

801-13  
2959

R 26<sup>я</sup>  
—  
703

А. Г. Лушниковъ.

# И. В. Кирѣевскій.

Очеркъ жизни и религіозно-философскаго  
мировоззрѣнія.



КАЗАНЬ,  
ЦЕНТРАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ,  
1918.

Нечатать разрѣшается. Ректоръ Академіи, Епископъ *Anatolij*.



2011094094

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

## ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стран.
Личность . . . . .	3—98.
Міровоззрѣніе . . . . .	98—246.

## Предисловіе.

Настоящій очеркъ далеко не имѣетъ своею цѣлью дать детально-полное изслѣдованіе личности и міровоззрѣнія Кирѣевскаго; задача его гораздо ужѣ и заключается въ томъ, чтобы очертить наиболѣе основныя стороны личности Кирѣевскаго, отразившіяся въ его міровоззрѣніи, представить содержаніе этого міровоззрѣнія и его исторической генезисъ. Вслѣдствіе такой задачи въ очеркѣ почти не затрагиваются нѣкоторыя, несомнѣнно интересныя стороны литературной дѣятельности Кирѣевскаго (напримеръ его критическіе взгляды), не затрагиваются также нѣкоторыя частныя мысли Кирѣевскаго, интересъ которыхъ возрастає особенно при свѣтѣ идей новаго времени (такова, напримѣръ, мысль Кирѣевскаго о необходимости классическаго элемента въ образованіи и т. п.). Наиболѣе интересныя стороны идеинаго облика Кирѣевскаго, равно какъ и его литературные взгляды, будуть предметомъ особыхъ статей въ дополненіе къ настоящему очерку.

А. Л.

## Личность

J

Въ началѣ XVII столѣтія Бѣлевскій дворянинъ Василій Семеновичъ Кирѣевскій<sup>1)</sup> былъ награжденъ за осадное сидѣніе — получивъ свое помѣстіе Долбино (въ семи верст. отъ тульскаго г. Бѣлева, въ предѣлахъ Калужской губ.) въ вотчину. Этимъ было положено основаніе прочному дворянскому гнѣзду, которымъ потомки Василія Семеновича владѣли не одно столѣтіе. Изъ той вѣтви рода Василія Семеновича Кирѣевскаго, которая срослась съ Долбинскимъ, 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 пѣсень.

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

<sup>1)</sup> 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 Василія Семеновича Иванъ Васильевичъ, окончилъ свою жизнь инокомъ въ Кирилло-Бѣлозерскомъ монастырѣ, другой предокъ нашего Кирѣвскаго Иванъ Ивановичъ, сынъ только что названнаго Ивана Васильевича, заявилъ себѣ какъ противникъ петровской реформы: въ запискахъ<sup>1)</sup>, оставленныхъ Иваномъ Ивановичемъ, были высказаны порицанія Петру I-му, при которомъ Ивану Ивановичу привелось пожертвовать бородою для успѣховъ европейскаго просвѣщенія.

Эти факты родословной Кирѣвскихъ какъ бы воскресли 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 Василія 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 Авдотьѣ 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 Василіемъ Ивановичемъ. Сохранившіеся разсказы<sup>2)</sup> объ усадьбѣ Кирѣвскаго рисуютъ роскошную помѣщичью обстановку: множество надворныхъ построекъ, великолѣпные сады и—большой домъ на высокомъ фундаментѣ, съ мраморною облицовкою стѣнъ внутри. Кирѣв-

<sup>1)</sup> Эти записки были въ рукахъ Петра В—ча Кирѣвскаго и похищены у него въ одну изъ его поездокъ для собиранія пѣсенъ. (Тамъ же).

<sup>2)</sup> Рус. Арх. 1877 г. кн. 2, стр. 361, сообщенія Толычевой.

скому, кромѣ того, принадлежали и другія владѣнія, подъ губерніямъ: Орловской, Тульской, Тверской и Владимирской<sup>1)</sup>.

Василій Ивановичъ Кирѣвскій однако имѣлъ мало нужды во всей этой помѣщичьей роскоши. Не смотря на материальный достатокъ и условія весенней службы (Василій Ивановичъ въ молодости служилъ и вышелъ въ отставку секундъ-маіоромъ), Кирѣвскій жизнь проводилъ самую скромную. Василія Ивановича больше, чѣмъ жизнь, такъ сказать, практическая, занимали различныя области знанія. Библиотека, оставленная Кирѣвскимъ — отцомъ, свидѣтельствовала о его любви къ чтенію; кромѣ того, владѣя пятью языками, Василій Ивановичъ въ молодости переводилъ и печаталъ романы, сочинялъ, наконецъ, немного и самъ<sup>2)</sup>. Насколько Василій Ивановичъ не былъ человѣкомъ обыденной, практической жизни, и насколько ему были присущи умственные интересы, объ этомъ достаточно говорить его наивное поведеніе, когда онъ, послѣ женитьбы, жилъ иѣкоторое 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<sup>3)</sup>. Василія Ивановича особенно интересовали естественные науки. Онъ занимался: физикой, химіей и медициной. Познаніями своими въ медицину Василій Ивановичъ пользовался на практикѣ, съ успѣхомъ помогая больнымъ<sup>4)</sup>. Есть свѣдѣніе, что инте-

<sup>1)</sup> Валерій Лясковскій. Братья Кирѣвскіе. Спб. 1899 г., стр. 3.

<sup>2)</sup> „Матеріалиы 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).

<sup>3)</sup> М. О. Гершензонъ, Образы прошлаго, стр. 89.

<sup>4)</sup> „Матеріалиы . . .“, стр. 3.

