей, но туда, гдѣ больше... жизненности“. Съ этой точки зрѣнія новымъ пониманіемъ значенія философіи будетъ то, по которому она является выраженіемъ живыхъ потребностей, назрѣвшихъ въ обществѣ. Отрѣшенная отъ жизни, въ качествѣ школьной доктрины, философія утрачиваетъ свое вліяніе на жизнь и въ настоящее время интересъ къ такой философіи является убывающимъ, уступая мѣсто другому, болѣе серьезному интересу къ философіи живой. Новая философія должна представлять собою не отвлеченную систему, приросшую къ школѣ, а, объединяя всю совокупность стремленій человѣческаго духа, должна принадлежать всей *жизни*. Мотивъ типичной западной философіи въ томъ и состояла, что она, раздробляя духовныя силы и давая крайнее развитіе одной изъ нихъ (логическому разуму), отрывала человѣка „въ глубинѣ его самосознанія отъ всякой связи съ дѣйствительностью и являлась чисто отвлеченною¹⁾. Руководствуясь рационально настроеннымъ мышленіемъ, западный человѣкъ самъ являлся какъ бы отвлеченнымъ отъ живой дѣйствительности существомъ, чѣмъ-то на подобіе зрителя въ театрѣ. Онъ способенъ былъ что угодно полюбить и возненавидѣть, стремиться одинаково ко всему, лишь подѣлѣть единственнымъ условіемъ, диктуемымъ его рациональною мыслью, „чтобы физическая его личность ни отъ чего не страдала и не беспокоилась“. Отсюда вполне понятно, почему весь смыслъ жизни на западѣ свелся къ развитію промышленности. Человѣкъ не чувствовалъ, не сознавалъ

¹⁾ II, 4, 282, 283, 12, 233, 305.

связи съ обществомъ, помимо опредѣленныхъ внѣшнихъ закономъ отношеній, и обособившись въ своемъ внутреннемъ сознаніи, какъ довлѣющая себѣ личность (физическая), онъ естественно сосредоточилъ всѣ свои стремленія на служеніи своему эгоизму. Оторвавшись отъ живого корня своего полного бытія, человѣкъ осудилъ на умираніе все, что не въ силахъ питаться одною сухой разсудочностью—поэзію и все искусство—и сосредоточился на промышленности, какъ единственно понятномъ съ его точки зрѣнія и единственно необходимомъ въ жизни. „Промышленность... безъ вѣры и поэзіи... управляетъ міромъ“. Въ наше время „она соединяетъ и разъединяетъ людей, она опредѣляетъ отечество, обозначаетъ сословія“. Она—основа государственнаго устройства, „движетъ народами, объявляетъ войну и заключаетъ миръ, измѣняетъ нравы“ и проч. Матеріальныя выгоды сдѣлались единственною цѣлью въ жизни, это своего рода божество, котораго воля управляетъ народами. Все, что поднимаетъ сердце надъ личной корыстью, кажется не только непонятнымъ съ точки зрѣнія служенія этому новому богу, но и смѣшнымъ, чѣмъ то въ родѣ подвиговъ Донъ-Кихота. Уже по такому характеру западной жизни, тѣсно связанному съ характеромъ западнаго мышленія, нельзя признать просвѣщеніе запада истиннымъ. Цѣльное мышленіе, выражающее собою характеръ истиннаго просвѣщенія, достигается не какими-либо теоретическими приѣмами, но внутреннею цѣльностью бытія. Объединяя въ себѣ понятія разума съ ученіемъ вѣры и опредѣляясь въ основномъ направленіи своимъ по характеру этой вѣры, такое мышленіе не является оторваннымъ отъ всей совокупности жизненныхъ явленій. Истина по самой природѣ своей едина и въ стремленіи человѣка объединить вѣру и знаніе путемъ высшаго духовнаго зрѣнія нельзя видѣть ничего, кромѣ вполне законнаго побужденія его разумной дѣятельности¹⁾, но самое объединеніе, пролагающее путь къ созданію опредѣленной философіи, не есть толь-

¹⁾ II, 305, 306, 308.

ко теоретическая дѣятельность, совершенно не зависящая отъ конкретных фактовъ. Когда вѣрующій разумъ, въ которомъ заложена возможность сознанія истинныхъ отношеній къ Богу, свободно и естественно развѣтывается свою дѣятельность, онъ приходитъ къ истинѣ, но эту истину онъ ищетъ „тамъ, гдѣ думаетъ встрѣтить вмѣстѣ и чистую, цѣльную жизнь, которая *ручается*... за цѣльность разума“. Въдѣ „не отдѣльныя логическія или метафизическія истины составляютъ конечный смыслъ всякой философіи, но то *отношеніе*, въ какое она поставляетъ человѣка къ послѣдней искомой истинѣ, то *внутреннее требованіе*, въ которое обращается умъ, ею проникнутый“. Въ полнотѣ своего развитія всякая философія имѣетъ двойной результатъ: во первыхъ—„общій итогъ сознанія“, а во вторыхъ—„господствующее требованіе изъ этого итога возникающее“. „Послѣдняя истина, на которую опирается умъ, указываетъ и на то сокровище, котораго человѣкъ пойдетъ искать *въ наукѣ и въ жизни*“. Практическая сторона жизни, такимъ образомъ, имѣетъ крайне важное значеніе въ качествѣ критерія истины, „ибо только изъ дѣйствительныхъ отношеній загораются тѣ мысли, которыя освѣщаютъ умъ и согрѣваютъ душу“. *Мысль дознается по жизни, изъ которой выходитъ и которую взаимно опредѣляетъ въ зависимости отъ своего настроенія, обусловленнаго характеромъ вѣры*¹⁾.

Выше говорилось, что И. В—чѣ связывалъ извѣстный строй мышленія съ характеромъ господствующей вѣры и за норму умственной дѣятельности принималъ тотъ строй ея, какой данъ въ твореніяхъ восточныхъ отцовъ и составляетъ неотъемлемую принадлежность православнаго сознанія. Извѣстное равновѣсіе духовныхъ силъ (какое есть въ православіи) даетъ ту истину отношеній нашихъ къ Богу, которая заложена въ нашемъ умѣ, какъ возможность. Но такъ какъ истина—одна, то ясно, что „тотъ же смыслъ, которымъ человѣкъ понимаетъ божественное, служить ему и къ уразумѣнію истинны

¹⁾ II, 311, 315, 306, 295.

вообще“. Теперь очень важно отмѣтить, что этотъ религиозный, точнѣе православный, принципъ въ ученіи Кирилловскаго имѣетъ несколько гносеологическій, настолько же и нравственный характеръ. „Общій итогъ сознанія“, получающійся на основѣ такого принципа, какъ ни важенъ самъ по себѣ, со стороны теоретической, есть именно итогъ на основаніи фактовъ и обратное дѣйствіе его на практику жизни сообщаетъ ему необычайную силу. „Всѣ движенія души убѣжденнаго.. въ истинѣ.. человѣка“ проникнуты силой этой истины, а отсюда и внѣшніе его поступки должны носить соотвѣтствующій его настроенію характеръ¹⁾. Въ развитіи византійскаго просвѣщенія И. В—чѣ отмѣтилъ недостаточное обнаруженіе въ жизни внутренняго смысла образованности и тѣмъ уже подчеркнул существенную сторону того идеала, который предназначается имъ русской жизни. Развитіе мышленія должно идти рука объ руку съ практической дѣятельностью, выходя изъ жизни и снова возвращаясь къ ней. Новыя философскія начала должны соотвѣтствовать и началамъ практической жизни. Такъ именно и было это въ нашихъ монастыряхъ, которые служили у насъ источниками „народнаго мышленія“. Въ тишинѣ уединенной кельи смиренный инокъ не только „предавался.. изученію высшихъ духовныхъ истинъ“, но старался „съ дѣломъ самопознанія“ соединить подвиги „самоусовершенствованія“. „Отрекшійся отъ всѣхъ постороннихъ цѣлей, не развлекаясь волненіемъ надеждъ и страховъ, радостями и страданіями“, онъ „мысль“ сочеталъ „съ вѣрою“, „умозрѣніе съ молитвою“, „не однимъ отвлеченнымъ понятіемъ, но всею полнотою своего бытія“ постигалъ высшую премудрость, которая открывалась ему „въ Божественномъ писаніи“ и въ твореніяхъ „св. отцовъ“. Ученики, собиравшіеся около подвижника, и народъ поступали такъ же. „Высшія сословія, находясь въ живомъ и близкомъ соприкосновеніи съ монастырями и основывая убѣжденія свои на тѣхъ же началахъ“, развивали *въ жизнен-*

¹⁾ II, 306, 295.

ныхъ отношеніяхъ „тѣ же понятія“, которыя жили въ уединенной кельѣ. Простой народъ примыкалъ къ тому же направленію¹⁾. „Предметы, которые занимаютъ умъ народа и служатъ основаніемъ его мышленія, почерпаются имъ изъ самыхъ глубокихъ истинъ нашего вѣроученія, т. е. носятъ религіозный характеръ. Просвѣщеніе наше по самымъ основамъ своимъ, какъ базирующееся на цѣльности ума, созданнаго стремиться къ Богу, своею цѣлью имѣетъ познаніе высшей божественной личности, но поскольку принципъ гносеологическій является тутъ вмѣстѣ и нравственнымъ, оно опредѣляетъ собою и практику жизни, неразрывно связанную съ познаніемъ. Не являясь существомъ отвлеченнымъ, занятымъ исключительно теоретической стороною познанія, человѣкъ съ нормальнымъ строемъ мышленія въ глубинѣ своего самосознанія воспринимаетъ цѣльность своего бытія и потому процессъ познанія опредѣляется для него одновременно истинами вѣроученія и нравственною жизнью. „Онъ... ищетъ составить себѣ понятіе о Высшемъ Существомъ, о Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, о началѣ добра и зла... о нравственной законности человѣческихъ поступковъ“. Вопросъ „о возможности внутренняго усовершенствованія человѣка“, о соединеніи съ Богомъ прежде всего занимаетъ, или по крайней мѣрѣ ранѣе занималъ, русскаго человѣка, почему „любимый предметъ его чтенія, украшеніе его вечернихъ разговоровъ, источникъ его духовныхъ пѣсенъ“, составляли житія святыхъ, поученія св. отцовъ и богослужебныя книги, гдѣ онъ находилъ образцы христіанской жизни²⁾. Цѣльность нашего быта нарушилась съ проникновеніемъ къ намъ чужой образованности, соблазновъ западной жизни, но не все еще утрачено нами чрезъ общеніе съ западомъ и остается надежда вернуться на прежній путь. Понятія и убѣжденія народа еще не утратили всей своей первоначальной чистоты и, являясь даже теперь главною основою

¹⁾ II, 220.

²⁾ II, 219.

нравовъ, обычаевъ, единственнымъ содержаніемъ его умственной дѣятельности, они служатъ залогомъ нашего будущаго. Теперь, правда, намъ предстоитъ весьма сложная работа на пути воссозданія исконныхъ началъ нашего быта, поскольку мы фактически не можемъ отвергнуться привзошедшихъ въ нашу жизнь западныхъ элементовъ, но есть возможность подчинить внѣшнюю образованность запада внутренней силѣ нашего самобытнаго убѣжденія. Намъ предстоитъ переработать умственные приобрѣтенія запада согласно принципамъ нашего мышленія,—самую западную науку привести въ гармонію съ нашей жизнью. Въ этомъ новомъ освѣщеніи и западная образованность получитъ надлежащій смыслъ, служа прежде всего нравственной цѣли. Согласно *объединеніе всей суммы знанія и жизни* по единственно-истинному принципу того и другого, живущему въ православно-христіанскомъ сознаніи, и должно составлять наши задачи.

XIV.

Въ силу тѣсной связи, какая существуетъ между практикой и теоріей, между убѣжденіями и дѣятельностью, намъ нельзя говорить о какомъ-либо отвлеченномъ идеалѣ. Нашъ идеалъ долженъ возникнуть изъ основного содержанія нашей жизни, куда входятъ одинаково и мысль и дѣятельность и, слѣдовательно, идеалъ нашъ непременно составитъ изъ убѣжденій, согласныхъ съ практикой, изъ мысли и дѣла. Трудно сказать, какой изъ этихъ двухъ сторонъ должно усвоить приматъ въ собственномъ смыслѣ, но несомнѣнно, поскольку сторона практическая является прежде всякой теоріи выраженіемъ скрытыхъ силъ жизни, ей, этой сторонѣ, принадлежитъ видная роль въ самомъ процессѣ познанія. Но и теорія, поскольку она, выясняясь на основѣ извѣстныхъ фактовъ, указываетъ ихъ нервъ и становится сознательно употребляемымъ регуляторомъ жизни, имѣетъ важное значеніе въ дѣлѣ нашего умственного и моральнаго роста. Въ истинномъ просвѣщеніи одинаково важны, какъ дѣятельность, такъ и мышленіе. Указывая намъ нрав-

ственный смыслъ нашего бытія, истинное просвѣщеніе даетъ нормы нравственной оцѣнки всѣхъ явленій жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ оно проявляется въ извѣстныхъ практическихъ дѣятельностяхъ, по которымъ эти нормы известны. Въ томъ и состоитъ, между прочимъ, отличительный характеръ русскаго просвѣщенія (оно же—истинное), что оно всецѣло держится на почвѣ реальной, которая служить опорой для нашей самобытной философіи. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы мышленіе не имѣло самостоятельнаго значенія. Въ нашей природѣ заложена возможность истиннаго познанія (или, что то же, по Кьеркегоровскому, познанія Бога, такъ какъ истинное познаніе и указываетъ отношеніе всего къ Богу) и при отрѣшеніи отъ односторонне-логическаго мышленія мы можемъ, если не притти къ истинѣ, то стать *на пути къ ней*. Примеромъ послѣдняго можетъ служить Шеллингъ. Этотъ философъ не удовлетворялся одностороннимъ развитіемъ нѣмецкой мысли. Бывъ по рожденію протестантомъ, онъ, конечно, долженъ былъ въ этомъ случаѣ отречься отъ того специфическаго въ направленіи своего ума, что сообщено ему было характеромъ протестантской вѣры. Шеллингъ такъ и поступилъ, увидѣвъ ограниченность протестантства, отвергнувшаго преданіе; но съ другой стороны, онъ въ католичествѣ видѣлъ смѣшеніе истиннаго преданія съ неистиннымъ, божественнаго съ человѣческимъ, вслѣдствіе чего онъ не могъ перейти въ римскую церковь. Философъ *смутно сознавалъ истину*, но по отсутствію нѣкоторыхъ необходимыхъ для постиженія ея условий, не могъ притти къ истинѣ, а только стоялъ на пути къ ней. Когда философъ изъ христіанскаго преданія выбиралъ то, что соотвѣтствовало его понятію о христіанской истинѣ, ему пришлось руководиться кромѣ св. Писанія и фактомъ богосознанія всего человѣчества. „Въ міѳологіи древнихъ народовъ находилъ онъ слѣды хотя искаженнаго, но не утраченнаго откровенія. То существенное отношеніе къ Богу, въ которомъ находилось первое человѣчество, распадаясь на различные виды, сообразно развѣтвленію различныхъ народностей, въ каж-

дой народности являлось въ особой формѣ, но внутри этихъ болѣе или менѣе искажающихъ ограниченій оставались неизмѣнныя черты общаго существеннаго характера откровенія. Согласіе.. внутреннихъ и основныхъ началъ каждой міѳологіи съ основными началами христіанскаго преданія выражало для Шеллинга чистую истину божественнаго откровенія“. Подобный взглядъ на исторію вѣрованій могъ оказаться благопріятнымъ для христіанской мысли только при условіи, если бы онъ утверждался на прочномъ основаніи. Но при отсутствіи вердаго „предварительнаго убѣжденія“ и при „неопредѣленности внутренняго значенія міѳологіи.. шеллингова христіанская философія явилась и нехристіанской и не философіей“¹⁾. Люди вѣрующіе, равно и люди науки, одинаково были недовольны системой философа. Первые прекали и упрекаютъ его „за излишнія права разума и за тотъ особенный смыслъ, который онъ влагаетъ въ свои понятія о самыхъ основныхъ догматахъ христіанства. Самые близкіе друзья Шеллинга видятъ въ немъ мыслителя только *на пути къ вѣрѣ*“. „Философы, напротивъ, оскорбляются тѣмъ, что онъ принимаетъ, какъ догма, то, что не есть догма, а только развитіе разума, догматы вѣры, не развитые изъ разума, но законы логической необходимости“. Если система Шеллинга оказалась неудовлетворительной въ Германіи, то еще тверды устои раціонализма, то тѣмъ болѣе она не можетъ быть принята у насъ. *Чутѣ истины*, затѣмъ, поставило обратиться Шеллинга при изученіи христіанства къ писаніямъ св. отцовъ, но онъ не обратилъ при этомъ вниманія на самое главное у нихъ, *на характеръ мышленія*, какъ онъ опредѣлился въ зависимости отъ господствовавшей на востокѣ вѣры. Не имѣя твердыхъ критеріевъ подлинной истины, Шеллингъ и не могъ оцѣнить „умозрительныхъ понятій св. отцовъ о разумѣ и о законахъ высшаго познаванія“. Въ результатъ, по отсутствію чистаго выраженія божественнаго откровенія въ протестантствѣ и католичествѣ философъ вынужденъ былъ

¹⁾ II, 323, 324.