ресь Кирѣвскаго къ естествознанію носилъ какъ бы мистической оттѣнокъ. Однажды Василій Ивановичъ назвалъ, своему сыну Ивану, химію „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“ <sup>1)</sup>). 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 участъ 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 Василія Ивановича, даже сантиментальности, между прочимъ говорятъ риторическая умиленная его похвала родному Долбину, открывавшая страницы одной изъ записныхъ книгъ Василія Ивановича. Въ эти книги, спштыя 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 Василія Ивановича, какъ человѣка благородной души. Напримеръ, въ черновомъ прошеніи на имя Государя Василій Ивановичъ предлагаетъ средства для борьбы съ эпидемическими болѣзнями. Не упускаетъ Василій Ивановичъ и случая въ своихъ запискахъ прочитать себѣ нотацію за тотъ или иной проступокъ. Однажды онъ дѣластъ себѣ упрекъ за то, что разбранилъ

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

двороваго, въ другой разъ признается въ несправедливости къ крестьянину, которому запрстилъ ѿхать лугомъ. Есть въ записяхъ В. И—ча и такія слова, гдѣ съ своеобразнымъ лиризмомъ выражалась 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 которого бы по справедливости положиться можно было“ <sup>1)</sup>). 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 наказанія <sup>2)</sup> и обращеніе съ которыми помѣщика было самое простое, гуманное, наглядно показывали, что это былъ за человѣкъ, одиноко вызывавшій въ своихъ синихъ тетрадкахъ къ правдѣ. Очевидно, тирады, подобная вышеупомянутой, не были у В. И—ча икрою празднаго воображенія, а были подлиннымъ выраженіемъ его нравственной сущности.

Василій Ивановичъ по основнымъ своимъ убѣждѣніямъ 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 которого онъ скупалъ въ Москвѣ съ единственной цѣлью истреблять ихъ, предавая сожженію <sup>3)</sup>. Въ домѣ Василія Ивановича часто совершались церковные службы: молебны, вечерни, всенощныя, „мефимоны“ и службы страстной седмицы. При этомъ часть прислузы въ домѣ Кирѣвскаго—грамотная—(а такой было довольно въ его домѣ) составляла хоръ и — пѣли „старымъ напѣвомъ“, согласно вкусу Василія Ивановича, не любившаго

<sup>1)</sup> Валерій Лясковскій. Братья Кирѣвскіе, стр. 2 и 3.

<sup>2)</sup> Рус. Арх. 1877 г., 2, стр. 480.

<sup>3)</sup> Н. Колюпановъ. Біографія А. И. Кошелева, М. 1899 г. т. 1, кн. 2, стр. 4.

новыхъ напѣвовъ и въ церкви. Привязанность къ старому вообще отличала Кирѣевскаго 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 всячаго деревенского товара. Одного не могъ допустить къ продажѣ на долбинскомъ празднике В. И-чъ, хмѣльнаго, и по этому поводу у него всегда бывали пререканія съ откупщикомъ, кончавшіяся не въ пользу послѣдняго. Порядокъ за все время сельского торжества царилъ поэтому образцовый, такъ что не было никакой нужды въ полиціи и она, дѣйствительно, не присутствовала. Василій Ивановичъ всячески старался о томъ, чтобы воззвать торжественность момента. Наканунѣ праздника по дорогѣ къ Долбину горѣли смоляные бочки, а въ самыи день Успенія широкія аллеи у церкви украшались фонарями, плошками, устраивался также фейерверкъ. Проявляя вниманіе къ религіозному торжеству и вообще преданный религії В. И-чъ, естественно, не допускалъ въ своемъ селѣ ничего оскорбляющаго религіозное чувство. Въ святочные дни къ помѣщику являлись дворовые, „наряженые“ пѣтухами, медвѣдями, бабой-ягой съ помеломъ и проч., при этомъ „гуслисть“ (перешедшій къ Кирѣевскому понаслѣдству и только поэтому терпимый В. И-мъ) 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 средь 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, обѣзжавшій губернію. Губернаторская карета съ нѣсколькими бричками, нагруженными многочисленной прислугой, подкатила къ крыльцу долбинского 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“<sup>1)</sup>.

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 удостовѣримся 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 они обнаружились 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. Зимою В. И-чъ обучалъ въ большой залѣ долбинскаго дома маршировкѣ своихъ ратниковъ, а весною, 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-

<sup>1)</sup> 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. Протасовой<sup>1)</sup>), чтобы вмѣстѣ съ Е. А. ѻхать куда-либо въ болѣе безопасное мѣсто. Вышло такъ, что Юшковы однѣ отправились въ Москву, а Протасова, когда къ ней прибылъ Кирѣевскій, отказалась покинуть свою деревню<sup>2)</sup> и убѣдила В. И-ча оставаться въ Орловской губ., гдѣ у Кирѣевскихъ было небольшое имѣніе—Кирѣевская Слободка. В. И-чъ перевозитъ семью въ Орелъ, а самъ, такъ какъ война была уже въ разгарѣ, принялъся за работу—уходъ за ранеными. Кирѣевскій привелъ въ порядокъ городскую больницу, которую нашелъ въ безпорядкѣ<sup>3)</sup>, 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 религії<sup>4)</sup>. Этими христіанскими подвигами, которые завершаются для нась образъ В. И-ча, закончились и его жизнь. В. И-чъ заразился въ больницѣ тифомъ, отъ которого скончался 1-го ноября 1812 г., „въ день памяти бесребренниковъ, безмездныхъ врачей Космы и Даміана“, какъ добавляетъ одинъ біографъ<sup>5)</sup>.

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 онъ развились и окрѣпли у послѣдняго благодаря вліяніямъ, какія личность В. И-ча оставила въ семейной атмосферѣ<sup>6)</sup>, 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. Разсказы и анекдоты, Рус. Арх. 1877, 2.

4) Колюпановъ, цит. выше соч.

5) Лясковскій, цит. выше соч.

6) Нақонецъ, если посмотретьъ 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 Петровна<sup>1)</sup>, какъ уже сказано, происходила изъ рода Юшковыхъ. Родъ Юшковыхъ принадлежалъ къ наиболѣе 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 ся сестеръ имѣло присутствіе въ ихъ семье В. А. Жуковскаго, воспитывавшагося первоначально вмѣстѣ съ сестрами Юшковыми<sup>2)</sup> и проведшаго въ ихъ обществѣ свои лучшіе юные годы<sup>3)</sup>. Жуковскій и самъ много былъ обязанъ, въ смыслѣ развитія своего характера и въ смыслѣ развитія своего поэтическаго дара<sup>4)</sup>, 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 традиціи, 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 јзвѣ „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 „дѣственнаго ареопага“, въ составъ котораго входила вмѣстѣ съ сестрами и Авдотьи Петровна. Зейдлицъ, стр. 16.

тально-романтического настроения. Во время своего обучения въ Благородномъ пансионѣ Жуковскій на каникулы являлся на родину и могъ здѣсь пропагандировать среди племянницъ сантиментально-моральная идея, усвоенная въ Благородномъ пансионѣ, а также—въ кружкѣ Тургеневыхъ<sup>1)</sup>, къ которому былъ близокъ. Авдотья Петровна при этомъ оказалась особенно сочувственной Жуковскому, по настроению 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 убѣждений. Параллельно съ такимъ вліяніемъ Жуковскій выступалъ въ качествѣ учителя. Подъ его руководствомъ Авдотья Петровна изучала литературу и нѣмецкій языкъ. Періодическія, затѣмъ, поѣздки въ Москву, къ бабушкѣ, М. Г. Буниной, лишь продолжали и развивали то, что Авдотья Петровна получила чрезъ воспитаніе въ семье и въ обществѣ Жуковскаго. 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, пріобрѣла помимо умственного и литературного развитія еще и навыкъ къ соотвѣтствующему труду. По свидѣтельству біографа она „съ раннихъ лѣтъ получила привычку смынать женскія рукодѣлія 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.

<sup>1)</sup> И. П. Тургеневъ, директоръ университета, былъ виднымъ представителемъ того сантиментально-филантропического направления, которое впервые ярко унась обнаружилось въ кружкѣ Новикова. Т-въ былъ когда то членомъ этого кружка и могъ вліять въ духѣ его идей на Жуковскаго и др.

Пользовавшіяся популярностью въ началѣ XIX вѣка на русской сценѣ пьесы Коцебу почти всѣ 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 иностраннѣхъ языковъ, либо рисовала“<sup>1)</sup>.

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 художественного дарованія<sup>2)</sup>.

Вліяніе Авдотьи Петровны на сына могло быть очень существеннымъ и, кроме того, могло проходить чрезъ всю жизнь Ивана Васильевича, а поэтому, забѣгая 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 говорить 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-

<sup>1)</sup> И. Б. Авдотья Петровна Елагина.

<sup>2)</sup> Стихотворные способности И. В-ча не получили широкаго проявленія—онъ написалъ всего нѣсколько стихотвореній,—но онѣ у него были. Такъ же, отрывочно, обнаружилъ К-й и способности беллетриста.

ставителей литературы и общества, на многихъ оказала вліяніе и, по словамъ одного изъ ея почитателей, „участвовала въ движениі русской литературы и русской мысли болѣе, чѣмъ многіе писатели и ученые по ремеслу“<sup>1)</sup>. Всѣ эти заслуги Авдотьи Петровны предъ русскимъ просвѣщениемъ получили, незадолго до смерти Авдотьи Петровны, такъ сказать официальное признаніе и подтвержденіе въ избраніи ея въ почетные члены „Общества любителей российской словесности“. — Конечно, не могла А. П.-на остататься безучастной къ направленію умственной жизни своихъ сыновей: она внимательно слѣдила за этою жизнью и принимала въ ней участіе. Среди многочисленныхъ переводъ А. П.-ны, большою частью неизданныхъ<sup>2)</sup>, были такие, которые имѣли нѣкоторое отношеніе къ развитію воззрѣній ея сыновей. Такъ, сдѣланый А. П.-ной переводъ книги Боншоза „Жизнь Гуса“ могъ представлять интересъ для славянскихъ<sup>3)</sup> симпатій Кирѣевскихъ (переводъ и сдѣланъ былъ въ то время, когда опредѣлялись славяно-фильскія симпатіи И. и П. Кирѣевскихъ), переводъ бессѣдъ женевского проповѣдника Винэ<sup>4)</sup>, 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 обѣ Авд. П.: „Быть на дніяхъ у Елагиной, матери если не Гракховъ, то Кирѣевскихъ.... чрезвычайно умная женщина, безъ цитатъ, просто и свободно“. Герценъ, т. VI, Спб. 1905.

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

3) На религіозное движение, 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 религіозныхъ убѣжденийъ, какъ Кирѣевскаго, такъ, по мнѣнію одного біографа, и Хомякова и Кошелева.

Но значеніе А. П.-ны для ся семьи (конечно, и для всѣхъ, на кого она оказала вліяніе) не было только умственное въ формальномъ значеніи этого слова. Вышедшая изъ гнѣзда сантиментально-романтическаго движениія, другъ Жуковскаго, А. П.-на не могла удовлетворяться исключительно умственными интересами, но неизбѣжно удѣляла вниманіе жизни сердца. „Усовершенствованіе науки — писала она однажды — еще не главное; умъ — второе отданіе души, нужно усовершенствовать душу и не дать ей пасть“<sup>1)</sup>. Подобно тому, какъ романтическое міровоззрѣніе Жуковскаго было проникнуто религіозной и нравственной идеей, этими же чертами характеризуются взгляды и А. П.-ны. Отчасти это уже видно было изъ сказанного выше обѣ интересѣ А. П.-ны къ проповѣдямъ Винэ. И вообще въ области литературы у нея были свои излюбленные авторы: Руссо, Массиліонъ<sup>2)</sup>, Фенелонъ<sup>3)</sup> и др. Все это наиболѣе отвѣчало именно религіозно-нравственнымъ интересамъ А. П.-ны, которые, по заявлению біографа<sup>4)</sup>, 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 семье, вліянію Жуковскаго, но и своему мужу, Василію Ивановичу, который читалъ съ нею серьезныя книги, въ частности же Біблію, и, по словамъ другого біографа<sup>5)</sup>, „довершилъ

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

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

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

4) Н. Колюпанова.

5) П. Б-ва.

ся нравственное воспитаніе" и "утвердилъ ее въ правилахъ строгаго благочестія". Этотъ біографъ, дасть такую характеристику личности Авдотьи Петровны съ интересующей настъ 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 разнообразные оттѣнки философскихъ и богословскихъ учений, 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 литературного дѣятеля, но и тѣмъ еще, что внесла традицію морального взгляда, не менѣе важную для сформированія 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<sup>1)</sup>. Въ имѣніи Протасовыхъ и у сосѣдей ихъ Плещеевыхъ, въ Черни, составилось тогда образованное литературное общество. Центромъ вниманія былъ В. А. Жуковскій, известный уже въ то время поэтъ, авторъ "Пѣвца въ станѣ русскихъ воиновъ". Общество—въ него входили Плещеевы<sup>2)</sup>, Протасовы<sup>3)</sup>, образованные

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

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

<sup>3)</sup> Дочери Ек. А. Протасовой: Марія Андреевна и Александра Андреевна.