для удовлетворенія разумнаго самосознанія „сочинятъ себѣ вѣру“. Главная причина его безплодныхъ поисковъ равно и того неуспѣха, который постигъ систему Шеллинга,—не смотря на новые, явно обнаружившіеся на западѣ запросы европейской мысли,—заключалась въ томъ, что философъ былъ оторванъ отъ почвы подлинно-христіанской мысли и не могъ покинуть совершенно почвы рационализма¹⁾.

Выше (X) мы видѣли, въ чемъ заключался по мнѣнію И. В. Кирѣевского рационализмъ системы Шеллинга: этотъ западный мыслитель не подмѣтилъ движущей силы разума, сообщающей послѣднему правильный образъ дѣятельности. Въ силу указанной причины философія Шеллинга не получила положительнаго значенія, имѣя все-таки отрицательное значеніе для современнаго рационализма. Основной недостатокъ рациональной теоріи познанія указанъ Шеллингомъ вѣрно, однако западъ такъ сросся съ рационализмомъ, что философія Шеллинга тамъ или возбуждаетъ недовольство, или ея принципы понимаются болѣе согласно съ прежнимъ направленіемъ мысли, чѣмъ съ зарождающимся новымъ. Послѣдній фактъ особенно характеренъ для рационалистическаго запада. Чувствуя потребность живительной перемѣны въ развитіи философіи, даже потребность вѣры, западные мыслители вмѣстѣ съ горячимъ протестомъ противъ стараго благополучія удерживали и самое старое. Это особенно наглядно можно наблюдать на такихъ яркихъ представителяхъ новаго движенія мысли на западѣ, какъ Шлейермахеръ, который при всемъ заявленіи правъ вѣры остается въ болышій степени рационалистомъ²⁾. Само собой разумѣется, что Шеллингъ принадлежитъ къ той же категоріи. Очевидно, западная мысль за долгій путь своего односторонняго развитія приобрѣла нѣкоторыя трудно искоренимыя привычки, но отъ этого—тѣмъ яснѣе вѣковая ошибка запада для насъ, нации съ другимъ направленіемъ мышленія. Послѣ

¹⁾ II, 8, 325, 323.

²⁾ II, 14.

перваго, юношескаго увлеченія чужой системой мы тѣмъ легче можемъ возвратиться теперь къ „существенной разумности“. „Философія нѣмецкая въ совокупности съ тѣмъ развитіемъ, которое она получила въ системѣ Шеллинга, можетъ служить у насъ только удобною ступенью для заимствованныхъ системъ къ любомудрію самостоятельному, соотвѣтствующему основнымъ началамъ древне-русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность запада цѣльному сознанію вѣрующаго разума“.

Мы можемъ увлекаться „логическими системами иноземныхъ философій“, которыя для насъ представляются еще новостью, но „для любомудрія вѣрующаго“ мы имѣемъ „образцы духовнаго мышленія въ древнихъ св. отцахъ и въ духовныхъ писаніяхъ всѣхъ временъ, не исключая и настоящаго“¹⁾. Въ отеческихъ твореніяхъ отразилось направленіе мышленія, которое и должно быть положено, какъ основаніе нашей русской мысли. То равновѣсіе духовныхъ силъ, то гармоническое согласіе всѣхъ сторонъ нашей души, которымъ запечатлѣна святоотеческая мысль (восточная) должно найти себѣ выраженіе въ будущей русской философіи. Послѣдняя нужна намъ и возможна. Правда, отмѣчая полноту истины въ прошломъ, мы повидимому исключаемъ возможность развитія мысли по слѣдамъ древне-христіанскихъ мыслителей, однако мышленіе тѣсно связано съ дѣятельностью и въ соотвѣтствіи съ развитіемъ послѣдней являются неизбѣжно нѣкоторые новые вопросы, требующіе разумнаго рѣшенія. Въ писаніяхъ св. отцовъ сохраняется истина, какъ искры, всегда „готовыя вспыхнуть при первомъ прикосновеніи вѣрующей мысли“, „но возобновить философію св. отцовъ въ томъ видѣ, какъ она была въ ихъ время“, представляется невозможнымъ. Философія св. отцовъ соотвѣтствовала непременно вопросамъ своего времени. Многіе (особенно связанные съ практической стороной жизни) вопросы не могли быть рѣшаемы тогда, въ силу

¹⁾ II, 325.

указанныхъ уже отчасти въ своемъ мѣстѣ историческихъ обстоятельствъ. Интересы христіанства сильно противорѣчили интересамъ языческаго въ своемъ устройствѣ государства и византійскій христіанинъ часто предпочиталъ умереть для общественной жизни, не пытаясь воздѣйствовать на нее. Влѣдствіе крайне неблагоприятныхъ для христіанства условій святоотеческая философія должна была ограничиться развитіемъ собственно внутренней созерцательной жизни. Обходя недоступные общественные факты, она касалась нравственныхъ вопросовъ исключительно въ той мѣрѣ, въ какой они относились къ одинокой внутренней жизни. Общія начала для рѣшенія вопросовъ объ отношеніяхъ семейныхъ, гражданскихъ, государственныхъ были даны въ отеческихъ писаніяхъ, но въ формѣ наукообразнаго вывода всѣ эти отношенія представлены не были. Огражденные стѣною монастыря или удаленностью пустыни общія нравственные понятія развивались, конечно, тѣмъ чище и глубже, но чистота и глубина внутренняя не имѣли при этомъ *„полноты на- ружнаго развитія“*. Уже это обстоятельство открываетъ возможность для дальнѣйшаго развитія христіанской философіи. Кромѣ того, тогда была не та „степень развитія наукъ“, не тотъ характеръ этого развитія и не то волновало и смущало сердце человѣка, что волнуетъ и смущаетъ его теперь“. Для пониманія того, какое отношеніе философія древнихъ отцовъ можетъ имѣть къ современной образованности, необходимо „держать въ умѣ ея связь съ образованностью *ей* современной“, отличая существенное отъ временнаго и относительнаго; при этомъ живительный зародышъ мысли, заключающійся въ отеческихъ твореніяхъ, останется неизмѣннымъ и послужитъ фундаментомъ для философскаго творчества во все послѣдующее время. При обращеніи къ умственному богатству, завѣщанному преданіемъ церкви, съ современной образованностью Европы должно случиться то же, что пережила когда то подъ вліяніемъ христіанства образованность языческаго міра. Христіанство не отвергло совершенно результатовъ многовѣковой работы человеческой мысли,

но принимая въ нихъ одно и отвергая другое, оно освѣтило путь языческаго развитія своимъ особымъ смысломъ. Въ частности языческая философія обратилась тогда въ орудіе христіанскаго просвѣщенія, вошла въ составъ философіи христіанской, „какъ подчиненное начало“. И теперь—„въ борьбѣ съ чужими стихіями православное просвѣщеніе“, задержанное въ своемъ развитіи по волѣ Провидѣнія, должно овладѣть „всѣмъ умственнымъ богатствомъ современнаго міра“ и, обогатившись мудростью мірскою, христіанская истина должна тѣмъ яснѣе явить свое господство надъ относительными истинами человѣчества. Для выполненія такой задачи совершенно не требуется какихъ либо чрезвычайныхъ средствъ, исключительныхъ умственныхъ дарованій, гениальности. „Гениальность, предполагающая оригинальность“, нѣкоторую отдаленность мысли, „могла бы даже повредить полнотѣ истины“. Такъ же, какъ отвлеченный разумъ, дѣйствующій обособленно отъ другихъ силъ, не можетъ приходить къ истинѣ, послѣдняя не можетъ быть достояніемъ отдаленнаго ума. Конечно, не всѣ обладаютъ способностью къ отвлеченному мышленію и занятіямъ богословскими вопросами, но необходима работа *каждаго* отдаленнаго сознанія для того, чтобы выработалась подлинная философія. Отвлеченная мысль не можетъ считаться за результатъ истиннаго любомудрія, ибо она есть выраженіе оторваннаго *отъ общаго сочувствія* ума и не заключаетъ въ себѣ живой общественной силы. Истинное любомудріе есть живая наука жизни, и философія, если она не хочетъ оставаться въ книгѣ и стоять на полкѣ, должна непременно развиваться изъ живого взаимодействія убѣжденій, направленныхъ къ одной цѣли. Роль *каждаго* отдаленнаго сознанія въ дѣлѣ созданія такой общественной философіи не превышаетъ самыхъ ограниченныхъ силъ. Въдѣ „нѣтъ такого тупого ума, который бы не могъ познать своей ничтожности и необходимости высшаго откровенія, нѣтъ такого ограниченнаго сердца, которое бы не могло разумѣть возможность другой любви, выше той, которую возбуждаютъ предметы земные и нѣтъ такой

совѣсти, которая бы не чувствовала невидимаго существованія высшаго нравственнаго порядка¹⁾. Основныя истины должны приниматься въ качествѣ предпосылокъ, ибо онѣ не могутъ быть отгаданы отвлеченнымъ мышлениемъ. Св. отцы, у которыхъ даны эти истины, добыли ихъ изъ непосредственнаго внутренняго опыта и намъ передаютъ „не какъ логическій выводъ, который и нашъ разумъ могъ бы сдѣлать, но какъ извѣстія очевидца странѣ, въ которой онъ былъ“. Основываясь на умозрѣніяхъ св. отцовъ и имѣя постояннымъ критеріемъ истинны сознание всѣхъ „вѣрующихъ и мыслящихъ“, мы должны вырабатывать нашу самобытную философію, основная задача которой сводится къ тому, *чтобы уничтожить болѣзненное противорѣчіе между умомъ и вѣрой, убѣжденіями и вѣншною жизнью*²⁾.

XV.

Отличіе нашей православно-христіанской философіи отъ системъ западнаго любомудрія будетъ заключаться прежде всего въ самомъ способѣ мышленія, почему и содержание ея будетъ отлично отъ содержанія западнаго мышленія. Человѣческому уму по самой его природѣ свойственна истина, какъ возможность, заложенная въ организацію духовной сущности человѣка. Но вслѣдствіе свободы человѣкъ уклоняется отъ подлинной истины и принимаетъ за таковую „разнорѣчащіе признаки частныхъ истинъ“. Этотъ фактъ можно обозначить, какъ „распаденіе единства Богопознанія на разнообразныя влеченія“, проявляющееся одностороннимъ направленіемъ въ теоретической области, а въ практикѣ этому соответствуетъ влеченіе ко многимъ „частнымъ благамъ“. Наше познаніе мы должны разсматривать не иначе, какъ съ точки зрѣнія высшаго начала всякаго знанія—познанія Бога, и потому всякую односторонность мысли, уклонившейся отъ своего средоточнаго центра, должно разсматривать, какъ неистинное, искаженное знаніе. Умственные силы, дѣйствующія

помимо сознанія живыхъ отношеній къ намъ Божественной личности, приводятъ именно къ такому искаженному знанію, котораго отличительная черта—индифферентность къ нравственному смыслу жизни, ограниченіе себя равнодушной логикой отвлеченныхъ понятій. Добытыя разсудочно истины не суть истины живыя. Мертвый капиталъ въ умѣ человѣка, онѣ лежатъ какъ бы на поверхности его души, выраженные въ застывшихъ „школьныхъ формулахъ“, онѣ „какъ трупъ“, не имѣютъ духа. Подлинная истина зажигаетъ душу, даетъ „жизнь жизни“ и хранится не въ готовомъ словѣ, не въ книжной формулѣ, а въ тайнѣ сердечной. Она можетъ выражаться въ словѣ, но не въ томъ застывшемъ, безжизненномъ, которое такъ характерно для односторонней истины, а въ живомъ, которое соответствуетъ всѣмъ движеніямъ мысли. Въ этомъ случаѣ слово, „какъ прозрачное тѣло духа“, „безпрестанно должно мѣнять свою краску“, соответственно „безпрестанно измѣняющемуся сцѣпленію и разрѣшенію мыслей“. Слово „должно дышать“ тутъ „свободою внутренней жизни“, „въ его переливчатомъ смыслѣ должно трепетать и отзываться каждое дыханіе ума“. Только въ этомъ случаѣ слово можетъ выразить подлинный смыслъ познаваемаго, но такое живое слово непременно находится въ связи и съ особымъ строемъ нашей мысли. Слово, застывшее въ формулѣ, не выражаетъ живой мысли, но оно само—продуктъ мысли, застывшей въ односторонности. „Отвлеченное мышленіе имѣетъ дѣло только съ границами и отношеніями понятій“, постигаетъ „законы разума и вещества“ и не прикасается къ существенности. „Существеннаго въ мірѣ есть только разумно-свободная личность“, все остальное—относительно, „но для раціональнаго мышленія живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвитія“ и чрезъ это какъ бы теряетъ свой настоящій смыслъ“. Вотъ почему „отвлеченное мышленіе, касаясь предметовъ вѣры, по наружности можетъ быть весьма сходно съ ея ученіемъ“, на самомъ же дѣлѣ ему „не достаетъ смысла существенности“, возникающаго лишь изъ развитія цѣльной личности. Во мно-

¹⁾ II, 314—317, 331, 332, 338, 339.

²⁾ II, 334, 331, 332.

гихъ философскихъ системахъ рациональнаго характера догматы: о единствѣ Божества, о Его всемогуществѣ, премудрости, духовности, вездѣсущи и даже Троичности, оказываются доступными отвлеченному уму, бывъ подвержены подъ какую-нибудь особую формулу, но получающееся такимъ путемъ знаніе не имѣетъ характера религіознаго, потому что рациональному мышленію „невмѣстимо сознание о живой личности Божества и о Его живыхъ отношеніяхъ къ личности человѣка“¹⁾. „Неизмѣримость, гармонія и премудрость мірозданія“ могутъ наводить разумъ „на сознание всемогущества и премудрости Создателя“, но единство, всемогущество и другія понятія о Божествѣ, извлекаемая разумомъ изъ созерцанія внѣшняго міра, еще не внушаютъ разуму „сознанія о живой и личной самосущности Создателя“. Сознаніе живой личности Божества дается не формою мысли, гдѣ отмѣчаются исключительно границы и отношенія, но „внутреннимъ движеніемъ нашихъ мыслей и чувствъ“ къ Богу, и возникаетъ оно въ нашей душѣ лишь тогда, когда къ созерцанію внѣшняго міра присоединяется „неуклонное созерцаніе міра внутренняго и нравственнаго, раскрывающаго предъ зрѣніемъ ума сторону высшей жизненности“. Очевидно, что основная задача философіи—отыскать правильный путь къ истинѣ, лежащій не въ сферѣ отвлеченной мысли, а въ направленіи согласнаго развитія всѣхъ безъ исключенія сторонъ познающаго духа.

Завися отъ характера господствующей вѣры, мышленіе свою истинную природу проявило въ православномъ сознаніи. Мы уже видѣли, что православнымъ ученіемъ твердо установлены границы вѣры и разума, вслѣдствіе чего для православно вѣрующаго невозможно уклоненіе въ разсудочную односторонность. „Но чѣмъ яснѣе обозначены и чѣмъ тверже стоятъ границы божественнаго откровенія, тѣмъ сильнѣе потребность вѣрующаго мышленія согласить понятіе разума съ ученіемъ вѣры“. Самый путь этого примиренія въ православномъ сознаніи опре-

дѣляется иначе, чѣмъ въ протестантствѣ и католициствѣ. Чтобы согласить разумъ съ вѣрою для православно мыслящаго недостаточно устраивать разумныя понятія сообразно положеніямъ вѣры, очищая разумъ отъ всего, противнаго вѣрѣ. Если бы отношенія православнаго мышленія къ вѣрѣ сводились къ такой чисто отрицательной роли, то результаты этихъ отношеній были бы тѣ же, что и на западѣ. Въдѣ въ такомъ случаѣ понятія, несогласныя съ вѣрою, имѣли бы одинъ источникъ, что и согласныя съ нею, т. е.,—разумъ, (вѣрнѣе—разсудокъ) и рано или поздно все мышленіе на этомъ пути должно выйти за предѣлы вѣры. Особенность православнаго мышленія въ дѣлѣ примиренія вѣры и знанія въ томъ и состоитъ, что оно ищетъ „самый разумъ поднять“ выше его обыкновеннаго уровня, „самый способъ мышленія возвысить до почувственнаго согласія съ вѣрою“. Въ такомъ стремленіи нельзя усматривать чего-либо противоестественнаго. Отдѣленное отъ другихъ познавательныхъ силъ логическое мышленіе, правда, представляется какъ бы вполне естественнымъ для нашего ума—раздвоеніе въ мысли и тѣсно связанное съ нимъ раздвоеніе во всей остальной жизни, переплетаясь и взаимодействуя, производятъ логическую отдѣльность въ мышленіи, какъ что-то постоянное и законное—но вѣра потому-то и кажется намъ превышающей естественный разумъ, что послѣдній „опустился ниже своего первоестественнаго уровня“¹⁾. Возвышеніе разума должно происходить силою вѣры и первое условіе этого возвышенія должно заключаться въ томъ, чтобы разумъ стремился „собрать въ одну недѣлимую цѣльность всѣ свои отдѣльныя силы“, которыя обычно находятся въ состояніи разрозненности и противорѣчія“. Разумъ достигнетъ внутренней правильности, когда „своей отвлеченной логической способности не будетъ признавать за единственный органъ разумѣнія“, когда „голосъ восторженнаго чувства, не соглашенный съ другими силами духа“, не почтетъ „безошибочнымъ указаніемъ прав-

¹⁾ II, 335, 336, 340, 341.

¹⁾ 341, 308, 309, 337, 338.