плѣнныи и др. лица—устраивало литературные вечера, занималось музыкой, ставило пьесы. Между прочимъ здѣсь, въ Муратовѣ, маленькой И. В. Кирѣевскій обнаружилъ необыкновенные способности въ игрѣ въ шахматы. успѣшно обыгryвая плѣнныхъ офицеровъ, такъ что плѣнныи генераль Бонами<sup>1)</sup> 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 Воеикова и должна былаѣхать въ Дерпть, 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)<sup>2)</sup>.

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 семье 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 природные задатки И. В.-ча, задатки глубокаго чувства, религіозности, вообще того идеалистического 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

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

<sup>2)</sup> 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 Василия Ивановича была ему доступна. Десяти лѣтъ Кирѣевскій былъ хорошо знакомъ<sup>1)</sup> съ русской и французской словесностью; 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<sup>2)</sup>: „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 искреннягоуваженія“ и—„Милому Ванюшѣ за доброе его сердце отъ истиннаго друга бабушки, 1814, февраля 20“. Дата, какою помѣченъ бабушкінъ подарокъ, указываетъ на менѣе, чѣмъ восьмилѣтній, возрастъ И. В-ча<sup>3)</sup>. 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<sup>4)</sup>, что настав-

1) „Материалы для біогр...“ стр. 5, 7 (въ изд. 61 года).

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

3) В. Лисковскій, 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 прикрепленъ службою къ Петербургу. Не удалось Жуковскому и найти взамѣнъ 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<sup>1)</sup>, но оставшійся дядько у Кирѣевскихъ.

Въ 1817 году случилось въ семье Кирѣевскихъ событие, ярко отразившееся на теченіи умственной жизни Ивана Васильевича. Въ этотъ годъ, 4 юля, Авдотья Петровна вышла замужъ за своего троюроднаго брата Алексея Андреевича Елагина. Елагинъ былъ человѣкъ 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, которая много значили для Ивана Васильевича въ смыслѣ приобрѣтенія 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 безрыбыи и ракъ рыба... что же было бы лучше, какъ потрудиться для нашихъ милыхъ дѣтеньковъ... (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.

чествѣ книги исторического содержанія<sup>1)</sup>. Безъ сомнѣнія подъ вліяніемъ отчима И. В-чъ принялъ за сочиненія Локка и Гельвеція приблизительно пятнадцатилѣтнимъ мальчикомъ. Къ сожалѣнію, при скучности свѣдѣній объ этомъ періодѣ умственнаго развитія Кирѣевскаго, трудно представить себѣ полную картину увлеченія И. В-ча философией за періодѣ 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 Гельвециемъ: „О Гельвеціи, я думаю, и самъ бы 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“<sup>2)</sup>. Изъ этого признанія, сдѣланнаго хотя бы и чрезъ „дѣсять лѣтъ“, мы видимъ, что привлекало Кирѣевскаго въ философіи. Очевидно, уже въ раннѣй 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 Кирѣевскому не отвлеченно, а вполнѣ конкретно; въ этомъ отношеніи является характернымъ и то, что И. В-чъ видѣть 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

<sup>1)</sup> „Матеріали для біогр.“ стр. 7.

<sup>2)</sup> Сочиненія Кирѣевскаго, изд. 1911 г. т. II, стр. 225.

Кирѣевскаго. Теперь же достаточно лишь констатировать, что живое возвышенное стремленіе И. В-ча къ идеалу добра, обнаружившееся у него очень рано, было несомнѣнно реаульгатомъ 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 Кирѣевскіе жили въ Москвѣ; это было вызвано главнымъ образомъ необходимостью завершить образованіе Кирѣевскихъ. Въ Москвѣ Иванъ Васильевичъ и Петръ Васильевичъ брали частные уроки у профессоровъ московскаго университета: Мерзлякова, Цвѣтаева, Чумакова, Снегирева (И. М.)<sup>1)</sup>. И. В-чъ слушалъ еще публичныя лекціи проф. М. Г. Павлова по сельскому хозяйству, въ которыхъ Павловъ развивалъ основныя положенія шеллингіанства. На урокахъ профессоровъ Иванъ Васильевичъ встрѣтился съ виднымъ впослѣдствіи дѣятелемъ славянофильского направленія Александромъ Ивановичемъ Кошелевымъ<sup>2)</sup>. Товарищескія отношенія, завязавшіяся у Ив. В-ча въ началѣ двадцатыхъ годовъ и съ другими талантливыми молодыми людьми, имѣли гораздо большее значеніе для сформированія его міровоззрѣнія, чѣмъ уроки профессоровъ. Къ университету дворянство

<sup>1)</sup> Мерзляковъ преподавалъ въ университетѣ словесность, при чемъ 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. (Біографический словарь Имп. моск. универс. М. 1885. ч. II. Барсуковъ. Жизнь и труды Погодина, Спб. 1888, т. I, стр. 39—48).

<sup>2)</sup> „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 Кирѣевскій 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 вѣщнее отношеніе и университетъ не могъ, конечно, имѣть замѣтнаго нравственнаго вліянія на этотъ классъ, особенно путемъ частныхъ профессорскихъ уроковъ<sup>1)</sup>). Иванъ Васильевичъ, какъ и очень многіе юноши того времени изъ высшаго класса, готовился у профессоровъ университета къ сдачѣ заведенного 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 иностраннѣхъ дѣлъ<sup>2)</sup>. Общество, какое окружало И. В-ча въ Москвѣ, вполнѣ 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<sup>3)</sup>. Въ это же время начиналось оживленіе въ области русской литературы — съ появлениемъ въ свѣтѣ первыхъ произведеній Пушкина. Иванъ Васильевичъ, какъ сказано, слушалъ лекціи шеллингіанца Павлова, который несомнѣнно оказалъ вліяніе на образованную молодежь того времени, заинтересо-

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 Шеллінга стала пропагандироваться въ Петербургѣ. Тамъ ее распространяли проф. мед.-хирург. акад. Велланскій и проф. у-та Галичъ. Послѣднему было запрещено членіе лекцій по философіи въ 1821 г., а первый, хотя ни въ чёмъ не замѣченный, рѣшилъ тогда же умолкнуть.

совавъ ее философіей. Встрѣтился, затѣмъ, И. В-чъ—благодаря службѣ въ Архивѣ—со многими молодыми талантливыми людьми, получившими впослѣдствіи 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 офиціальныхъ 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<sup>1)</sup>. Сначала въ салонахъ господствовали главнымъ образомъ эстетические интересы. Собиравшіяся въ салонѣ лица читали литературныя произведенія, устраивали спектакли и т. п. Нѣсколько позже физіономія салоновъ измѣняется, сюда привносится много вполнѣ серьезныхъ предметовъ въ видѣ философскихъ и общественныхъ вопросовъ. Такой, болѣе серьезный, материалъ постепенно проникъ въ обиходъ московскаго общества благодаря умственной жизни въ кружкахъ вполнѣ серьезнаго направленія, возникавшихъ среди образованной молодежи. Въ 1823 году составился въ Москвѣ литературный кружокъ (отчасти философскій) Раича. „У насъ со-

1) Кн. З. А. Волконская въ свѣтѣ 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 нась 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 Ливій<sup>1)</sup>). Въ общество Раича между прочимъ входили: С. П. Шевыревъ, только что окончившій курсъ университета, В. П. Титовъ, видный впослѣдствіи дипломатъ, Вл. Ф. Одоевскій и мн. др.; опредѣленного 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 направленіемъ, именно философскимъ—Общество Любомудрія. Общество это собиралось тайно<sup>2)</sup>), отчасти можетъ быть потому, что философія тогда была гонима въ Россіи, но съ другой стороны можетъ быть это дѣжалось съ цѣлью придать таинственность занятіямъ философіей, въ которую участники собраній очень вѣрили. Предсѣдателемъ „Общества Любомудрія“ былъ Вл. Ф. Одоевскій, известный русскій мыслитель и беллетристъ, членами—Д. Веневитиновъ (секретарь Общества), И. Кирѣевскій, Кошелевъ<sup>3)</sup> и Н. М. Рождалинъ<sup>4)</sup>. Поименованныя лица составляли какъ бы ядро

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

2) Собрания Общества Любомудрія происходили въ квартирѣ кн. В. Ф. Одоевскаго. Обстановка, въ какой происходили собранія, соответствовала характеру если не тайного, то таинственнаго Общества. „Дѣвъ тѣсныя каморки подъ подѣздомъ были завалены книжками, фоліантами... на столахъ, подъ столами, на стульяхъ... На окончахъ, на полкахъ, на скамейкахъ,—стеклянки, 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 тѣснотѣ фортепіано, хоть и очень маленькое.. (Погодинъ, Сборн. „Въ память о кн. В. Ф. Одоевскомъ“, цитирую по кн. П. Н. Сакулина „Кн. В. Ф. 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 приымкали къ нему—таковы В. П. Титовъ, впослѣдствіи видный дипломатъ, Н. А. Мельгуновъ, беллетристъ и муз. критикъ, С. П. Шевыревъ, Погодинъ и др. Конечно, не все они, даже въ то время (т. е. когда Общество существовало), могли вполнѣ подходить подъ вывеску Любомудрія, но несомнѣнно, что Общество Любомудрія было выражениемъ соответствующаго 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 нась не дошли протоколы засѣданій Общества Любомудрія. Но этимъ протоколамъ можно было бы съ наглядностью видѣть, въ чемъ заключались главные интересы любомудровъ. Но отчасти по воспоминаніямъ самихъ любомудровъ, отчасти по ихъ литературной дѣятельности<sup>1)</sup> мы можемъ судить о сущности ихъ направленія. Кружокъ любомудровъ<sup>2)</sup>, какъ показываетъ самое название его, занимался философіей. „Тутъ господствовала—говорить Кошелевъ—Нѣмецкая Философія, т. е. Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Окенъ, Гёрресъ<sup>3)</sup> 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 гносеологического характера<sup>4)</sup>; 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 мнѣй философіи XVIII в.

3) Окенъ и Гёрресъ—шеллингіанцы, занимавшіеся: первый на-турфилософіей, 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. Ф. Одоевскій<sup>1)</sup>, и небольшія прозаическія произведенія Д. В. Веневитинова<sup>2)</sup>, прочитанные имъ въ собраніяхъ Общества Любомудрія. Въ Шеллингѣ, какъ того, такъ и другого, привлекало объединеніе поэзіи съ философіей, расширение 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, Шатобранъ и т. д., а у насъ: Веневитиновъ, Вл. Ф. 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, пришла 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 эстетикѣ<sup>3)</sup> и

<sup>1)</sup> „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).

<sup>2)</sup> Въ этихъ произведеніяхъ Веневитиновъ излагаетъ чисто шеллингіанская мысли: о коренному единству разсудка и воображенія, о поэзіи, какъ отображеніи вселенной (См. „Скульптура, живопись и музыка“, „Утро, полдень, вечеръ и ночь“, „Бесѣда Платона съ Анастасіагоромъ“). Тѣ же идеи нашли себѣ выраженіе въ поэтическихъ произведеніяхъ Веневитинова (1805 г. † 1827).

<sup>3)</sup> Эстетика любомудровъ оказала нѣкоторое вліяніе на Пушкина, который въ свой прїездъ въ Москву въ 1826 г. близко встрѣ-

госеологікъ всѣма замѣтна шеллингіанская и вообще романтическая окраска, ихъ взглядъ на вещи, на все мірозданіе пропитанъ шеллингіанствомъ, но нельзя не видѣть у нихъ и нѣкотораго своеобразнаго преломленія идеи 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 принялъ понимать, какъ реалистической по своимъ идейнымъ стремленіямъ и этической по своимъ принципамъ. Это свойство уклада русской мысли обнаружилось во всѣхъ русскихъ мыслителяхъ, обнаружилось оно и въ увлеченіяхъ русскихъ людей западной философіей<sup>1)</sup>. Въ частности кружокъ любомудровъ не замкнулся въ сфере однихъ только отвлеченныхъ интересовъ. Самое увлечение философіей знаменовало собой, что люди, увлеченные ею, имѣютъ известные 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 напримѣръ въ произведеніи „Чернь“ (1828 г.). См. обѣ 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. Пушкинъ о Кирѣевскомъ).