ды“, когда „внушенія.. эстетическаго смысла“ въ его отдѣльности и даже „господствующую любовь своего сердца“ не приметъ, какъ непогрѣшительное руководство къ уразумѣнію „высшаго міроустройства“ и „къ постиженію высшаго блага“. Обращаясь для уразумѣнія истины внутрь души, гдѣ всѣ отдѣльныя силы сливаются „въ одно живое и цѣльное зрѣніе ума“, разумъ не будетъ приводить предстоящую ему мысль на судъ каждой изъ своихъ способностей, стараясь свести ихъ въ одномъ согласномъ приговорѣ, „но въ цѣльномъ мышленіи“—всѣ струны души „должны быть слышны въ полномъ аккордѣ, сливаясь въ одинъ гармоническій звукъ“. Это и есть то созерцаніе міра внутренняго и нравственнаго, о которомъ было замѣчено выше и которое раскрываетъ предъ зрѣніемъ нашего ума подлинную истину. Отсюда, постоянной задачей православно-вѣрующаго должно быть исканіе цѣльности разума, въ чемъ важную роль играетъ одно уже сознаніе, что гдѣ-то есть „въ глубинѣ души живое общее средоточіе для всѣхъ отдѣльныхъ силъ разума“. „Такое сознаніе постоянно возвышаетъ самый образъ мышленія человѣка“. Смирняя „разсудочное самомнѣніе“, это сознаніе „не стѣсняетъ свободы естественныхъ законовъ разума“, а напротивъ „укрѣпляетъ его самобытность и вмѣстѣ съ тѣмъ... подчиняетъ его вѣрѣ“. Вѣра вырастаетъ на основѣ дѣятельности нашего ума, сердца и воли, поставленныхъ въ надлежащія границы. „Превышая обыкновенное состояніе ума“, вѣра тѣмъ самымъ „вразумляетъ его, что онъ уклонился отъ своей первоестественной цѣльности и.. побуждаетъ къ возвращенію на степень *высшей дѣятельности*“. Развитіе разума естественнаго служить только ступенями для вѣры и, не стѣсняя такого развитія, вѣрующее мышленіе признаетъ его *относительнымъ* выраженіемъ истины. *Высшая истина* проникаетъ собою разумъ и уклониться отъ нея *логически* послѣдній не можетъ уже по самому способу мышленія. Стремясь постоянно возвысить разумъ до уровня, на которомъ онъ могъ бы „сочувствовать вѣрѣ“, нельзя склоняться къ логической односторонности, нельзя, напри-

мѣръ, при названномъ условіи, „естественнымъ развитіемъ разума притти къ невѣрію“. Если и возможно подобное уклоненіе для православно мыслящаго, то не въ силу требованія логики, а исключительно вслѣдствіе недостатка внѣшней образованности, вслѣдствіе невѣжества. При каждомъ движеніи разума, „при каждомъ такъ сказать дыханіи.. мысли“ православно-вѣрующему присуще сознаніе (раздѣльное, ясное, или темное, инстинктивное) искомаго или высшей истины, которая открывается вѣрующему разуму. Очевидно—вѣра, какъ свойство цѣльнаго разума, это не понятіе, „которое потому только въ состояніи *вѣры*“, что не получило еще развитія естественнымъ разумомъ (однако рано или поздно станетъ *знаніемъ*, когда логическій анализъ обнаружитъ пріемлемость его для естественнаго ума), это также „не одинъ внѣшній авторитетъ, предъ которымъ разумъ долженъ слѣпнуть, но—авторитетъ вмѣстѣ внѣшній и внутренній, высшая разумность“¹⁾. Вѣра „не составляетъ чисто человѣческаго знанія, не составляетъ особаго понятія... не вмѣщается въ одной какой-либо познавательной способности, не относится къ одному.. разуму или.. чувству, но обнимаетъ всю цѣльность человѣка и является только въ минуты этой цѣльности.. Потому главный характеръ вѣрующаго мышленія заключается въ стремленіи собрать всѣ отдѣльныя части души въ одну „силу“, въ то средоточіе, гдѣ и „разумъ и воля и чувство“ сливаются „въ одно живое единство“ и чрезъ это „возстанавливается существенная личность человѣка въ ея первоизданной недѣлимости“²⁾. Вѣра—не довѣренность къ чужому увѣренію, но дѣйствительное событіе внутренней жизни, чрезъ которое человѣкъ входитъ въ существенное общеніе съ божественными вещами (съ высшимъ міромъ, съ небомъ, съ Божествомъ“). „Вѣровать“—значитъ „получать изъ сердца то свидѣтельство, которое самъ Богъ далъ своему Сыну. Вѣра—взоръ сердца къ Богу“. Примиреніе вѣры и разума, поэтому, будетъ заключаться не въ ограниченіи

1) II, 309, 312. 2) II, 336, 337.

правъ той и другого, а въ томъ, чтобы соединить два противоположныхъ конца человѣческой мысли: тотъ, который она *органически* неразрывно связывается съ высшими вопросами вѣры и тотъ, гдѣ она соприкасается съ внѣшнею образованностью. Объединеніе противоположныхъ полюсовъ мышленія въ согласномъ живомъ убѣжденіи и должно составлять особенность, задачу и результатъ православно-христіанской философіи.

Самая философія при этомъ не есть вѣра и не есть одинъ разумъ. Основанная на равновѣсіи духовныхъ силъ философія должна быть общимъ итогомъ и общимъ основаніемъ всѣхъ наукъ. Стремясь согласить разумъ съ вѣрою, она стремится привести *разумную дѣятельность челоѣка въ гармоническое единство, направивъ ее къ одной цѣли*¹⁾.

Такая философія не можетъ быть исключительно дѣломъ специалистовъ и высшихъ умовъ, потому что она не теорія только, интересная для однихъ и вполне безразличная другимъ. Основаніе православно-христіанской философіи органически близко каждому вѣрующему. Вѣдь что такое самая вѣра, такъ необходимая и существенная въ православномъ мышленіи? До сихъ поръ мы видѣли опредѣленіе вѣры, какъ факта, свойственнаго челоѣческой психикѣ и связующаго челоѣка съ высшимъ порядкомъ бытія. Это опредѣленіе касается главнымъ образомъ стороны психологической. Но поскольку вѣра въ ея проявленіи, въ извѣстномъ отношеніи ея къ естественному разуму, есть непремѣнный результатъ вѣроисповѣдныхъ особенностей, она имѣетъ и иное, болѣе конкретное опредѣленіе, какъ вѣра христіанская. Являясь съ опредѣленнымъ содержаніемъ въ каждомъ вѣрующемъ, вѣра, а равно и органически связанная съ ней вѣрующая философія, своимъ предметомъ имѣютъ основной, центральный фактъ христіанства—искупленіе. Въ самомъ смиреніи, которое долженъ проявить челоѣкъ, чтобы въ немъ окрѣпла и засіяла вѣра, проявляется не что иное, какъ

1) II, 341—343, 313, 334.

именно „живая потребность искупленія“ и „благодарность“ за него. Имѣя въ виду центральный фактъ христіанства, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и центральный фактъ христіанскаго любомудрія, мы поймемъ и тѣ критеріи, и вообще всѣ тѣ особенности, которыя отличаютъ собою православно-христіанскую философію. Какъ уже сказано, философія эта не есть исключительно дѣло специалистовъ. Конечно, не всѣ способны къ отвлеченному мышленію, не всѣмъ въ одинаковой мѣрѣ доступны пріобрѣтенія внѣшней образованности, но основное и главное вѣрующаго любомудрія можетъ быть доступно всякому, подъ условіемъ только вѣры. При самомъ маломъ развитіи разсудочныхъ понятій каждый православный сознаетъ въ глубинѣ души, „что истина божественная не обнимается соображеніями обыкновеннаго разума и требуетъ высшаго, духовнаго зрѣнія, которое пріобрѣтается не наружною ученостію, но внутреннею цѣлностью бытія“. Въ этомъ отношеніи вѣрующій необразованный мыслить совершенно согласно съ образованнымъ вѣрующимъ, которому доступны различныя „системы мышленія, исходящія изъ низшихъ степеней разума“. И тотъ и другой независимы въ своей основной мысли, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ основная и въ православной философіи¹⁾. Какъ увидимъ далѣе, причастность каждаго отдельнаго вѣрующаго къ православной философіи особенно должна обнаружиться въ сферѣ практической дѣятельности, но и теоретическая сторона этой философіи близко подходитъ къ каждому отдельному сознанию. Стремясь въ этой сторонѣ примирить вѣру и знаніе, православная философія должна, конечно, имѣть твердый критерій истины, на который могло бы положиться индивидуальное сознание. Такой критерій находится не въ личномъ разумѣ, не въ отдельномъ дѣйствованіи частныхъ умовъ, хотя бы и вѣрующихъ, а въ общемъ сознаніи единомысленныхъ. Всякое личное пониманіе тогда только согласно съ истиной, когда оно отвѣчаетъ голосу общаго сознанія,

1) II, 339, 311.

гдѣ хранится подлинная истина. Каждый христіанинъ находится въ общеніи съ Церковью и ея голосъ вершитъ работу частныхъ сознаний, которыя взаимодействуютъ между собою и съ цѣлымъ¹⁾.

Тотъ же критерій общности сознанія, прилагаемый въ примиреніи вѣры и знанія, выступаетъ еще съ большею ясностью при разрѣшеніи практической стороны христіанской философіи путемъ осуществленія послѣдней въ жизни. Примиреніе мысли и жизни, какъ было сказано,—одна изъ задачъ православнаго любомудрія. Сторона эта тѣсно связана съ основнымъ фактомъ, около котораго вырастаетъ вся христіанская доктрина, съ понятіемъ христіанской вѣры. Вѣра, какъ потребность искупленія и благодарности за него, какъ сообщающая нашей жизни чрезъ опредѣленіе нашихъ отношеній къ Богу нравственный смыслъ, и не можетъ пониматься теоретически. Она—живое прикосновеніе къ Божеству, выражающееся въ нравственной дѣятельности. Имѣя въ душѣ задатки правильныхъ отношеній къ Богу, всякій, кому дорого чело-вѣческое достоинство, долженъ связать направленіе своей жизни съ убѣжденіемъ. Въ этомъ смыслѣ православная философія не можетъ быть принадлежностью немногихъ, избранныхъ. Напротивъ, въ ней можетъ и долженъ упражняться всякій, кто хочетъ быть чело-вѣкомъ въ истинномъ значеніи этого слова. Вѣдь для всякаго „необходимо связать направленіе своей жизни“ съ кореннымъ господствующимъ „убѣжденіемъ вѣры“..., согласить съ нимъ главное занятіе и каждое особое дѣло, чтобы всякое дѣйствіе было выраженіемъ одного стремленія, каждая мысль искала одного основанія, каждый шагъ велъ къ одной цѣли“. Безъ выполненія этого условія жизнь чело-вѣка лишена смысла, умъ обращается въ счетную машину, дѣйствуя въ сферѣ узкихъ эгоистическихъ интересовъ и не видя ничего далѣе, сердце становится „собраніемъ бездушныхъ струнъ, въ которыхъ свищетъ случайный вѣтеръ“. При такомъ направленіи жизни никакое дѣйствіе

¹⁾ II, 315, 331.

чело-вѣка не будетъ имѣть нравственного характера, потому что въ такомъ случаѣ не будетъ собственно и чело-вѣка: „ибо чело-вѣкъ—это его вѣра!“ Задача истинной философіи и заключается въ томъ, чтобы служить проводникомъ вѣры въ жизнь¹⁾. Вполнѣ понятно отсюда, какое громадное значеніе можетъ имѣть для философіи, какъ практическаго дѣланія, тотъ критерій истины, который обезпечиваетъ вѣрующему разуму правильность философіи умозрительной. Общее сознаніе, живущее во всѣхъ, какъ въ одномъ, и въ одномъ, согласно со всѣми, служить тутъ, при разрѣшеніи практики жизни, такъ же, какъ оно обезпечиваетъ своимъ авторитетомъ правильность теоріи. Не нужно забывать, что авторитетъ общаго сознанія не есть только чело-вѣческая санкція, но въ то же время и высшая, божественная, онъ не что иное, какъ авторитетъ непогрѣшимой церкви. Подобно тому, какъ вѣра въ смыслѣ настроенія, еще не проявившагося во-внѣ, есть въ сущности потребность искупленія, благодарности за него, и вѣра дѣятельная, вѣра въ смыслѣ проведенія въ жизнь нашихъ христіанскихъ убѣжденій—явленіе съ характеромъ того же порядка. Вѣруя, чело-вѣкъ возбуждается въ своей внутренней жизни сознаніемъ живой связи съ спасающей церковью, равнымъ образомъ къ проведенію въ жизнь спасительной вѣры онъ побуждается тою же цѣлью христіанскаго спасенія. Сознвая возможность иного знанія, помимо того знанія, какое доступно разсудку, чувствуя красоту иной любви, помимо земной, чело-вѣкъ вступаетъ въ область вѣры. Но жажда искупленія не есть исключительно фактъ внутренней жизни: эта внутренняя жажда лучшаго порядка жизни съ неизбежностью проявляется во внѣ,—въ дѣятельности. Конечно, иначе и не можетъ быть. Убѣжденіе, проникнутое нравственными элементами, устремляющее чело-вѣка къ преобразованію внутренняго міра его души, вполнѣ естественно и послѣдовательно ставитъ предъ чело-вѣкомъ задачу дѣланія, обязанность добрыхъ дѣлъ,

¹⁾ II, 338.

и *обуславливающих* самое нравственное расположение и одновременно изъ него *вытекающих*. Соорганизованность въ церковный союзъ какъ нельзя болѣе содѣйствуетъ осуществленію нравственно-практической задачи. Каждый членъ церкви знаетъ, „что во всемъ мірѣ идетъ та же борьба“, какая совершается въ его частномъ сознаниі—борьба свѣта съ тьмою, „между стремленіемъ къ высшей гармоніи и пребываніемъ въ естественной.. разъединенности“, между великодушіемъ и себялюбіемъ, „словомъ: между дѣломъ искупленія и свободы“ и насиліемъ „естественнаго разстроеннаго порядка вещей“. Въ какой бы степени, даже самой малой, ни было развито указанное сознание, человѣкъ, носитель его, знаетъ, что онъ „дѣйствуетъ не одинъ“, „что онъ дѣлаетъ *общее дѣло всей церкви*“, всего человѣчества, для котораго совершилось искупленіе. Съ этой точки зрѣнія нравственная побѣда въ одной христіанской душѣ является торжествомъ для цѣлаго христіанскаго міра и въ одномъ знаніи факта—уже опора нравственной дѣятельности человѣка.

Такъ, общіе интересы, общая цѣль, которою является спасеніе въ церкви, служатъ къ приобрѣтенію и укрѣпленію внутренняго убѣжденія и опредѣляютъ одновременно направленіе дѣятельной жизни. Есть полное основаніе сказать, поэтому, что „истинныя убѣжденія благотѣльны и сильны только въ совокупности своей“ и что истинная философія не должна быть созданіемъ одного частнаго лица, а дѣломъ общественнымъ, теоретическимъ выраженіемъ и вмѣстѣ практическимъ проявленіемъ единаго одушевляющаго жизнь начала. Для развитія и осуществленія такой философіи необходимо подвергнуть разработкѣ данныя духовной жизни народа, или говоря иначе—необходимо „разрабатываніе общественнаго самосознанія“. Выполненіе этой задачи постепенно будетъ приближать насъ къ нашему идеалу, теоретическая сторона котораго уже обрисована выше, и практическая можетъ быть представлена въ такомъ видѣ ¹⁾.

¹⁾ II, 339, 335, 334.