<sup>1)</sup> Ранѣе увлечениія Шеллингомъ у насъ пользовалась популярностью французская эклектическая философія и, между прочимъ, особенно цѣнился высоко Дежерандо, одинъ изъ видныхъ предшественниковъ французскаго эклектизма. Дежерандо — моралистъ и соціальный мыслитель. Это и привлекало къ нему вниманіе русскаго читателя. Въ философіи Шеллинга русскій читатель также искалъ разрѣшенія нравственныхъ вопросовъ, о чемъ говорить 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 даетъ взглядъ на все и отражается во всѣхъ дѣйствіяхъ человѣка<sup>1)</sup>. Для болѣе полнаго представлѣнія о томъ, что такое было наше любомудріе, можно обратиться къ произведеніямъ Вл. Ф. Одоевскаго, который въ нихъ вполнѣ 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 идеаловъ<sup>2)</sup> 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 Аристъ<sup>3)</sup>), 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 всяко го 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 шеллингіанствомъ было однимъ изъ обнаруженій романтическихъ вѣяній времени, то не мудрено, если въ органѣ любомудровъ, „Мнемозинѣ“, затрагивались вопросы не философскаго только, но и общественно-исторического значенія. Такъ, въ „Мнемозинѣ“ Кюхельбекеръ (О направлении нашей поэзіи преимущественно лирической за послѣднее десятилѣтіе) и Одоевскій (Нѣсколько словъ о Мнемозинѣ самихъ издателей) высказывались, въ духѣ идей романтизма, о необходимости самобытного развитія русской литературы и вообще русскаго просвѣщенія.

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

и понимали задачу<sup>1)</sup> любомудрія подлинные любомудры, не утратившіе своихъ идеаловъ и позже, когда уже прошла идеалистическая молодость.

И. В. Кирѣевскій, какъ показываетъ его дальнѣйшая исторія<sup>2)</sup>, былъ истиннымъ любомудромъ<sup>1)</sup>; въ двадцатые же годы онъ былъ типичнымъ любомудромъ,—какъ Веневитиновъ и особенно Одоевскій. И. В-чъ 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 діалектицѣ и словѣ<sup>2)</sup>. Какъ увидимъ нѣсколько ниже, совпадалъ И. В-чъ 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: первая, дожедшія до насть письма И. В. К-го, относятся къ 1826—27 г.г., а первая печатная 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, стала вполнѣ такимъ дѣятелемъ, Кирѣевскій упрекъ 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 усмотреть въ занятіи А. И. Кошелева винными откупами?!).

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 сбратиться на другой день у Кирѣевскаго. На другой день явились тамъ всѣ спорившіе, но жаркое состязаніе длилось до того, что, наконецъ, Розбергъ, усталый, утомленный, перемѣнившись въ лицѣ отъ двухъ-дневнаго спора, съ глубокимъ убѣждѣніемъ и очень торжественно произнесъ, обращаясь къ Кирѣевскому: „Я не согласенъ, но спорить больше нѣть силъ у меня“. (Записки К. Полевого, стр. 154).

событій, въ Петербургѣ, 1825 г. Общество съ одной стороны опасалось навлечь на себя подозрѣніе властей<sup>1)</sup>, съ другой рѣшило прекратить свое существованіе въ виду того, что вниманіе членовъ его было теперь сосредоточено на событіяхъ политическихъ<sup>2)</sup>. 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. Ф. Одоевский, Веневитиновъ и Кошелевъ переѣхали въ Петербургъ съ цѣлью заняться службою. Друзья ожидали въ Петербургѣ и Кирѣевскаго, находя его положеніе бездѣятельнымъ и даже ничтожнымъ<sup>3)</sup>.—И. В-чъ въ это время былъ занятъ вопросами, которые всегда составляли главный интересъ для Кирѣевскаго. Если еще раньше, какъ мы видѣли, его занимали мысли о всеобщемъ счастьи, о добродѣтели (когда И. В-чъ читалъ Гельвеція), то此刻 это было и теперь. Въ письмѣ къ А. А. Елагину (отчиму) въ августѣ 1826 г. И. В-чъ писалъ: „...если бы писать къ вамъ обѣ томъ, о чёмъ думается, и такъ, какъ хочется, то я не писалъ бы къ вамъ ни обѣ васъ, ни обо мнѣ, ни обѣ нашемъ, но писалъ бы къ вамъ о высочайшемъ счастіи, о средствахъ къ общему нашему достижению

1) Какъ это ни странно, московскіе любомудры были на подозрѣніи у правительства, о чёмъ говорить 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 влияніе на любомудровъ. Въ 1825 г. Кошелевъ присутствовалъ на одномъ вечерѣ у М. М. Нарышкина, гдѣ были: Рыльевъ, кн. Оболенскій, Пущинъ и др. Когда Кошелевъ подѣлился впечатлѣніями вечера съ Кирѣевскимъ, 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 ождалось возмущеніе въ южной арміи и побѣдносное шествіе ея чрезъ Москву въ Петербургъ—ежедневно упражнялись въ фехтованіи и верховой Ѣздѣ. (Рус. Арх. 1885. I. Къ биографіи поэта Веневитинова).

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

онаго, о самоусовершенствованії<sup>1)</sup>, и т. п.“. А еще ранѣе, въ іюнѣ, А. И. Кошелевъ писалъ Ивану Васильевичу: „Съ петерпѣніемъ желаю прочесть твоє 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“<sup>2)</sup>. Кирѣевскій, какъ узнаемъ уже изъ его собственного 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 беспрестанныхъ опасностяхъ, беспрестанно 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 сгла-живаетъ другую и каждая встрѣчаетъ тебя равно довольно-мъ.... Я бы не задумался о выборѣ... Но по несчастью судьба не посовѣтовалась со мною... какое поприще могу

1) „Матеріали для біографії“... стр. 10.

2) Лясковскій, цит. соч. стр. 11, 12. Очевидно, философскія занятія толкали мысль Кирѣевскаго къ нравственнымъ вопросамъ, какъ это было и съ другими любомудрами. В. Ф. 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. Ф. Одоевскаго. Во всѣ периоды, при разныхъ идеиныхъ настроенияхъ онъ снова и снова принимается за разрешеніе этическихъ проблемъ“. Оставшіеся въ рукописи отрывки произведенія Одоевскаго „Гномы XIX столѣтія“ содержатъ разсужденіе о дѣбродѣтели. (П. Н. Сакулинъ, В. Ф. 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 забыть, что я русскій и не считалъ себя обязаннымъ дѣйствовать для блага своего отечества. Нѣтъ! всѣ силы мои посвящены ему. Но мнѣ кажется, что вѣнчаніе 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 направление. Кромѣ того: у меня четыре брата, которымъ природа не отказалась въ способностяхъ. Всѣ они будутъ литераторами... Чего мы не сдѣлаемъ общими силами?... Мы возвратимъ права истинной религіи, изящное согласіе съ нравственностью, возбудимъ любовь къ правдѣ и чистоту жизни возвысимъ надъ чистотою слога. Вотъ мои планы на будущее<sup>1)</sup>.