Основываясь на остаткахъ былого содержанія народной жизни и заглядывая въ перспективы будущаго, мы можемъ предугадать основной характеръ общественныхъ отношеній, которыя имѣютъ у насъ сложиться примѣнительно къ православно-русскому идеалу. Если прошлая наша жизнь характеризуется главенствомъ во всѣхъ людскихъ отношеніяхъ вѣры и вытекающихъ изъ нея моральныхъ требованій, то и настоящее и будущее наше когда мы послѣдовательно будемъ проводить въ жизнь свойственныя намъ начала, явятся съ тѣмъ-же характеромъ, какъ и наше прошлое. Общинный духъ, свойственный намъ искони, одухотворяемый евангельскимъ закономъ, послужить къ созданію такого порядка жизни, какой оказался чуждымъ западу. При полномъ единеніи людей, которое такъ наглядно въ Православной церкви, у насъ сохранится и значеніе *каждой* отдѣльной личности, никогда не подавляемой (какъ на западѣ), а напротивъ неизмѣнно охраняемой въ ея нравственномъ достоинствѣ. Западъ, водимый сухимъ разсудкомъ и соображеніемъ матеріальной пользы, не узналъ, какъ и теперь не знаетъ, *подлинной нравственной* правды, замѣнявшейся тамъ правомъ. Когда отъ единодержавныхъ правителей власть въ западныхъ государствахъ перешла ко многимъ лицамъ, отношенія между личностью и обществомъ оставались на западѣ съ тѣмъ же основнымъ характеромъ, какой они имѣли тамъ и раньше. Когда-то феодалъ-рыцарь полновластно распоряжался судьбою подчиненныхъ ему, нарушая ихъ подлинно человѣческія права, позже, съ расширеніемъ внѣшнихъ правъ западно-европейскихъ классовъ,—прежняя власть *передалась только* матеріальному большинству, потерпѣла измѣненіе чисто-количественное, нисколько не выигрывая и не измѣняясь въ своемъ качествѣ. Власть на западѣ попрежнему остается выраженіемъ *интересовъ и выгоды* извѣстнаго круга лицъ, представители которыхъ не могутъ, поэтому, воплотить въ своемъ законодательствѣ внутренней правды. Отношенія личности и общества при этомъ вполнѣ характеризуются понятіемъ „общественнаго договора“, утверждаемаго на искусственномъ

сплетеніи матеріальнихъ выгодъ. У насъ на Руси, напротивъ, община представляла чисто-правственный союзъ, гдѣ на первомъ планѣ были интересы правственные, а не матеріальныя и гдѣ личность не приносилась въ жертву выгодамъ. И по смыслу христіанской жизни, воплощаемой въ церковной соборности, личность утверждается въ ея самобытномъ значеніи, какъ величина нравственно цѣнная. При сліяніи въ единствѣ вѣры и при полной покорности церковному началу индивидуальныя силы не испытываютъ ни малѣйшаго стѣсненія и могутъ быть вполне использованы безъ ущерба интересамъ цѣлаго. Если „въ физическомъ мірѣ каждое существо живетъ и поддерживается разрушеніемъ другихъ“ существъ, то въ мірѣ духовномъ.. „созиданіе каждой личности созидаетъ всѣхъ и жизнью всѣхъ дышитъ каждая“. Духовная сила, создающаяся внутри одного человѣка, невидимо влечетъ къ себѣ и силы всего общества, однимъ пребываніемъ своимъ на нравственной высотѣ личность привлекаетъ къ себѣ все сродное въ душахъ людей. Индивидуальное тутъ служитъ не себѣ, не къ выгодамъ отдѣльной личности, а цѣлому обществу, а именно: развитіе нравственной индивидуальной силы служить къ болѣе успѣшному достиженію общей цѣли христіанскаго общества, когда „люди, проникнутые высшимъ свѣтомъ, силою вѣры“, являются свѣточами христіанской истины, не давая померкнуть этой истинѣ отъ ложнаго направленія людскихъ сердецъ. Тотъ-же критерій общаго, живущаго соборно и по преданію убѣжденія вѣры, служа къ поддержанію истины и добраго дѣланія, очевидно является также единственно нормальнымъ мѣриломъ правильныхъ общественныхъ отношеній и единственнымъ основаніемъ справедливѣйшаго распредѣленія ролей общества и личности¹⁾.

Религіозно-философское міровоззрѣніе Кирѣевскаго, какъ это видно было изъ всего предшествующаго изло-

¹⁾ I, 196—198; II, 339, 340.

женія, представляетъ собою систему необыкновенно цѣльную. Утверждая значеніе мысли на живомъ содержаніи конкретныхъ фактовъ и требуя взаимной повѣрки практики теоріей, мыслитель, очевидно, не отдастъ преимущественно вниманія ни теоретической философіи, ни практическому дѣлу, но во взаимномъ согласіи этихъ двухъ сторонъ, одинаково относящихся до жизни, видитъ единственно истинную философію. Съ точки зрѣнія такого принципиальнаго взгляда на философію представляется невозможнымъ игнорировать теоретическое мышленіе въ его основномъ характерѣ, задачахъ и средствахъ. Далеко не индифферентное отношеніе И. В. Кирѣевскаго въ вопросѣ о теоретической сторонѣ философіи мы уже ясно имѣли возможность видѣть на той параллели различій, какую мыслитель устанавливаетъ между мышленіемъ восточнымъ и западнымъ, сочувственно принимая первое и осуждая второе. Мы также видѣли ту ясно выраженную у Кирѣевскаго мысль, что характеръ философіи, какъ и всего просвѣщенія, много зависитъ отъ характера господствующей вѣры. Признаніе Кирѣевскимъ преимуществъ за мышленіемъ одного опредѣленнаго типа, именно того, какой выработался въ православіи, не подлежитъ сомнѣнію уже изъ тѣхъ разсужденій Кирѣевскаго, которыя нами изложены, но И. В. имѣлъ случай высказаться и болѣе опредѣленно о значеніи вѣроисповѣдныхъ различій и о необходимости для всякаго, кто хочетъ знать истину, слѣдовать лишь извѣстному строю мысли. „Не въ томъ важность, говорите вы¹⁾, буду ли я православный, или римскій католикъ или протестантъ; но главное дѣло—быть христіаниномъ. Различіе исповѣданій принадлежитъ къ школьнымъ вопросамъ, настоящая существенность заключается въ жизни человѣка“. Формулируя такъ возраженіе противъ существенной важности вѣроучительной стороны въ христіанствѣ, И. В. не согла-

¹⁾ „Изъ письма И. В. Кирѣевскаго къ Н“. См. Домашняя Бесѣда, 1861 г., вып. 46, статья „Индифферентизмъ“. Приведенныя слова представляютъ выписку изъ того письма Н, на которое отвѣчаетъ Кирѣевскій.

шается, чтобы где либо помимо божественной истины могла заключаться живительная сила, которая дѣлаетъ жизнь нравственно цѣнною. Если въ исторіи язычества и магометанства можно находить людей, „съ похвальною нравственностью“, то едва ли изъ того позволительно заключать, что магометанство ведетъ ко спасенію: замѣчаемые факты говорятъ лишь о томъ, что людямъ весьма часто не достаетъ внутренней цѣльности, вслѣдствіе чего можетъ быть похвальная нравственность вопреки ложному ученію, равно какъ можетъ быть и дурная жизнь вопреки истиннымъ убѣжденіямъ. Но вѣдь та жизнь „слѣпая“, которая идетъ не согласно съ убѣжденіями, а совершается „по безотчетнымъ стремленіямъ, несвязаннымъ въ единство сознанія“, — и эта „внутренняя темнота.. не позволяетъ назвать ее нравственною“. Нравственную значимость наши поступки получаютъ не отъ самаго дѣйствія (совершенія), а отъ того намѣренія, съ какимъ мы ихъ совершаемъ, а „нравственное достоинство намѣренія опредѣляется... его отношеніемъ ко *всей цѣльности самосознанія*“. *Нравственное* лицо — это не сочетаніе тѣхъ или другихъ качествъ, но „живая цѣльность самобытности“, почему всякій поступокъ „получаетъ свое настоящее значеніе... отъ того основного побужденія, которое лежитъ на днѣ человѣческаго сердца“. Соображенія эти приложимы не только къ оцѣнкѣ нравственного достоинства язычника и магометанина, но и христіанина. При раздробленности христіанскаго міра на три исповѣданія у каждой группы повидимому есть что-то *общее* съ другими группами, такъ что между православнымъ, католикомъ и протестантомъ не должно бы быть существенной разницы, или разница эта не должна во всякомъ случаѣ почитаться важною. Однако, „что такое общія убѣжденія христіанскія“ и можно ли считать за что-то несущественное для жизни вѣроисповѣдныя различія? Если общими христіанскими убѣжденіями назвать то, что принадлежитъ всѣмъ даже сектамъ, возникшимъ около христіанскаго ученія, то у насъ останется отъ христіанства одно отвлеченное понятіе Божества, но и въ томъ случаѣ, когда кругъ исповѣ-

даній, у которыхъ усматриваются общія убѣжденія, мы ограничимъ православіемъ, протестанствомъ, католичествомъ, нашъ выводъ въ опредѣленіи общаго у трехъ христіанскихъ исповѣданій будетъ вполне неопредѣленъ. Въ различныхъ исповѣданіяхъ не только вѣра различна, но и нравственность получаетъ въ зависимости отъ этого различія особый смыслъ, свой въ православіи, свой въ католичествомъ и свой въ протестанствѣ. Общаго между тремя исповѣданіями будетъ развѣ буква писанія, которую они понимаютъ различно. Божественность Писанія можетъ независимо отъ принятыхъ догматовъ вѣры приводить умъ къ правильному пониманію заключенной въ писаніи истины, но для такого пониманія нужны особыя условія, которыя присущи не всѣмъ исповѣданіямъ. Православный, католикъ, протестантъ „могутъ въ многомъ сочувствовать между собою“, но это сочувствіе никогда въ такомъ случаѣ не идетъ „до глубины основныхъ убѣжденій ума и сердца“, а между тѣмъ въ коренныхъ убѣжденіяхъ, которыя въ каждомъ исповѣданіи свои (какъ особый видъ слиянія ума и сердца) заключаются основа такого или иного пониманія христіанства. Пусть школьные опредѣленія ¹⁾ не имѣютъ особаго значенія (пусть эти опредѣленія сами не что иное, какъ теоретическое выраженіе извѣстныхъ живыхъ убѣжденій), но несомнѣнно то, что *въпроученіе* оказываетъ извѣстное дѣйствіе на самую жизнь. Православіе, твердо держась границъ „между откровеніемъ и и человѣческимъ разумомъ.. сохраняетъ безъ всякаго измѣненія догматы откровенія“, а съ другой стороны не стѣсняетъ естественной дѣятельности ума, католичество не знаетъ твердыхъ границъ разума и вѣры, вводитъ новыя догматы, протестантство открываетъ уже полный просторъ личному разумнію. Эти различія исповѣданій со стороны отношеній разума къ вѣрѣ создаютъ „три главные образа дѣятельности умственныхъ силъ человѣка, а въ мѣстѣ съ тѣмъ и три главные формы развитія его

¹⁾ Тутъ опять у Кирѣвскаго ссылка на буквально выписанное мѣсто изъ письма.

нравственного смысла". Наличность необходимых условий правильного понимания Христовой вѣры дана только въ православномъ сознании и разъ между практической стороной христіанства и его умозраженіемъ существуетъ взаимно-обусловленная связь, нѣтъ ровно никакихъ оснований считать несущественной въ христіанствѣ вѣроучительную сторону. Пусть даже существуетъ часто противорѣчіе между убѣжденіемъ и дѣятельностью, пусть иногда, исповѣдая одно вѣроученіе, человекъ „складомъ души принадлежитъ къ другому"—все это нисколько не говоритъ противъ необходимости органической связи и между нравственной дѣятельностью и теоретическими убѣжденіями. Обычный фактъ противорѣчія между тѣмъ и другимъ не есть норма, напротивъ это не нормальность, проистекающая изъ „человѣческой слабости" и не имѣющая никакого отношенія къ достоинству или недостаткамъ вѣроученія. „Гдѣ человекъ согласенъ самъ съ собою и послѣдователенъ...", тамъ каждому особому вѣроученію необходимо соотвѣтствовать особое настроеніе духа"—и такой фактъ долженъ быть нормой, идеаломъ. Въ православномъ исповѣданіи, для котораго характерна цѣльность въ самомъ мышленіи, обуславливающая цѣльность всего нравственного существа человекъ, непременно должна имѣть свое осуществленіе указанная норма. Цѣлостное мышленіе и исполнѣ согласная съ нимъ цѣльность практическаго дѣланія—вотъ тотъ идеалъ, который по связи съ историческими устоями русской жизни выясняется для нашего будущаго и который въ своемъ содержаніи есть не что иное, какъ взятая во всей своей чистотѣ Православная Вѣра. Изъ понятія этой Вѣры, какъ изъ предпосылки, и развивалась у Кирѣевскаго сумма тѣхъ мыслей, которыя онъ большею частью отрывочно излагалъ по разнымъ поводамъ въ своихъ статьяхъ и которыя мы въ предше ствующемъ изложеніи попытались свести въ одно цѣлое.

XVI.

Самъ И. В. Кирѣевскій иногда заявлялъ, что во всемъ, что онъ пишетъ въ своихъ сочиненіяхъ, нѣтъ чего либо новаго, до него не извѣстнаго, но что, напротивъ, онъ повторяетъ старыя мысли, только требующія напоминанія и повтореній. Такое заявленіе весьма характерно для религіознаго мыслителя, примыкающаго къ опредѣленному церковному вѣрованью. Если мысль, оторванная отъ традиціонныхъ взглядовъ, можетъ создать что либо условно новое, то, наоборотъ, мышленіе, основывающееся на традиціонномъ фундаментѣ, можетъ лишь развивать и совершенствовать прежніе взгляды. Отсюда—только что приведенное заявленіе И. В. Кирѣевскаго о характерѣ его литературныхъ трудовъ, при сопоставленіи этого заявленія съ содержаніемъ только что изложенныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ Кирѣевскаго, указываетъ историко-генетическій путь этихъ взглядовъ въ исторіи русской мысли. Путь этотъ въ сущности тотъ же самый, какой наблюдался *въ отношеніи къ Кирѣевскому лично*, при краткомъ очеркѣ его *индивидуальнаго* развитія, и можетъ быть намѣченъ въ суммарномъ разсмотрѣніи *общественно-историческаго развитія церковно-религіозной традиціи*, нашедшей рельефное выраженіе въ міровоззрѣніи Кирѣевскаго.

Исторію русской интеллигенціи, и слѣдовательно—ея міровоззрѣній, принято вести сравнительно съ поздняго времени, а именно—примущественно со второй половины XVIII вѣка, хотя указывается обычно при этомъ на зарожденіе русской интеллигенціи въ предшествующіе вѣка¹⁾. Вслѣдствіе такого вниманія къ послѣпетровскому періоду въ исторіи интеллигенціи какъ бы еще болѣе углубляется та черта, раздѣляющая два періода въ исторіи нашего образованнаго общества, которую проводили и такъ называемые западники и такъ называемые славянофилы. Между тѣмъ эта раздѣляющая черта не столько въ дѣйствитель-

¹⁾ Напр. въ книгѣ Иванова-Разумника „Исторія русской общественной мысли", см. первыя главы I тома.

ности глубока, сколько въ воображеніи. Всѣ эти разговоры о чрезвычайномъ значеніи петровскаго переворота для умственной жизни Россіи, о разрывѣ, вслѣдствіе этого переворота, интеллигенціи и народа и т. п. оказываются чрезвычайно преувеличенными, а иногда и прямо не вѣрными¹⁾. Объясненія рѣзкости этихъ положеній приходится въ большинствѣ случаевъ искать въ темпераментѣ тѣхъ, кто *литературно* пытался дать такую философію нашей исторіи. Но при болѣе спокойномъ отношеніи къ этому вопросу легко увидѣть, что дѣятельность какого бы то ни было Петра не въ состояніи, даже въ союзѣ со многими сочувствующими этой дѣятельности, оторвать развитіе народа отъ сферы дѣйствія вѣковыхъ законовъ его исторіи, и что образовавшаяся между интеллигенціей и народомъ, вслѣдствіе вторженія въ русскую жизнь западной науки, пропасть не такъ уже страшна.

Въ міровоззрѣніи И. В. Кирѣевскаго, какъ объ этомъ было сказано въ очеркѣ его жизни и какъ это можно видѣть изъ только что сдѣланнаго изложенія этого міровоззрѣнія, главными пунктами, около которыхъ группируются остальные, болѣе или менѣе второстепенные, являются слѣдующіе: 1) въ основу правильного умственного и гражданскаго развитія человѣческаго общества должно быть положено ученіе Православной Церкви, 2) православно-христіанское ученіе, какъ вполне отвѣчающее нормѣ соотношенія психическихъ силъ человѣка, въ области мысли способно породить единственно-истинную философію—философію цѣльнаго знанія, 3) будучи тѣсно связано, по своей моральной сторонѣ, съ самою жизнью, православно-христіанское ученіе есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, единственная идеальная норма жизни соціальной.

Если міровоззрѣнія тѣхъ представителей русской мысли, которые утверждались въ своихъ теоретическихъ

¹⁾ Подобную же мысль высказываетъ напр. извѣстный критикъ М. А. Протопоповъ. См. въ его книгѣ: „Критическія статьи“, М., 1903 г., статьи о писателяхъ-народникахъ. Критикъ обратилъ, и совершенно справедливо, вниманіе на то, что между интеллигенціей и народомъ есть только количественное различіе, но въ качественномъ отношеніи народъ и интеллигенція—одно и то же.

построеніяхъ не на религіозной и во всякомъ случаѣ не на православной идеѣ, свой отдаленный корень имѣютъ не въ столь отдаленныхъ вѣкахъ русской исторіи¹⁾, то корни міровоззрѣнія такъ называемыхъ славянофиловъ скрываются въ самыхъ первыхъ вѣкахъ этой исторіи; міровоззрѣніе, имѣющее главнымъ предметомъ своего содержанія Православіе, и своею причиною, исходнымъ историческимъ пунктомъ имѣетъ это же Православіе, утвержденіе Православнаго восточнаго христіанства на Руси.

Если среди сравнительно ближайшихъ предковъ И. В. Кирѣевскаго были и лица, заявившія себя противниками петровскаго переворота, и лица, заявившія себя христіанскимъ благочестіемъ²⁾, то за ними стоитъ еще много другихъ, иногда еще болѣе отдаленныхъ предковъ, какъ въ жизни, такъ, что особенно важно, и въ древне-русской литературѣ.

То вниманіе, какое удѣляетъ Кирѣевскій католичеству и протестантству, желая выяснитъ истинный идеаль религіозной жизни, имѣетъ прецеденты въ прошлой русской жизни. Православное сознаніе заявило о себѣ въ древней русской письменности очень рано; съ именемъ еще Θεодосія Печерскаго въ древней Руси было извѣстно посланіе, направленное противъ латинства. На протяженіи, вѣроятно, нѣсколькихъ вѣковъ нашей древней письменности, можно указать не одинъ примѣръ литературнаго выступленія у насъ противъ латинства (митрополитъ Никифоръ въ посланіяхъ къ Владиміру Мономаху и волынскому князю Ярославу Святополковичу, митрополитъ Кипріанъ въ своихъ посланіяхъ, Курбскій, Іоаннъ IV). Особенно же интересны, какъ отдаленный прецедентъ разсужденій о католичествѣ (въ его отношеніи къ исторической жизни народовъ) у нашихъ славянофиловъ, въ частности у Ки-

¹⁾ Мы говоримъ здѣсь условно не въ смыслѣ *façon parler*, а въ уквальнономъ смыслѣ, потому что на весьма многихъ построеніяхъ въ области русской мысли, утверждающихся и не на религіозной основѣ, можно указать тѣ или иные слѣды вліянія религіознаго прошлаго, иногда въ смыслѣ присутствія формальныхъ психическихъ чертъ, а иногда и въ содержаніи.

²⁾ См. I гл. настоящ. работы.

рѣвскаго, посланія старца Елеазарова монастыря Филоея. Этотъ авторъ XVI в., полемизируя противъ латинянъ, истинною основою жизни народовъ признаетъ только православную вѣру¹⁾, прямо, можно сказать, сходясь въ этомъ отношеніи съ будущими славянофилами, съ которыми у него, какъ увидимъ, не одно только это сходство.

Православно-христіанское направленіе въ древне-русской²⁾ письменности обнаружилось и по отношенію къ протестантству, или по отношенію къ тому духу рационализма, который составляетъ суть протестантства. Нерасположеніе русскихъ людей къ западной наукѣ, ихъ „мыслебоязнь“, первоначально проистекали изъ сознанія противорелигіозности этой науки и ея противорѣчія съ требованіями нравственности. Поэтому именно русскіе книжные люди XVI и XVII в.в. источникомъ подлиннаго знанія считали православное ученіе, а всякое развитіе „мнѣній“ и чрезмѣрное философствованіе признавали вреднымъ³⁾. Только что упомянутый писатель XVI в., старецъ Елеазарова монастыря Филоей между прочимъ писалъ въ своихъ посланіяхъ, что человѣческое знаніе ограничено и что, вслѣдствіе этого, человѣкъ долженъ покорять свой разумъ откровенію⁴⁾. Когда, особенно съ XVII в., западныя вліянія стали слишкомъ замѣтны на Руси и когда, кромѣ католичества, стало проникать къ намъ и протестантство, протестъ православныхъ русскихъ людей во имя православія направился одновременно на все иноземное, западное, что проникало въ наши понятія, въ

1) См. изслѣдованіе проф. Малинина: „Старецъ Елеазарова монастыря Филоей и его посланія“, Кіевъ 1901, 316—324.

2) Подробное разсмотрѣніе этого направленія въ древней нашей литературѣ можетъ быть предметомъ самостоятельной работы; за нѣкоторыми подробностями отсылаемъ къ тому же изслѣдованію проф. Малинина, стр. 82—113. Здѣсь указывается святоотеческая основа древней русской письменности въ большемъ количествѣ литературныхъ произведеній, чѣмъ это дѣлаемъ мы, имѣя цѣлью указать генетическую связь между пространственно раздѣленными фактами нашей литературы, древней и новой.

3) Проф. Архангельскій, Образованіе и литература въ Московскомъ государствѣ конц. XV—XVII в.в., Казань 1898, стр. 27, 30.

4) Проф. Малининъ, цит. соч., стр. 241.

наши нравы, въ нашу практическую жизнь. На ряду съ ересями: „латинской“, „люторской“, „кальвинской“ отвергались, какъ тѣсно связанныя съ ними, различные обычаи въ домашнемъ и общественномъ быту¹⁾. Во всемъ этомъ весьма характерно то, что въ міровоззрѣніи русскихъ людей XVI и XVII в. внѣшнія проявленія русской жизни, напр. бытовые, были тѣсно связаны съ самыми заветными убѣжденіями,—религіозными. Въ міровоззрѣніи русскихъ книжныхъ людей того времени мы встрѣчаемъ, такимъ образомъ, не только роднящій ихъ съ будущими славянофилами протестъ противъ рационализма западной науки, но и эту, можетъ быть, слабо сознававшуюся ими органическую связь религіозныхъ понятій и религіознаго быта и быта общественнаго, какую устанавливаетъ, какъ мы видѣли, И. В. Кирѣевскій для древней Руси и какую онъ ставитъ нормой для жизни православнаго русскаго общества и государства.

Намъ остается указать еще на одно сходство между взглядами русскихъ книжныхъ людей XVI в. и нашимъ мыслителемъ. Въ посланіяхъ того же старца Филоея развита идея Руси, какъ третьяго Рима. Къ этой мысли древне-русскіе публицисты пришли подъ сильнымъ впечатлѣніемъ на нихъ факта паденія Византійской имперіи и въ силу сознанія необыкновенной цѣнности Россіи, призванной Божественнымъ Промысломъ быть хранительницей истинной вѣры²⁾. Впослѣдствіи уже новые русскіе публицисты-славянофилы учили приблизительно такъ же объ исторической роли Россіи и въ частности Кирѣевскій, самый скромный, если такъ можно выразиться, изъ всѣхъ славянофиловъ по своему политическому міровоззрѣнію, высоко цѣнилъ Русь за живущія въ ней начала цѣльнаго знанія (и жизни) и указывалъ именно въ ней источникъ обновленія для западной Европы.

Весьма легко догадаться, что основа воззрѣній публицистовъ XVI и XIX в. одна и та же, и что искать ее слѣдуетъ въ болѣе глубокой древности, чѣмъ XVI в. въ

1) Проф. Архангельскій, Образованіе и литература... стр. 31—33.

2) Проф. Малининъ, цит. соч. стр. 383—442.

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 имела в христианском просвещении Руси, в священных и религиозно-правственных 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 понятие 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.¹⁾, 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 замѣтно 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 *наибольше замѣтных* обра-

¹⁾ 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. Остатываемся, как это сделано и выше (относительно древней русской истории), лишь на *некоторых* литературных фактах, с нашей точки зрения наиболее замѣтных.

ужениях *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 собираніе имъ матеріаловъ для русской истории) несомненно роднят Новикова с представителями православнаго мировоззрения в древней русской литературе. Правда, с другой стороны, у Новикова мы видим значительный шагъ вперед по сравнению с его предшественниками, поскольку онъ не отрицалъ положительнаго значенія западной науки¹⁾, однако западно-европейскія идеи были для Новикова, в то же время, не цѣлью, а средствомъ для развитія отечественнаго просвѣщенія. Хорошо извѣстно²⁾, чѣмъ было „масонство“ Новикова и вообще русское масонство XVIII в., преслѣдовавшее исключительно цѣль — поднять уровень религиозно-нравственной жизни; извѣстно, что, заботясь о распространеніи книги въ Россіи, Новиковъ выбиралъ для этого книги главнымъ образомъ религиознаго и нравственнаго содержанія и, наконецъ, для издававшихся имъ журналовъ Новиковъ подбиралъ такія статьи, которыя бы выразили его собственныя убѣжденія, убѣжденія чловека, сложившагося духовно въ атмосферѣ исконныхъ русскихъ понятій. И вотъ въ одномъ изъ журналовъ Новикова изслѣдователь³⁾ отмѣчаетъ такія идеи: „мысль

¹⁾ Къ наукамъ естественнымъ Новиковъ, однако, питалъ отвращеніе. Ист. р. с. Порфирьева ч. II, отд. 2, стр. 290. Но не подлежитъ сомнѣнію то обстоятельство, что Новиковъ былъ поборникомъ у насъ гуманитарнаго просвѣщенія. Извѣстна его дѣятельность по воспитанію русскаго юношества. Тамъ же, стр. 287.

²⁾ О Новиковѣ см. Пыпинъ, История русской литературы, т. IV и его же „Русское масонство XVIII в.“ изд. „Огни“.

³⁾ Незеленовъ, Н. И. Новиковъ, издатель журналовъ. П. 1875, стр. 307. Изложивъ „философскіе взгляды Вечерней Зари“ (одинъ изъ

и вѣра не должны становиться въ противорѣчіе другъ другу; вѣра дополняетъ изысканія ума, умъ поддерживаетъ своими доводами вѣру. Умъ нашъ ограниченъ, гдѣ кончается доступная ему область, тамъ начинается область вѣры¹⁾. Не такова ли была, въ общемъ, гносеологія и древнихъ русскихъ книжниковъ и не такая ли, въ сущности, гносеологія (по крайней мѣрѣ по вопросу объ отношеніяхъ вѣры и знанія) излагается И. В. Кирѣевскимъ? А вотъ и другая сторона гносеологической проблемы, формулированная Новиковымъ: „Ежели ученый... при учености своей злое имѣетъ сердце, то достоинъ сожалѣнія и со всѣмъ своимъ знаніемъ есть сущій невѣжда“¹⁾. Это уже совершенно убѣждаетъ насъ въ сходствѣ взглядовъ на задачи и природу познанія Новикова и Кирѣевского, такъ какъ въ гносеологіи Кирѣевского принципъ моральный, какъ мы видѣли, играетъ весьма важную роль. Вполнѣ понятно, поэтому, что однимъ изъ первыхъ у насъ въ критической литературѣ оцѣнилъ Новикова,—и оцѣнилъ восторженно,—именно Кирѣевскій. Въ статьѣ „Обозрѣніе русской словесности за 1829 г.“ Кирѣевскій писалъ (сказавъ о Карамзинѣ): „Но остановимся здѣсь и подивимся странностямъ судьбы человѣческой. Тотъ, кому просвѣщеніе наше обязано столь быстрыми успѣхами, кто подвинулъ на полвѣка образованность нашего народа, кто всю жизнь употребилъ во благо отечества и уже видѣлъ плоды своего вліянія на всѣхъ концахъ Русскаго царства, человѣкъ, которому Россія обязана столькимъ,—онъ умеръ недавно, почти всѣми забытый, близъ той Москвы, которая была свидѣтельницею и средоточіемъ его блестящей дѣятель-

журналовъ Новикова), изслѣдователь говоритъ: „Я очень подробно остановился на изложеніи всѣхъ этихъ взглядовъ журнала, во 1-хъ—потому, что вліяніе ихъ отразилось, какъ увидимъ, на многихъ важныхъ положеніяхъ новиковскихъ изданій, а во 2-хъ—потому, что имъ принадлежитъ, быть можетъ, весьма важное мѣсто въ исторіи развитія нашей мысли: въ нихъ, кажется, должно видѣть зародыши той философіи, которая такъ цѣлостно развилась въ новѣйшее время въ сочиненіяхъ Кирѣевского и Хомякова“.

¹⁾ Московское Ежемѣсячное Изданіе 1781, ч. 1, предисловіе. Цит. по И. р. с. Порфирьева, ч. II, от. 2, 4 изд. стр. 296 и 297.

ности. Имя его едва извѣстно теперь большей части нашихъ современниковъ; и если бы Карамзинъ не говорилъ объ немъ, то можетъ быть многіе, читая эту статью, въ первый разъ услышали бы о дѣлахъ Новикова и его товарищей. и усомнились бы въ достовѣрности столь близкихъ къ намъ событій. Память объ немъ почти исчезла; участники его трудовъ разошлись, утонули въ темныхъ заботахъ частной дѣятельности; многихъ уже нѣтъ; но дѣло, ими совершенное, осталось: оно живетъ, оно приноситъ плоды и ищетъ благодарности потомства“¹⁾.

Новиковское общество, дѣйствительно, оставило слѣды въ русской жизни. Идеи, какія это общество проповѣдывало, оказали свое дѣйствіе и въ поколѣніяхъ русскихъ людей, слѣдовавшихъ за нимъ. Въ этомъ можетъ быть сказано, помимо всего, органическое развитіе этихъ идей въ русской жизни (что особенно и важно), но нельзя, напримѣръ, не видѣть вліянія новиковскихъ идей въ постановкѣ учебно-воспитательнаго дѣла въ Вольномъ Благородномъ пансіонѣ, возникшемъ по мысли людей изъ новиковскаго кружка²⁾, воспринявшемъ ихъ религіозно-моральное направленіе, сказавшееся потомъ на литературной дѣятельности многихъ представителей нашей литературы, вышедшихъ изъ стѣнъ этого пансіона. Въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ нужды входить въ разсмотрѣніе деталей нашего общественно-литературнаго развитія въ первыя десятилѣтія XIX в., а достаточно будетъ указать на такіе факты въ нашей литературѣ, отношеніе которыхъ къ Кирѣевскому устанавливается прямыми указаніями его біографіи.

Въ своемъ мѣстѣ были указаны (кратко) нѣкоторые пункты сходства между взглядами Кирѣевского съ одной стороны и В. А. Жуковскаго и кн. В. Одоевскаго съ другой. Въ виду того, что Жуковскій имѣлъ близкое отношеніе къ Кирѣевскому, состоя съ нимъ главнымъ

¹⁾ Собр. соч. въ изд. 1861 г., I, 20, 21.

²⁾ Пансіонъ былъ обязанъ своимъ возникновеніемъ Хераскову, который былъ дѣятельнымъ членомъ Новиковскаго филантропическаго и просвѣтительнаго общества. О пансіонѣ см. Н. С. Тихонравовъ, Рус. Лит. т. III, ч. 2, М. 1898, стр. 87 и слѣдующія.

образомъ въ перепискѣ, и въ виду того, что Кирѣевскій очень цѣнилъ мнѣнія Жуковскаго, пополнимъ сказанное въ своемъ мѣстѣ о Жуковскомъ нѣсколько болѣе полнымъ изложеніемъ его взглядовъ, обнаруживающихъ въ немъ *русскаго мыслителя* ¹⁾.

Религіозно-философскіе взгляды Жуковскаго очень близко напоминаютъ взгляды Новикова и Кирѣевскаго. Міровоззрѣніе Жуковскаго, внѣ всякаго сомнѣнія, запечатлѣно религіознымъ характеромъ. „Всегда долженъ быть—говоритъ онъ—подразумѣваемъ подъ словомъ истина ея источникъ—Богъ. Найди Его и все найдешь... Всякая философія, ведущая насъ къ истинѣ, должна начинаться съ вѣры въ Бога и эта вѣра должна быть первымъ звеномъ нашей умственной цѣпи“ ²⁾. Опредѣляя, затѣмъ, самую вѣру, какъ событіе внутренней жизни, какъ покровеніе ума откровенію, Жуковскій приходитъ въ своей философіи къ идеѣ Церкви. Вѣра возбуждается въ людяхъ силою благодати, хранительницей которой является Церковь ³⁾. Сходно съ Кирѣевскимъ Жуковскій смотритъ на взаимоотношеніе вѣры и жизни, считая добродѣтель главною обязанностью человѣка и идеаломъ, а религію главною основою жизни ⁴⁾, и—на взаимоотношеніе жизни и истин-

¹⁾ Русскій способъ воззрѣнія Жуковскій обнаружилъ не только въ своихъ прозаическихъ статьяхъ, письмахъ и т. п., но также и въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ: какъ и въ первыхъ, Жуковскій выразилъ въ нихъ *умъ* русской души, хотя онъ и не далъ въ нихъ изображенія картинъ русской жизни. Сентиментальное міровоззрѣніе Жуковскаго по своему содержанію въ сущности то же самое, какое было и у Новикова, что понятно даже исторически, потому что Жуковскій воспитался въ Вольномъ Благородномъ пансіонѣ.—М. О. Гершензонъ въ статьѣ о Кирѣевскомъ, въ книгѣ „Историческія записки“, вполне вѣрно указываетъ также на связь славянофильства съ русскимъ романтизмомъ. Касаясь по связи съ міровоззрѣніемъ Кирѣевскаго нѣкоторыхъ взглядовъ В. А. Жуковскаго, мы не касаемся подробно указанной М. О. Г.-омъ стороны дѣла, такъ какъ насъ интересуетъ преимущественно *содержаніе міровоззрѣній*, а ссылка на романтизмъ могла бы увлечь насъ далеко въ сторону отъ главнаго предмета.

²⁾ Собр. соч. Жуковскаго, подъ ред. проф. Архангельскаго, XI, 3.

³⁾ Собр. сочин. XI, 4, 6.

⁴⁾ Собр. сочин. XI, 4; X, 83; XI, 17, и въ др. мѣст. См. также „Дневникъ“ Ж.-го, П. 1901 г. 51.

наго знанія. Понимая подъ истиннымъ познаніемъ познаніе Бога, Жуковскій указываетъ, подобно Кирѣевскому, *нравственную* основу для истиннаго познанія, а отсюда и для истиннаго просвѣщенія: истина открывается только чистому сердцу и только просвѣщеніе, тѣсно связанное съ добродѣтелью, есть — подлинное ¹⁾. Поэтому Жуковскій всецѣло становится на сторону *не рационалистическаго* міровоззрѣнія, далекаго отъ жизни, для интересовъ котораго важно одно лишь развитіе ума, а на сторону философіи христіанской, противоположной рационализму, примиряющей вѣру и знаніе и близкой, по своимъ основамъ (религіозно-нравственнымъ), самой жизни ²⁾. Далѣе, отчасти сходно съ Кирѣевскимъ Жуковскій смотритъ на роль и своеобразное положеніе Россіи въ европейской исторіи, сходно—поскольку тотъ и другой видятъ въ жизни Россіи торжество христіанскаго принципа ³⁾.