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

же идея развивалась уже въ отношеніи къ истории<sup>2)</sup>. Особенно интересна программа<sup>3)</sup> этого журнала, изложенная однимъ изъ любомудеровъ — Веневитиновымъ. Задача журнала должна была заключаться въ томъ, чтобы способствовать самобытному развитію русского ума, потому что у всякаго народа просвѣщеніе должно развиваться изъ начала „отечественного“ 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 усилий, направленныхъ къ самопознанію. Эта связь проблемъ личной и общественной, пониманіе общественныхъ задачъ подъ угломъ зреяня нравственныхъ интересовъ личности, характерны для послѣдующаго развитія русской мысли, какъ характерна для нея другая, отмѣченная выше особенность, сочетаніе отвлеченныхъ философскихъ интересовъ съ интересами нравственными<sup>4)</sup>. Кирѣевскій во второй половинѣ 20-хъ годовъ, если и не въ печати, то все-таки публично, выступилъ съ заявлениемъ, правда въ беллетристической формѣ, своихъ думъ о Россіи. Въ 1827 году, на вечерѣ у З. А. Волконской, И. В. прочиталъ очеркъ „Царицынская ночь“<sup>4)</sup>. Интересъ этого неболь-

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

2) Это — статья Веневитинова „Нѣсколько мыслей въ планѣ 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.

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

шого произведения для душевной биографии Киреевского заключается в том, что „Царицынская ночь“ иллюстрирует настроение автора, аналогичное тому, какое онъ выразилъ въ письмѣ къ Кошелеву и какое, очевидно, совпадало съ стремлениями нѣкоторыхъ любомудровъ. Взгляды Киреевского тогда еще не опредѣлились вполнѣ, 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: „Отвя-  
завши широкую лодку, друзья пустились гулять по глад-  
кому пруду. Тишина, лунная ночь, качанье лодки, рано-  
мѣрные удары веселья, музикальное плесканье воды, свѣ-  
жесть воздуха, мрачно-поэтический видъ окружающего  
сада,—все это настроило ихъ душу къ сердечному раз-  
говору, а сердечный разговоръ, какъ обыкновенно слу-  
чалось между ними, довелъ до мечтаний о будущемъ, о  
назначеніи человѣка, о таинствахъ искусства и жизни, о  
собственной судьбѣ и, наконецъ, о судьбѣ Россіи. Каж-  
дый изъ нихъ жилъ еще надеждою и Россія была люби-  
мымъ предметомъ ихъ разговоровъ, узломъ ихъ союза“. Въ очеркѣ „Царицынская ночь“ есть даже отдельные  
штрихи, придающіе славянофильскій оттенокъ настроению  
Киреевского,—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 „Цар-  
инской ночи“,—Владимѣръ—что, переносясь въ прошедшее,  
можно совершенно отказаться отъ текущей минуты.  
А когда бы и можно было, то должно ли? Только отно-  
шенія къ намъ даютъ смыслъ и цѣну окружающему и  
потому одно настоящее согрѣваетъ намъ исторію.—Да,—  
отзываются на эту рѣчь Черный—кому прошедшее не  
согрѣваетъ настоящаго“. Въ тотъ же годъ, когда Иванъ  
Васильевичъ прочиталъ на вечерѣ у Волконской „Цари-  
цынскую ночь“, М. П. Погодинъ, посѣтивъ однажды съ  
Рожалинымъ Киреевского, помѣтилъ о послѣднемъ въ

своемъ „Дневникѣ“<sup>1)</sup>: „говорилъ очень умно о Россіи, о  
томъ мѣстѣ, которое предоставлено ей между народами,  
о национальности“.

Такимъ образомъ уже за періодъ любомудрія у  
Ив. В-ча сложились довольно опредѣленныя идеинія  
симпатіи, равно какъ и опредѣленныя намѣренія. Въ об-  
ласти философіи И. В. преимущественно симпатизировалъ  
Шеллингу за поэтическій характеръ его философіи, хотя  
шеллингіанцемъ Киреевскій не былъ и центральный пунктъ  
его собственного мышленія заключался въ нравственно-  
общественномъ стремлении. И. В-чъ, затѣмъ, рѣшилъ—тогда  
же—посвятить себя общественному учительству и у него  
намѣчались уже литературные проекты: „объ Жуков-  
скомъ, объ критикѣ, объ философіи въ Россіи“<sup>2)</sup>, но,  
прежде чѣмъ взяться за распространеніе своихъ идей,  
Киреевскій думалъ побывать за границей для пополненія  
себя необходимыми свѣдѣніями.

Однако еще до отѣзда за-границу Киреевскій вы-  
ступилъ въ печати двумя статьями: въ 1828 году онъ  
напечаталъ въ „Московскомъ Вѣстнике“ статью „Нѣчто  
о характерѣ поэзіи Пушкина“, а въ 1830 году въ альма-  
нахѣ „Денница“ — „Обозрѣніе Русской Словесности за  
1829 годъ“. Первая статья носитъ преимущественно кри-  
тическій характеръ<sup>3)</sup>, но для насъ важно отметить, 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  
стальянско-французской, періодъ байроновскій и, наконецъ, Русско-  
Пушкинскій, Киреевскій во второмъ и особенно третьемъ періодѣ  
вѣтальніи поэта находитъ черты самобытныя, выраженіе націо-  
нальныхъ особенностей нашей жизни, и это открываетъ критику  
вѣтальныхъ перспективъ будущаго Россіи.—... „Определеніе достоинствъ  
недостатковъ отдельныхъ поэмъ и указаніе на народность творче-  
ства—пишетъ по поводу этой статьи В. Лясковскій—поражаютъ и  
сперъ своей мѣткостью. Особенно любопытно сопоставить послѣднее  
указание съ мнѣніями Бѣлинскаго и съ рѣчью Достоевскаго при  
открытии памятника Пушкину: сопоставленіе это показываетъ, что