Въ нашу задачу не входитъ полно и широко трактовать вопросъ о религіозномъ состояніи русскаго общества 30—40 годовъ, для нашей цѣли—объяснить генезисъ міровоззрѣнія Кирѣевскаго, достаточно указать на факты, которые не столько иллюстрируютъ жизнь цѣлаго общества, сколько говорятъ за справедливость подчеркиваемого нами значенія церковно-религіозной традиціи въ міровоззрѣніи Кирѣевскаго. При этомъ мы даже изъ немногихъ фактовъ опредѣленнаго порядка указываемъ лишь на тѣ, которые, какъ уже сказано, подсказываются біографіей Кирѣевскаго и его сочиненіями. Отсюда, напр. такой въ высшей степени интересный для изученія религіозной

¹⁾ Собр. соч. X, 132; IX, 9, 24. „Что есть просвѣщеніе? Искусство жить, искусство дѣйствовать и совершенствоваться... въ самомъ себѣ находить неотъемлемое счастье“. Въ параллель къ этой мысли Жуковскаго напрашиваются слѣдующія слова И. В. Кирѣевскаго въ его повѣсти „Островъ“. Старецъ говоритъ юношѣ, попавшему на необитаемый островъ: „посмотри на этотъ прекрасный островъ... жизнь на немъ не похожа на вашу... люди не знаютъ его... Въ душѣ каждого человѣка есть такой же потерянный островокъ... Только ищи его“.. Собр. соч. въ изд. 1861 г., I, стр. 160—161.

²⁾ Собр. соч. Жуковскаго, XI, 19.

³⁾ Собр. соч. Жуковскаго, X, 120—123.

жизни русского общества того времени материалъ, какъ нѣкоторыя изъ сочиненій Гоголя, не могутъ имѣть прямого отношенія къ нашему предмету. Правда, Гоголь нѣ всякаго сомнѣнія, былъ близокъ славянофильскимъ кругамъ, но въ данномъ случаѣ мы не задаемся вопросомъ о томъ, какова была возможная доля вліянія, внесеннаго Гоголемъ въ дѣло выработки славянофильской доктрины равно какъ и о томъ, какова въ этомъ дѣлѣ была роль первыхъ славянофиловъ, помимо И. В. Кирѣевского. Въ взглядахъ В. А. Жуковскаго мы коснулись вовсе не въ цѣляхъ точно опредѣлить его роль въ возникновеніи славянофильскаго ученія (намъ даже, — кажется, что Жуковский не столько вліялъ на возникновеніе славянофильства, сколько самъ, и какъ разъ именно въ 40 годахъ, оказавшись во власти славянофильскихъ вѣяній), а исключительно для того, чтобы отмѣтить историко-генетическіе пути идей, образовавшихъ міровоззрѣніе Кирѣевскаго. Въ самомъ концѣ нашей работы мы скажемъ, въ дополненіе къ тому, что было указано въ отдѣлѣ о личности И. В. Кирѣевскаго, нѣсколько словъ о томъ, какъ намъ представляется позднѣйшая исторія славянофильства, т. е. самое возникновеніе его въ 40 годахъ, а пока намъ нужно было лишь намѣтить его *прошлую* исторію, болѣе отдаленную и болѣе близкую, но одинаково относящуюся къ міровоззрѣнію И. В. Кирѣевскаго — въ лицѣ Новикова заинтересовавшаго И. В-ча, Жуковскаго, близкаго Кирѣевскому, или въ лицѣ писателей — иноковъ древней Руси, съ которыми было общее у предковъ Кирѣевскаго (см. I гл. наст. соч.), а можетъ быть и у самого И. В-ча. Теперь обратимся къ выясненію элементовъ святоотеческой мысли въ міровоззрѣніи И. В. Кирѣевскаго.

XVII.

Рѣшеніе главнымъ образомъ двухъ вопросовъ стоитъ у Кирѣевскаго въ зависимости отъ святыхъ отцовъ: гносеологическаго вопроса — о вѣрѣ и знаніи, и тѣсно связаннаго съ нимъ вопроса объ истинно-христіанской жизни.

Обратившись къ отеческимъ твореніямъ, И. В-чъ нацѣль тамъ вполнѣ отвѣчавшее его стремленіямъ пониманіе христіанской жизни. У наиболѣе глубокомысленнаго, съ точки зрѣнія самого И. В-ча, писателя восточнаго; Исаака Сирина,¹⁾ онъ могъ найти ясно выраженное съ ссылками на Свящ. Писаніе ученіе о томъ, что для истинно христіанской жизни необходимо не только исповѣдывать извѣстные догматы и вообще теоретически принимать вѣру, но должно и оправдывать исповѣданіе истины дѣлами, подъ которыми разумѣются дѣла любви къ ближнимъ, — нужно *поступать* согласно заповѣдямъ. Св. отецъ неоднократно подчеркиваетъ, что согласіе дѣла съ ученіемъ необходимо и для полученія плодовъ нашей вѣры и какъ свидѣтельство о ней. „Вѣруеши ли Богови? — спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: „добрѣ твориши, но вѣра сія и дѣлъ требуетъ, и яже на Бога надежда отъ злостраданія, еже о добродѣтеляхъ является. Вѣруеши ли, яко Богъ промышляетъ о тварехъ своихъ и силенъ есть во всѣхъ? но вѣрѣ твоей да послѣдуетъ и подобающее дѣланіе и тогда услышитъ тя“²⁾. Не только потому намъ слѣдуетъ приводить свое поведеніе въ согласіе съ вѣрой, чтобы удостоиться божественной помощи, но дѣла — это свидѣтельство нашей вѣры. „Ино есть слово, еже отъ дѣянія, а ино есть доброе (т. е. красивое, краснорѣчивое). И кромѣ искусства вещей (т. е. безъ опыта въ дѣлахъ) вѣсть премудрость украсить словеса своя и еже возглаголати истину не вѣдаючи тоя и еже изъявити о добродѣтели, а самъ никогда же приѣмъ искусъ дѣла ея. Слово оно, еже отъ дѣянія, хранилище есть надежды; а недѣянная премудрость пологъ (т. е. вмѣстилище) студа“³⁾. „Коегождо челоувѣка желаніе отъ дѣлъ его показуется“⁴⁾. Вотъ почему необходимы какъ „видѣніе“, такъ и „дѣянія“. Какъ ху-

¹⁾ Исаакъ Сиринъ — подвижникъ жившій въ концѣ V вѣка. Его „Слова духовно-подвижническія“, переведенныя съ греческаго старцемъ Паисіемъ Величковскимъ, изданы въ исправленномъ по подлиннику переводѣ и съ примѣчаніями Оптиной пустыни въ 1854 г.

²⁾ Ис. Сиринъ, Слова духовно-подвижническія, стр. 388.

³⁾ Ис. Сиринъ, стр. 8.

⁴⁾ Ис. Сиринъ, стр. 30.

дожникъ, живописующій воду, не можетъ съ картины утолить жажду, такъ говорящій о вѣрѣ, но не исполняющій ея въ дѣлахъ, создаетъ лишь призраки¹⁾. Та же мысль о необходимости согласованія вѣры и дѣла и у другихъ восточныхъ писателей-аскетовъ. „Доброй души признакъ дѣло доброе“—говоритъ²⁾ блаженный авва Ѳалласій. „Вѣра—пишетъ“³⁾ Маркъ Подвижникъ—состоитъ не въ томъ только, чтобы креститься во Христа, но и чтобы заповѣди его исполнять“. Мы возрождаемся въ крещеніи, но наша воля не утрачивается при этомъ своей свободы, отсюда возможны для насъ, какъ добрые, такъ и злые поступки. Дѣла необходимы для насъ, ибо самъ Господь и апостолы явили дѣла, страдая за наше спасеніе. Поэтому покаяніе, напимѣръ, Маркъ Подвижникъ понимаетъ, какъ прежде всего исполненіе заповѣдей: просящему у тебя дай (Лук. 6, 30), продаждь имѣніе твое (Мтѣ. 19, 21). Авва Дорофей⁴⁾ о правилахъ христіанской жизни пишетъ: „исполняйте это на дѣлѣ и тогда хорошо уразумѣете, что слышите; ибо поистинѣ, если не будете исполнять этого, не можете одними словами научиться сему. Какой человѣкъ, желая научиться искусству, постигаетъ его изъ однихъ словъ? Нѣтъ, сперва онъ работаетъ и портитъ и такъ мало-по-малу научается искусству. А мы хотимъ искусству искусствъ научиться одними словами, не принимаясь за дѣло. Возможно ли это“⁵⁾? Оправданіе вѣры дѣлами—таково основное требованіе отцовъ-

¹⁾ Ис. Сириякъ, стр. 7, 8.

²⁾ Добротолюбіе, т. III, изд. втор. М. 1900, „Аввы Ѳалласія о любви, воздержаніи“... и проч.

³⁾ Добротолюбіе, т. I, изд. четв., М. 1904, „Наставленія о духовной жизни“.

⁴⁾ Маркъ Подвижникъ ѣлъ началъ V в.; авва Ѳалласій — въ VII в. къ VII же вѣку относится жизнь аввы Дорофея. Именно этихъ писателей и прежде всего Исаака Сирина рекомендовалъ для руководимыхъ имъ духовный отецъ И. В. К-аго оптинскій старецъ Макарій (см. его Письма, Москва, 1880 г. и др. изд.). И. В. не только внимательно читалъ творенія указанныхъ отцовъ, но и переводилъ и редактировалъ переводы съ нихъ (см. его письма къ старцу Макарію въ изд. сочиненій подъ ред. Гершензона).

⁵⁾ Аввы Дорофея душеполезн. поуч., изд. девятое, стр. 105.

аскетовъ, предъявляемое христіанской жизни. Здѣсь, очевидно, рѣчь о той самой цѣльности мысли съ жизнью, какой требуетъ Кирѣевскій. По нему истинная философія (И. В. говоритъ въ этомъ случаѣ о философіи христіанской) должна быть дѣломъ общественнымъ и въ смыслѣ развитія ся умозрительной стороны и въ смыслѣ практической дѣятельности. Въ древней Руси Кирѣевскій видѣлъ сравнительно полное обнаруженіе православной вѣры и утверждалъ это, основываясь на характерѣ семейныхъ, общественныхъ и другихъ отношеній въ древне-русскомъ обществѣ, т. е. собственно на фактахъ жизни. Выводя на основаніи опыта прошлаго идеаль для будущаго, Кирѣевскій въ качествѣ основного требованія, предъявляемаго каждому отдѣльному сознанию, поставлялъ: „связать направление своей жизни съ кореннымъ убѣжденіемъ вѣры“. Сходствуя въ этомъ требованіи съ взглядами христіанскихъ восточныхъ писателей, И. В. чѣ и въ обоснованіи его развивалъ мысли тѣхъ же писателей. Этого, конечно, и нужно ожидать послѣ заявленія мыслителя, что самобытная русская философія должна быть примѣненіемъ святоотеческаго любомудрія къ данному моменту. Тутъ мы не должны забывать, что Кирѣевскій при всемъ его интересѣ къ практической жизни былъ все-таки мыслитель, философъ, и изъ всѣхъ вопросовъ, представляющихся человѣческому уму, его прежде всего занималъ вопросъ о познаніи. Эта центральная для новѣйшей философіи проблема рѣшалась Кирѣевскимъ, какъ мы уже старались показать это на систематическомъ изложеніи его религиозно-философскихъ взглядовъ, въ зависимости отъ опредѣленныхъ моральныхъ требованій, вслѣдствіе чего принципъ нравственный есть у него одновременно и гноссологическій. Въ этомъ заключается цѣльность намѣченнаго Кирѣевскимъ міровоззрѣнія: нашъ мыслитель не могъ бы написать, какъ Кантъ, двѣ книги, изъ которыхъ одна была бы посвящена чистому разуму, а другая практическому. Въ данномъ случаѣ насъ занимаетъ выясненіе нравственныхъ предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ воззрѣній Кирѣевского, сравнительно съ ученіемъ восточныхъ христіанскихъ писателей аскетовъ.

Какъ мы видѣли, Исаакъ Сиринъ, Маркъ Подвижникъ, авва Дорофей и авва Ѳалласій согласно формулируютъ основное правило христіанской жизни въ смыслѣ необходимости согласовать мысль и дѣло. Подъ дѣлами всѣ они разумѣютъ дѣла по отношенію къ ближнимъ, что есть вмѣстѣ и дѣло для Бога. Въ зависимость отъ дѣлъ названные писатели ставятъ такъ сказать доброкачественность самой вѣры: отсутствіе дѣлъ понимается ими, какъ свидѣтельство невѣрія¹⁾. Не проявляющій себя дѣлами въ отношеніяхъ къ ближнимъ занятъ своимъ собственнымъ благополучіемъ, служить своимъ эгоистическимъ склонностямъ. Послѣднія исходятъ изъ тѣла и несомнѣнно связаны съ стремленіемъ къ благополучію въ этомъ мірѣ. У человѣка существуетъ страхъ предъ міромъ, выражающійся въ томъ, что человѣкъ старается всячески оградить свои интересы въ мірѣ, удовлетворяя плотскимъ потребностямъ. Слѣдуя по пути міра, плоти, заботясь о личномъ физическомъ благополучіи, человѣкъ забываетъ о ближнихъ и въ отсутствіи добрыхъ дѣлъ для нихъ являетъ свое невѣріе: „извѣщеніе бо вѣры открываемо бываетъ высокимъ въ души, по мѣрѣ нравовъ, внемлющихъ заповѣданіе заповѣдей Господнихъ“²⁾. Дѣла, очевидно, необходимы не только какъ залогъ небесной награды, или внѣшнее свидѣтельство вѣры: отъ нихъ зависитъ самая вѣра. Человѣкъ не можетъ *познать* Бога, не можетъ понять истиннаго смысла своего бытія (а этотъ смыслъ и заключается въ Богѣ) безъ добрыхъ дѣлъ. Этотъ взглядъ христіанскихъ аскетовъ на познаніе, опредѣляющій и ихъ умозрѣнія въ вопросѣ о вѣрѣ и знаніи, находится въ зависимости отъ опредѣленныхъ воззрѣній на міръ и человѣка. Міръ по ученію Исаака Сирина представляетъ собою совокупность страстей, которыя мѣшаютъ человѣку познать свое назначеніе. Влекомый страстями человѣкъ утрачиваетъ цѣльность познавательныхъ силъ и ошибочно находитъ свои цѣли. Такое состояніе человѣка есть слѣдствіе его грѣховъ. Истинное познаніе возможно для чело-

¹⁾ Ис. Сиринъ, стр. 423.

²⁾ Ис. Сиринъ, стр. 151.

вѣка подъ условіемъ, если онъ возвысится надъ міромъ, если, побѣдивъ въ себѣ страхъ земли, онъ пріобрѣтетъ страхъ Божій. Пусть только будетъ у человѣка искра любви, любовь непременно воспитаешь въ немъ страхъ Божій,—чувство, которое дастъ силу отрицательно отнестись къ земнымъ благамъ. Прибѣгая къ молитвѣ, добрымъ дѣламъ, постоянному наблюденію себя, человѣкъ постепенно умретъ для земного и въ немъ откроется свѣтъ, котораго онъ ранѣе не видѣлъ. Чрезъ упражненіе воли въ добръ только и можно достигнуть истиннаго знанія, почему Господь и повелѣлъ „прежде всѣхъ нестяжаніе держати и отступити отъ мятежа міра сего“. Обуреваемый страстями, во власти міра человѣкъ не слышитъ своей подлинной природы: впечатлѣнія извнѣ обильно вливаются въ его душу, препятствуя ей сосредоточиться. Самоуглубляясь, мы получаемъ способность чувствовать свою „естественную природу“, такъ какъ при этомъ условіи ничто постороннее не привходитъ въ нашъ внутренній міръ. И вотъ, когда очистится сокровище нашей души, когда собраны силы ума, тогда умъ обращается „отъ внѣшнихъ попеченій и паренія и самъ о себѣ утишается и возбуждается сердце испытати мысли, яже внутрюду души“¹⁾, тогда небо открывается человѣку и онъ „зритъ Владыку своего внутрюду сердца своего“²⁾. Въ этомъ и заключается истинное познаніе. Такъ же смотрятъ на отношеніе между доброю дѣятельностью и познаніемъ истиннаго назначенія человѣка Маркъ Подвижникъ и авва Ѳалласій. Первый пишетъ, что одерживая побѣду надъ грѣхомъ, мы получаемъ дары св. Духа, которые по апостолу: любви, радость, миръ, долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе. Все это получается нами по мѣрѣ дѣланія заповѣдей, за совершеніе добрыхъ дѣлъ. До цѣли нашего познанія—Бога мы можемъ возвыситься только чрезъ борьбу съ помыслами, путемъ нравственныхъ усилій, такъ что вѣдѣніе cadaго настолько бываетъ истиннымъ, насколько подтверждаетъ его кротость,

¹⁾ Ис. Сиринъ, стр. 103 и др.

²⁾ Ис. Сиринъ, стр. 40.

смирение и любовь¹⁾. По Фалласію умъ, освободившійся отъ страстей, дѣлается свѣтовиднымъ, будучи непрестанно осіяваемъ созерцаніями всего сущаго. „Блуди помыслы и бѣгай зла, чтобы не омрачился умъ твой“. По вѣрѣ въ Христа, избавившаго насъ отъ смерти, мы должны вести борьбу съ грѣхомъ, съ міромъ. Въ этой борьбѣ, очищаясь отъ страстей, мы становимся доступны воздѣйствію Духа Божія, который вводитъ насъ въ познаніе уповаемыхъ. Истинное познаніе авва Фалласій, подобно Марку Подвижнику и Исааку Сирину, понимаетъ, какъ Богопознаніе: „Уму свойственно пребывать въ Богѣ и о Немъ умствовать“²⁾. Итакъ, вотъ почему христіанскіе аскеты поставляли въ такую тѣсную связь христіанское ученіе и жизнь. Поведеніе, добрыя или злыя поступки служили для нихъ нагляднымъ показателемъ того, куда устремлено внутреннее существо человека. Основываясь на значеніи центральныхъ фактовъ въ исторіи истинной религіи: грѣхопаденіе и искупленіе и принимая дуалистическое (въ нравственномъ смыслѣ) представленіе міра, христіанскіе аскеты естественно должны были слить въ своемъ пониманіи нравственный и гносеологическій принципы, что вполне правильно по смыслу библейскаго ученія обоихъ завѣтовъ.

Наши первые славянофилы, при теологической³⁾ основѣ ихъ міровоззрѣнія, въ частности Кирѣевскій, удѣлявшій особенное вниманіе ученію восточныхъ христіанскихъ аскетовъ, усвоили именно такую точку зрѣнія. По Кирѣевскому средствомъ познанія является не отвлеченный разумъ, а совокупная цѣльность всѣхъ духовныхъ силъ человека. Съ разсудочнымъ направленіемъ для Кирѣевскаго неизбежно связывалась нравственная раздробленность человека, когда жизнь представляетъ не согласное развитіе, а борьбу эгоистическихъ склонностей людей. Внутренняя цѣльность наоборотъ связывалась въ пониманіи И. В-ча съ нравственнымъ смысломъ человѣческихъ дѣйствій, когда

¹⁾ Добротолюбіе, т. I, „Наставленія о духовной жизни“, „Къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами“.

²⁾ Добротолюбіе, т. III, „Авва Фалласія о любви, воздержаніи и дух. жизни“...

³⁾ Въ такомъ терминѣ она отмѣчена еще Пыпинымъ.

каждое отдѣльное явленіе въ жизни стоитъ въ определенномъ отношеніи къ единому жизненному принципу. Кирѣевскій въ тѣхъ немногихъ отрывочныхъ работахъ, какія мы имѣемъ отъ него, не ставитъ и не рѣшаетъ центральныхъ проблемъ христіанства — всего нѣсколько словъ находимъ мы у него объ искупленіи, о другихъ кардинальных въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія предметахъ даже нѣтъ и упоминаній — но общій характеръ его взглядовъ позволяетъ утверждать, что все свое міровоззрѣніе Кирѣевскій строитъ несомнѣнно на христіанской основѣ. За это говоритъ особенно сліяніе въ ученіи К-го нравственного и гносеологическаго принциповъ, указывающее на зависимость философіи Кирѣевскаго отъ любомудрія восточныхъ писателей аскетовъ. Предметъ или цѣль познанія, поставляемые какъ тѣмъ, такъ и другими, особенно наглядно подчеркиваетъ несомнѣнное здѣсь сходство. По Исааку Сирину и др. путь истиннаго познанія не что иное, какъ познаніе Бога, до Котораго возвышается человѣческая душа, чистая отъ страстей. По Кирѣевскому въ нашей душѣ заложена способность сознать правильныя отношенія къ Богу: познавая свои обязанности къ Богу, мы тѣмъ самымъ уже познаемъ и все другое, такъ какъ все должно познаваться въ зависимости отъ одного высшаго принципа познанія Божества. Въ качествѣ средства къ истинному познанію у Кирѣевскаго указывается самоуглубленіе, собраніе всѣхъ силъ духа въ одно цѣльное зрѣніе ума, достигаемое чрезъ предпочтеніе высшихъ цѣнностей жизни всему остальному; тоже у аскетовъ, которые въ борьбѣ съ страстями, съ плотью, указывали путь истиннаго вѣдѣнія.

Такимъ образомъ, въ весьма понятной логической связи съ нравственными и гносеологическими воззрѣніями, одинаковыми у Кирѣевскаго съ воззрѣніями восточныхъ христіанскихъ аскетовъ, находится какъ у него, такъ и у нихъ, требованіе полного соотвѣтствія христіанской жизни съ ученіемъ. Въ самомъ дѣлѣ: если значеніе нравственной дѣятельности такъ велико, что она обуславливаетъ собою въ извѣстной степени теоретическія убѣ-

ждения, то не ясно ли, что безъ нравственнаго подвиговъ не можетъ быть достигнута подлинная истина? Для достиженія послѣдней необходимо собраніе всѣхъ силъ души въ одно зрѣніе ума, но это собраніе въ свою очередь можетъ быть достигнуто только чрезъ нравственныя усиленія, необходимыя для совершенія добра. Очищая себя добродѣтельной жизнью, человѣкъ открываетъ въ себѣ „естественную природу“, или тотъ, по выраженію Кирѣевскаго, „островокъ“, который есть въ душѣ каждаго человѣка, но который незамѣтенъ для ума, ослѣпленнаго страстью, среди безпорядочно вздымающихся волнъ житейскаго океана. Нравственный путь познанія, или вѣрнѣе Богопознанія—вотъ существенный пунктъ, роднящій взглядъ Кирѣевскаго съ любомудріемъ христіанскихъ восточныхъ аскетовъ.

Во вниманіе къ тому видному положенію, какое занимаетъ въ воззрѣніяхъ славянофиловъ элементъ этическій, ученіе ихъ характеризуется обычно, какъ нравственное¹⁾, т. е. въ этой характеристикѣ подчеркивается практическій характеръ ученія, свойственный и многимъ другимъ построеніямъ русской мысли (публицистическому и философскому). Подобная характеристика вѣрна, но только въ извѣстныхъ границахъ. Правда, практическій интересъ въ системахъ русскихъ публицистовъ и мыслителей (разнаго направленія) занималъ всегда видное мѣсто (эта особенность русской мысли обозначается обычно, какъ естественный реализмъ), но если русскому уму не свойственны отрешенныя отъ жизни умозрѣнія, то предпочтеніе практическаго, стремленіе создать систему, отвѣчающую реальнымъ потребностямъ, нисколько не исключаетъ еще интереса къ теоретической сторонѣ міровоззрѣнія. Въ частности изъ старшихъ славянофиловъ особенно Хомяковъ признавалъ существенную роль за развитіемъ сознанія. Кирѣевскій, сходясь съ Хомяковымъ въ основныхъ философскихъ понятіяхъ, также никогда не отрицалъ положительной роли сознанія. Въ своей критикѣ началъ западно-

¹⁾ Напр. О. Миллеръ. Основы ученія первоначальныхъ славянофиловъ. Рус. М. 1880, кн. 1 и 3.

европейской философіи И. В-чъ, правда, усиленно подчеркивалъ полную несостоятельность отвлеченной мысли въ познаніи истины, но, какъ человѣкъ сильнаго логическаго ума, онъ не могъ совершенно отрицать попытокъ разума усвоенія даже высшихъ религіозныхъ истинъ. Кирѣевскій полагалъ, что для вѣрующаго сердцемъ не опасны логическія разсужденія. Съ этой точки зрѣнія все добытое одностороннимъ развитіемъ, имѣетъ свой смыслъ въ общей сокровищницѣ истиннаго знанія, только на результаты логическаго ума должно смотрѣть, какъ на низшую ступень истины и самый логическій разумъ—только ступень къ разуму вѣрующему, постигающему существенное въ человѣческомъ познаніи. „Какая же это истина, если она не въ состояніи вынести свѣта мысли, когда устойчивость ея покоится на одномъ слѣпомъ признаніи?“—разсуждалъ Кирѣевскій и отсюда для него открывалась возможность проблемы о взаимныхъ отношеніяхъ вѣры и разума. Въ постановкѣ этой проблемы Кирѣевскій выходилъ изъ убѣжденія, что истина одна и, слѣдовательно, возможно примирить результаты естественной мысли съ истинами откровеннаго ученія. Рѣшеніе вопроса о вѣрѣ и разумѣ, какъ видно изъ отрывочныхъ замѣчаній объ этомъ И. В-ча, а также изъ того, что говоритъ Кирѣевскій о типѣ истинной философіи, понимаемой какъ посредство между науками и вѣрою, сходно у нашего мыслителя съ умозрѣніями восточныхъ аскетовъ. По аскетамъ разумъ является противоположнымъ вѣрѣ, но съ другой стороны для разума возможны степени и состоянія, когда онъ какъ бы сливается съ вѣрою. Есть познаніе по естеству и есть познаніе чрезъ естество. Первый родъ познанія присущъ естественному разуму, второй—разуму, озаренному вѣрой. Разумъ естественный „всяку вещь, разоряюще естество, не покушается къ себѣ оставить“ (т. е. допустить), но удаляется отъ нея“¹⁾. Онъ хранитъ естество, а потому для своего убѣжденія ищетъ видимыхъ образовъ, ко всему, что кажется ему страннымъ, онъ строго возбраняетъ приближаться своимъ ученикамъ. Слѣ-

¹⁾ Ис. Сиринъ, стр. 134.

дую плотскому желанію, разумъ склоняется въ сторону богатства, тщеславія, украшенія, вообще всего, что вѣнчаетъ тѣло. Вполнѣ понятно, что такой (естественный) разумъ долженъ быть противенъ вѣрѣ. Вѣра выше естества, она не требуетъ тѣхъ доказательствъ, какія необходимы для естественнаго разума. Вѣра не превозносится, вмѣняя свои дѣла дѣйствию благодати. Принципъ вѣры выраженъ въ словахъ: „аще не обратитесь и не будете, яко дѣти, не внидите въ царство небесное (Мтѣ. 18, 3)“, „вся возможна вѣрующему“. Само собою понятно, что и дѣла, въ которыхъ проявляется вѣра, существенно отличны отъ дѣлъ плотскаго разума, это: постъ, милостыня, любовь къ ближнимъ и проч. Таково различіе естественнаго разума и вѣры. Когда при посредствѣ воли ¹⁾ разумъ обратится отъ плотскаго къ душевному, къ молитвѣ, чтенію божественныхъ писаній, борьбѣ со страстями, онъ становится ступеню къ вѣрѣ. Въ этомъ новомъ состояніи разумъ облачается въ огненные помышленія, получаетъ крылья безстрастія и становится способнымъ подняться въ высоту и „увидѣти зорю ону, непостижимую умомъ“ ²⁾. Возвышаясь далѣе въ своемъ совершенствѣ, разумъ поглощается вѣрою, которая рождаетъ его „отъ начала“, т. е. какъ бы вновь. Въ этомъ состояніи высшаго озаренія разуму дѣлается доступнымъ познаніе не чрезъ естество, а по естеству. Плотской разумъ или естественный знаетъ чрезъ естество, т. е. чрезъ употребленіе вещей по страсти, тогда какъ разумъ, озаренный вѣрою, знаетъ по естеству. (Напримѣръ, представленіе въ мысли золота, какъ созданія Божія, есть знаніе сущаго по естеству, а представленіе золота съ корыстнымъ вождельніемъ есть знаніе сущаго чрезъ естество) ³⁾. Такъ разсуждаетъ о разумѣ и вѣрѣ Исаакъ Сиринъ, у котораго посвящено нѣсколько „словъ“ разясненію различныхъ степеней разума. У Исаака Сирина однако нѣтъ яснаго указанія на то, какъ начинается возвышеніе разума со степени естественнаго

¹⁾ Ис. Сиринъ, стр. и 133 и далѣе.

²⁾ Ис. Сиринъ, стр. 139.

³⁾ Ис. Сиринъ, стр. 109 и примѣчаніе.

къ вѣрѣ. Есть правда у этого отца указаніе на извѣстнаго рода расположеніе, желаніе, которыя полагаются, какъ начала истинной жизни и истиннаго знанія—съ нихъ, слѣдовательно, и начинается возвышеніе разума къ истинѣ, — но эта мысль болѣе опредѣленно выражена у другихъ писателей аскетовъ. По аввѣ Фалласію возвышеніе естественнаго ума къ вѣрѣ начинается вѣрою же, которую въ этомъ случаѣ слѣдуетъ отличать отъ созерцанія сокровеннаго, т. е. отъ вѣры высшей. „Умъ, начинающій любоваться—пишетъ авва Фалласій—о Божественныхъ вещахъ, отъ вѣры начинаетъ и потомъ, среди сихъ вещей вращаясь и шествуя, опять въ вѣру достигаетъ, но высшую“. Умъ начинаетъ отъ вѣры внимающей и достигаетъ въ богословіе, простирающееся за предѣлы всякаго ума, до вѣры, всегда присущей сознанію, неподвижно въ немъ пребывающей ¹⁾. Св. Маркъ подвижникъ, отмѣчая исходный пунктъ истинной вѣры, различаетъ вѣру отъ слуха (ссылка на Рим. 10, 17) и вѣру-уповаемыхъ извѣщеніе (ссылка Евр. 11, 1). Первый видъ вѣры, очевидно, только начало, откуда совершается возвышеніе разума къ вѣрѣ высшей, которая у апостола опредѣляется, какъ „уповаемыхъ извѣщеніе“ ²⁾... Значеніе разума, такимъ образомъ, не отрицается у аскетовъ, но соотвѣтственно ихъ основному воззрѣнію на міръ и человѣка, ими указывается для естественнаго разума высшая ступень, гдѣ онъ является уже въ вѣрѣ. Созданный способнымъ къ познанію Бога, человѣкъ путемъ нравственныхъ усилій можетъ возвышаться до такого познанія и совершается это въ вѣрѣ, которая даетъ смыслъ естественному разуму, объединяя его вмѣстѣ съ другими духовными силами человѣка въ одно цѣльное зрѣніе ума. Безъ вѣры въ Бога не можетъ быть истиннаго знанія, а такъ какъ истинное знаніе и есть знаніе Бога, присущее человѣку въ возможности, то ясно, что и вѣра свойственна человѣку и только преобладаніе естественнаго разума можетъ увлекать умъ человѣка къ невѣрію.

¹⁾ Добротолюбіе, т. III, „Аввы Фалласія о любви, воздержаніи и дух. жизни“...

²⁾ Добротолюбіе, т. I, „Къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами“.

У И. В. Кирѣвскаго ученіе о вѣрѣ и разумѣ включаетъ въ себя всѣ приведенныя соображенія. Вспомнимъ, какъ опредѣлялъ Кирѣвскій философію: „Философія не есть одна изъ наукъ и не есть вѣра. Она общій итогъ и общее основаніе всѣхъ наукъ и проводникъ мысли между ними и вѣрою“. Такъ опредѣляется та идеальная философія, которая представлялась желательной Кирѣвскому, а основаніе должна была на любомудріи отцовъ. Въ качествѣ органа познанія для этой философіи долженъ служить *вѣрующій разумъ*, отличающій собою православное мышленіе. Вотъ это понятіе вѣрующаго разума очень выразительно, чтобы ясно видѣть въ ученіи Кирѣвскаго о разумѣ и вѣрѣ сходство съ ученіемъ по тому же вопросу восточныхъ христіанскихъ аскетовъ. Согласно съ Исаакомъ Сиринимъ и другими И. В.-чъ опредѣленно подчеркиваетъ разумъ и знаніе чрезъ вѣру, какъ одно на другое не сводимыя, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ это мы видѣли и у христіанскихъ аскетовъ, И. В. допускаетъ сопроницаніе разума и вѣры. „Вѣра не слѣпое понятіе, которое потому только въ состояніи вѣры, что не развито естественнымъ разумомъ и которое разумъ долженъ возвысить на степень знанія“—она „высшая разумность, живительная для ума“. Разумъ—только низшая ступень познанія и ему присуща истинность относительная. Находясь на низшей ступени, разумъ не въ состояніи понять истинъ, составляющихъ область высшаго знанія, почему эти истины представляются ему неразуміемъ,—какъ плотскому, естественному уму, по аскетамъ, не доступно духовное. Съ низшихъ ступеней разумъ можетъ переходить на высшія, для чего требуется самый „способъ мышленія“ возвысить до сочувственнаго отношенія съ вѣрою. По ученію аскетовъ для этой цѣли необходимо усиліе воли, желаніе, выражающееся первоначально въ вѣрѣ отъ слуха, и по Кирѣвскому—нужно „слѣдить“ за способомъ мышленія, постоянно возвышать разумъ до усвоенія вѣры. „Внутреннее сознаніе, что есть въ глубинѣ души живое общее средоточіе для всѣхъ отдѣльныхъ силъ разума постоянно возвышаетъ самый образъ мышленія человѣка“. Разсу-

дочное самомнѣніе при этомъ смиряется и разумъ добровольно подчиняется вѣрѣ, самое возвышеніе разума, очевидно, совершается чрезъ нѣкоторое усиліе воли, какъ это—и по аскетамъ. Согласно съ послѣдними опредѣляется у Кирѣвскаго и значеніе низшихъ степеней разума въ общей суммѣ познанія, которое, тоже какъ у аскетовъ, сводится у нашего мыслителя къ Богопознанію. Разумъ, возвышенный до вѣры, на всякое знаніе, выходящее изъ низшаго источника, на всѣ системы мышленія, исходящія изъ низшихъ ступеней разума, смотритъ какъ на неполныя, ограниченныя, не выражающія высшей истины, хотя и не безполезныя на своемъ подчиненномъ мѣстѣ. Съ этой точки зрѣнія И. В.-чъ допускаетъ свободное развитіе естественныхъ законовъ разума, въ увѣренности, что при нормальности этого развитія разумъ не можетъ не притти къ высшей истинѣ, покориться ей. Необходимо только наблюденіе за согласнымъ дѣйствованіемъ познавательныхъ силъ, такъ какъ для цѣльной истины нужна цѣльность разума—и при этомъ условіи разумъ не можетъ не проникнуться вѣрою, которая присуща человеку, какъ событіе его внутренней жизни. Согласно съ ученіемъ аскетовъ Кирѣвскій смотритъ на вѣру, проникающую разумъ, какъ на откровеніе области духа предъ умственнымъ взоромъ человѣка, области, недоступной естественному уму, омраченному страстями.

Такимъ образомъ ученіе о вѣрѣ и разумѣ, какъ и ученіе о цѣльности жизни, словомъ основные пункты философіи Кирѣвскаго находятся въ весьма наглядномъ сходствѣ съ воззрѣніями аскетовъ.

Полагая цѣлесообразнымъ для развитія самобытной русской философіи обращеніе къ любомудрію отцовъ, Кирѣвскій сознавалъ въ то же время, что возобновить безъ всякихъ измѣненій отеческую философію совершенно не соотвѣтствовало бы задачамъ времени. Были совершенно иныя условія умственной и общественной жизни, когда восточные аскеты строили свои умозрѣнія. Въ частности, напримѣръ, вопросъ о вѣрѣ и знаніи не можетъ рѣшаться, спустя много столѣтій, вполне такъ же, какъ рѣшали

его въ VI или VII вѣкѣ. Этотъ вопросъ порождается конфликтомъ между религіозными истинами и результатами прогрессирующей науки, а потому для новаго времени должна быть и новая, соотвѣтствующая уровню научныхъ знаній, постановка вопроса. И. В-чъ однако, успѣвъ написать всего лишь введеніе въ задуманную имъ систему, могъ только *намѣтить* рѣшеніе вопроса о вѣрѣ и знаніи въ духѣ (какъ мы показали) умозрѣній восточныхъ аскетовъ. Не удалось И. В-чу разъяснить философію древнихъ отцовъ и въ другомъ важномъ пунктѣ, въ примѣненіи этой философіи, какъ практическаго ученія, къ жизни соціальной. Въ силу разныхъ обстоятельствъ отеческая философія ограничилась развитіемъ внутренней созерцательной жизни, и теперь, при измѣнившихся обстоятельствахъ, слѣдовало бы основныя начала этой философіи примѣнить къ отношеніямъ семейнымъ, общественнымъ, государственнымъ. Эту мысль настойчиво подчеркиваетъ Кирѣевскій, но у него въ этомъ случаѣ опять лишь повтореніе святоотеческихъ мыслей, съ тою разницею, что древніе отцы, сознавая необходимость проведенія въ жизнь христіанскаго ученія, обращались непосредственно къ личности, а Кирѣевскій хотѣлъ бы сдѣлать философію общественнымъ дѣломъ, какъ въ отношеніи практики, такъ и въ смыслѣ выработки и развитія умозрительной стороны ея.

Планы И. В-ча „противопоставить драгоценныя истины отеческаго любомудрія современному состоянію философіи, сообразить въ отношеніи къ нимъ всѣ вопросы современной образованности“, остались неосуществленными въ большей своей части. Кирѣевскій успѣлъ только уяснить немногіе, правда основныя, вопросы своей системы и это онъ сдѣлалъ при свѣтѣ мышленія отцовъ, у которыхъ нашелъ подлинную живую философію, превосходившую по глубинѣ и внутренней правдѣ новѣйшія системы западнаго любомудрія.

При свѣтѣ святоотеческихъ твореній открываются и границы вліянія на Кирѣевскаго философскихъ системъ запада.

Два существенныхъ пункта привлекали вниманіе И. В-чъ въ частности въ ученіи Шеллинга: расширеніе сферы познанія за предѣлы отвлеченной мысли въ область созерцанія и чувствъ и ученіе о народности. Послѣ того, какъ нами представлена сумма главныхъ положеній шеллингизма, систематически изложены взгляды Кирѣевскаго и указано его отношеніе къ древнимъ восточнымъ отцамъ, значеніе Шеллинга для нашего мыслителя становится очень яснымъ. Раскрывая вполне христіанское содержаніе въ своей системѣ, Кирѣевскій западнымъ любомудріемъ пользовался какъ формой, средствомъ методическаго обоснованія своихъ идей, взятыхъ совершенно изъ другихъ источниковъ. Не трудно въ самомъ дѣлѣ замѣтить, что заимствованій изъ Шеллинга у Кирѣевскаго довольно много, но ясно также, что значеніе ихъ не простирается дальше чисто формальной роли. Въ системѣ Шеллинга вся сумма идей, какъ мы знаемъ, замыкалась въ міеологіи, какъ такомъ пунктѣ, гдѣ утверждались въ таинственной почвѣ всѣ явленія дѣйствительности. Сознаніе, свобода, познаніе міра—все, что въ человѣкѣ и около него, все это развивается изъ таинственныхъ нѣдръ Абсолюта чрезъ рядъ безсознательныхъ закономѣрныхъ ступеней. Въ разсужденіяхъ Кирѣевскаго о просвѣщеніи, которое понимается имъ въ смыслѣ сознательнаго обращенія народной мысли къ несознаваемымъ ранѣе основамъ жизни, замѣтно усвоеніе идей Шеллинга о безсознательномъ. Пунктъ этотъ тѣсно связанъ у Кирѣевскаго, какъ и у Шеллинга, съ ученіемъ о народностяхъ—носителяхъ различныхъ началъ. Единство міеологическаго процесса, по Шеллингу, разбилося въ силу случайныхъ причинъ въ нѣсколько развѣтвленій, поэтому каждый народъ, выражая въ своей исторіи часть міеологическаго содержанія, является съ своимъ особымъ назначеніемъ. Понятіе безсознательнаго оказалось очень удобнымъ къ обоснованію ученія о народности и для Кирѣевскаго. Въ связи съ той же идеей безсознательнаго заимствуется Кирѣевскій у Шеллинга эстетическими соображеніями. Искусство, по мнѣнію Ш., составляетъ одну изъ сторонъ міеологическаго процесса, выражая его суш-

ность, вслѣдствіе чего оно имѣетъ отношеніе къ познанію. Кирѣевскій признаетъ подобно Шеллингу такое значеніе за искусствомъ, полагая, что истина становится достовѣрнѣе, когда къ логическому достоинству ея присоединяется еще и эстетическое. Такъ принципъ познанія близко соприкасается у Кирѣевского, равно и у Шеллинга, съ теоріей безсознательнаго, выражающагося между прочимъ въ искусствѣ. Расширяя границы познанія чрезъ допущеніе сферы прраціональнаго и признавая значеніе средства познанія за эстетической эмоціей, Кирѣевскій, однако, совпадаетъ съ Шеллингомъ всего лишь въ пониманіи принципа познанія, но самое содержаніе познанія отлично у него съ идеями германскаго философа. У Кирѣевского особенно обращаетъ на себя вниманіе понятіе цѣльности духа, тѣсно связанное съ идеей нравственнаго совершенства. Это преобладаніе нравственной точки зрѣнія, или говоря опредѣленнѣе, этотъ прямо аскетическій принципъ въ его міровоззрѣніи не могъ быть заимствованъ Кирѣевскимъ изъ философіи Шеллинга. Идея нравственнаго совершенствованія не является характерной для Шеллинга (она отличала систему другого нѣмецкаго философа, Фихте) и въ томъ особенномъ значеніи, въ какомъ эта идея является у Кирѣевского, она могла быть взята только изъ аскетическихъ твореній. Соотвѣтствуя въ признаніи *нѣкоторыхъ* формальныхъ критеріевъ истины съ воззрѣніями на этотъ предметъ Шеллинга, И. В-чъ *по содержанію* развиваемыхъ имъ идей примыкаетъ къ христіанскимъ аскетамъ. Въ самомъ дѣлѣ, по однимъ и тѣмъ же въ общемъ принципамъ познанія можетъ утверждаться весьма различное постиженіе міра. У Шеллинга было дано представленіе міра, отличное отъ христіанскаго вѣдѣнія объ этомъ мірѣ. Напримѣръ, въ христіанскомъ пониманіи восточныхъ аскетовъ духъ и матерія не сливались въ безразличномъ тождествѣ и преобладающая у Шеллинга эстетическая точка зрѣнія на міръ замѣнялась у нихъ главенствомъ нравственной идеи. Дуализмъ, понимаемый въ христіанскомъ смыслѣ,—вотъ что лежитъ въ основѣ аскетическаго Любомудрія, отличая его отъ построеній въ духѣ эстетическаго и

всякаго другаго безразличія. Мы отмѣчаемъ эту разницу, какъ важную по существу, близко соприкасающуюся съ самою сущностью христіанства. Основныя проблемы въ христіанскомъ міровоззрѣніи—это ученіе о грѣхопадѣніи и искупленіи, ученіе о злѣ и о побѣдѣ надъ нимъ добра; вполне понятно отсюда, что нравственныя идеи, близко соприкасающіяся съ существомъ христіанства, получаютъ особый интересъ въ христіанской философіи. У Кирѣевского хотя и не разсматриваются специально проблемы зла и спасенія, но содержаніе его мысли вполне отвѣчаетъ христіанскому рѣшенію ихъ, поскольку мыслитель утверждаетъ на нравственномъ принципѣ и развиваетъ идеалъ, вполне согласный съ основами христіанства. Какія бы заимствованія изъ Шеллинга мы ни указывали у Кирѣевского, все это будетъ относиться до формальныхъ элементовъ его міровоззрѣнія, по существу же, по содержанію, это міровоззрѣніе является выраженіемъ христіанскихъ идей, усвоенныхъ въ ихъ православномъ пониманіи. Все сказанное выше объ отношеніи Кирѣевского къ св. отцамъ и къ Шеллингу должно убѣждать въ правильности такого вывода. Несомнѣнно, что всѣ эти мысли И. В-ча: о познаніи чрезъ нравственное совершенство, путемъ дѣятельной жизни, направленной къ пользѣ ближняго, о вѣрѣ, какъ высшемъ озареніи естественныхъ силъ человѣческаго ума, объ идеальномъ строѣ общественной жизни—все это чисто христіанскія идеи, которыя могутъ быть сформулированы въ буквальныхъ выраженіяхъ изъ книгъ, составляющихъ первоисточникъ христіанской мудрости и жизни.

Среди взглядовъ, какіе высказываются по вопросу о происхожденіи славянофильства, какъ доктрины, встрѣчается, между прочимъ и тотъ взглядъ, по которому славянофильство представляется созданіемъ коллективнаго ума. Первые славянофилы, Кирѣевскіе, Хомяковы, Аксаковы, такъ тѣсно были связаны между собою въ самой жизни, что и самыя ихъ литературныя труды носятъ на себѣ слѣды неизбежнаго взаимнаго вліянія. Однако, въ

приведенномъ объясненіи болѣе вѣрно то, что можно изъ него извлечь для выясненія *значенія* славянофильства, чѣмъ объясненіе литературнаго соотношенія между первыми славянофилами. Съ хронологической точки зрѣнія и въ смыслъ раннѣйшаго, по сравненію съ другими, литературнаго заявленія своихъ взглядовъ И. В. Кирѣевскій, какъ было указано въ своемъ мѣстѣ, можетъ считаться основоположникомъ славянофильской доктрины, но *по своему значенію эта доктрина превышаетъ роль отдѣльнаго индивидуума*. Славянофильство не что иное, какъ яркое проявленіе религіозно-національнаго сознанія и въ этомъ смыслѣ оно могло быть создано, и слѣдовательно *выражено*, усиліями *многихъ* лицъ ¹⁾. Славянофильская мысль создавалась *общественно*. Такое пониманіе славянофильства вполне отвѣчаетъ и взглядамъ Кирѣевского, по мнѣнію котораго наша философія должна быть результатомъ дѣятельности общества, а не отдѣльнаго только лица. Вмѣстѣ съ тѣмъ, указанное пониманіе славянофильства подсказывается тѣми историческими прецедентами славянофильства, какіе были выше указаны и которые также имѣютъ характеръ общественный. Словомъ, историко-генетическій путь славянофильства до окончательной его стадіи включительно—это постепенное раскрытіе *въ лучшихъ представителяхъ* русскаго общества религіозной церковной идеи, и первые славянофилы, при нѣкоторыхъ различіяхъ во взглядахъ, существовавшихъ между ними, сходны между

¹⁾ Оригинальность славянофильства, какъ національнаго міровоззрѣнія, не подрывается тѣмъ, что въ качествѣ матеріала для его построения привлечены нѣкоторыя что называется, чужія, мысли. Помимо указанныхъ въ своемъ мѣстѣ формальныхъ вліяній въ доктринѣ славянофильства отмѣчались еще давно нѣкоторыя заимствования Кирѣевского у Гизо, во взглядахъ на составъ западной культуры,—но это не уничтожаетъ души славянофильства, существенное содержаніе котораго вполне самобытно. Если Кирѣевскій согласно съ Гизо указываетъ элементы западной культуры (См. Сочиненія Д. И. Писарева, статью „Русскій Донъ-Кихотъ“), то не въ этомъ указаніи сущность статей Кирѣевского о западномъ просвѣщеніи, да наконецъ центръ тяжести въ статьяхъ Кирѣевского не во взглядахъ на западное просвѣщеніе, а во взглядахъ на *просвѣщеніе Россіи*.

собою въ томъ, что всѣ они раскрывали въ своихъ сочиненіяхъ идеаль православія, одни преимущественно съ философской стороны (Кирѣевскій), другіе съ богословской (Хомяковъ), третьи преимущественно съ исторической (К. Аксаковъ), побуждаемые къ этому запросами личнаго и общественнаго характера.

Изъ такого понятія о природѣ славянофильскаго ученія (понятія, которое мы подчеркивали неоднократно въ разныхъ мѣстахъ настоящаго очерка) становится вполне ясной, безъ особыхъ долгихъ разсужденій, и позднѣйшая судьба славянофильства или становится яснымъ вліяніе славянофильскихъ идей на представителей русской мысли въ позднѣйшее время. Исходя изъ пониманія славянофильства, какъ опыта философіи религіозно-національнаго самосознанія, какъ философіи, общественной можно во всѣхъ позднѣйшихъ явленіяхъ русской мысли, запечатлѣнныхъ такимъ характеромъ, усматривать его вліяніе. Въ виду того, что фактовъ подобнаго обнаруженія русской мысли въ позднѣйшее по сравненію съ эпохой славянофильства время весьма много, намъ нѣтъ нужды указывать ихъ въ полномъ объемѣ, тѣмъ болѣе, что многіе изъ такихъ фактовъ являются отступленіемъ отъ ученія перваго славянофильства. Поэтому достаточно указать на главнѣйшіе и несомнѣннѣйшіе факты вліянія славянофильства въ позднѣйшее время, имѣя при этомъ въ виду тотъ кругъ мыслей славянофильства, какой данъ въ сочиненіяхъ Кирѣевского. Такъ какъ славянофильство затрагивало вопросы религіознаго порядка, составляющіе предметъ изысканій духовной или богословской литературы, то можно прежде всего отмѣтить вліяніе славянофильства на богословскую литературу. Разсужденія славянофильства по вѣроисповѣдному вопросу, построенныя на гносеологической и нравственной основѣ, несомнѣнно дали новый живой матеріалъ для науки объ исповѣданіяхъ, въ частности же нравственная сторона славянофильства, занимающая въ этомъ ученіи такое видное мѣсто, создавала интересъ къ разъясненію нравственной стороны христіанства, что особенно можно наблюдать у авторовъ, съ ува-

женіемъ относящихся къ ученію славянофиловъ ¹⁾. Мысль Кирѣвскаго создать русскую философію на святоотеческой основѣ также находитъ себѣ осуществленіе ²⁾. Вліяніе славянофильскихъ идей въ другихъ областяхъ литературы очень широкое: мысли славянофильства часто здѣсь принимались не только друзьями его, но и противниками. Мысль славянофильства о раціонализмѣ западной культуры была воспринята и подробно развита Вл. Соловьевымъ (о чемъ уже упоминалось выше), мораль славянофильства чувствуется въ сочиненіяхъ такъ называемыхъ почвенниковъ, этихъ продолжателей славянофильства, Аполлона Григорьева, Страхова, Достоевскаго. Идея „разработыванія общественнаго самосознанія“ нашла себѣ талантливаго продолжателя въ лицѣ С. Н. Трубецкого, въ его ученіи о природѣ сознанія. Въ болѣе близкое къ намъ время сродныя славянофильству идеи или по крайней мѣрѣ интересы встрѣчаемъ также въ „Проблемахъ идеализма“ и въ „Вѣхахъ“, главнымъ образомъ въ сочиненіяхъ С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. Въ трудахъ послѣднихъ авторовъ, равно и другихъ современныхъ мыслителей, у которыхъ есть идейное сродство съ славянофильствомъ, конечно можно, соотвѣтственно времени, отмѣтить много посторонняго славянофильству, не вяжущагося съ нимъ, но мы имѣемъ въ виду сходство у названныхъ авторовъ съ славянофильствомъ въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ и прежде всего въ ихъ интересѣ къ вѣрѣ и жизни православія. Можно даже сказать, что современность особенно богата славянофильскими идеями и настроеніями, понимая подъ славянофильствомъ то религіозно-общественное міровоззрѣніе, какое дано у Кирѣвскаго. И можетъ быть, что живущая пока только въ лучшихъ русскихъ людяхъ эта „общественная философія“ въ будущемъ станетъ поистинѣ общественной и сдѣлается могучимъ средствомъ возрожденія русскаго народа.

¹⁾ Таковы, напр., богословскіе труды Харьковскаго Митрополита Антонія.

²⁾ Имѣемъ въ виду многочисленные богословскіе труды, посвященные изученію умозрѣнія св. отцовъ.