въ этой статьѣ Кирѣевскій выражаетъ твердую вѣру въ свѣтлое будущее русской литературы, для чего основаніе онъ видѣть въ Пушкинѣ, и—будущее русскаго просвѣщенія. „Блестящее поприще—говорить между прочимъ Кирѣевскій въ этой статьѣ<sup>1)</sup>—открыто еще для русской дѣятельности; всѣ роды искусства, всѣ отрасли познаній еще остаются неусвоенными нашему отечеству; намъ дано еще надѣяться“. Во второй статьѣ свѣтлая ожиданія получаютъ болѣе ясную логическую аргументацію. Эта статья также, въ значительной части ея,—критическая и въ интересахъ цѣльного представленія заключающихся въ ней мыслей намъ придется отчасти коснуться и критического 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)<sup>2)</sup>. 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 видѣтъ несомнѣнныи залогъ успѣшнаго развитія ея въ будущемъ. Наша словесность находилась и находится подъ перекрестнымъ вліяніемъ литературы: французской (Карамзинъ), нѣмецкой (Жуковскій), 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,

---

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

<sup>1)</sup> Какъ статья о Пушкинѣ, такъ и „Обозрѣніе рус. словесн. за 1829 г.“, помѣщены въ I томѣ „Собр. соч. Кирѣевскаго“. М. 1861 г. и во II томѣ нового изданія, М. 1911 г.

<sup>2)</sup> Т. е. въ статьяхъ: „О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношеніи къ просвѣщенію Россіи“ и „О необходимости и возможності 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—„обѣщаетъ 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 отсутствиемъ другихъ кандидатовъ на эту роль, должны мы. Средоточіемъ „той степени умственного развитія, на которомъ остановилось теперь просвѣщеніе Европы“, является „уваженіе къ дѣйствительности“. Соответственно этому общему духу современаго состоянія западнаго просвѣщенія напр. „политическая мнѣнія для приобрѣтенія своей достовѣрности должны обратиться къ событиямъ... къ Исторіи: такъ Тьери, чтобы защитить нѣкоторыя положенія въ парламентѣ написалъ Исторію Франціи. Философія, сокрунивши кругъ своего развитія сознаніемъ тѣжества ума и бытія, устремила всю дѣятельность на примѣненіе умозрѣній къ дѣйствительности, къ событиямъ, къ исторіи природы и человѣка. Поэзія, выраженіе всеобщности человѣческаго духа, должна была также перейти въ дѣйствительность и сосредоточиться въ родѣ историческому“. 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 развиться изъ нашей жизни, создаться изъ... господствующихъ интересовъ“.

совъ *нашего* народнаго и частнаго быта". Первое выражение самобытности нашей въ философіи Иванъ Васильевичъ видить 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 опытностью старшихъ". Западные народы совершили кругъ своего развитія, состарѣлись и впали въ "односторонность зрѣлости". Всѣ западныя государства слились во 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 оцѣненія 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 языкомъ<sup>1)</sup>, 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 раскрытия, именно религіозная, философскіе же и общественные взгляды его уже тогда опредѣлились довольно ясно. Кирѣевскій не удовлетворялся самой близкѣй для него философіей — системой Шеллинга, его философскій идеалъ, въ то же время, заключался въ гармоніи ума и чувства<sup>2)</sup> (за что онъ съ такимъ восторгомъ вспоминалъ о Веневитиновѣ); общественно-исторические взгляды К.-го, какъ мы видѣли (въ частности изъ статьи "Обозрѣніе рус. слов. за 1829 г."), носили вполнѣ характерный для будущаго "славянофилъ" 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-

<sup>1)</sup> Въ письмѣ къ А. П. Елагиной Жуковскій писалъ о статьѣ И. В.-ча "Нѣчто о характ. поэзіи Пушкина": "Я читалъ въ "Московскомъ Вѣстнику" статью Ванюши о Пушкинѣ и порадовался всѣмъ сердцемъ. Благословляю его обѣими руками писать; умная, сочная философическая проза". (В. Лясковскій, стр. 20). — Критики, въ другой статьѣ Кирѣевскаго, въ "Обозрѣніи..." подхватили двѣ... 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).

<sup>2)</sup> 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 біогр.“ 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“<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, въ 20-хъ годахъ Кирѣевскому предносился уже проектъ написанныхъ имъ впослѣдствіи двухъ большихъ статей. Правда, у насъ нѣтъ біографическихъ данныхъ, которыя бы говорили о религіозныхъ взглядахъ Кирѣевскаго 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 Кирѣевскаго обнаружились очень рано, равно какъ и философскія. Въ силу тѣсной связи между философскими и нравственными убѣждѣніями И. В-ча, и вообще въ силу необыкновенной цѣльности его міровоззрѣнія, религіозныя его идеи могли заключаться эмбріонально въ его философско-общественныхъ взглядахъ и при благопріятныхъ условіяхъ онъ послѣдовательно выявились.

### III.

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

<sup>1)</sup> Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина. Спб. 1859. II, стр. 189.

<sup>2)</sup> Рус. Арх. 1894, III, Письма братьевъ Кирѣевскихъ, страницы 208—210.

1830 году. Планъ путешествія былъ первоначально довольно большой—предполагалось употребить достаточное количество времени на университетскую заграничную науку и на образовательное путешествіе по Европѣ<sup>1)</sup>. Но была осуществлена только часть этого плана. Въ январѣ 1830 года И. В-чъ выѣхалъ изъ Москвы. Пробывъ нѣкоторое время въ Петербургѣ, въ обществѣ Жуковскаго, 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 Москвѣ<sup>2)</sup>. 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 Кирѣевскаго въ его самобытномъ убѣждѣніи.

За границу Кирѣевскій отправился вполнѣ сформировавшимся въ основахъ своего міровоззрѣнія<sup>3)</sup>. Это было видно уже изъ фактовъ, характеризующихъ И. В-ча за періодъ Любомудрія. Здѣсь приведемъ нѣсколько строкъ изъ письма Кирѣевскаго къ Погодину, предъ самымъ отѣздомъ 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

<sup>1)</sup> В. Лясковскій, стр. 26.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 27—31.

<sup>3)</sup> Одинъ обозрѣвателъ судебнѣ 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 съмъ отъ плода, для него прозрачное зеркало, воздухъ. Вотъ отчего, если хочешь узнать себя, то разбери свою судьбу и перемѣни ее въ желанную внутреннимъ преобразованіемъ самого себя<sup>1)</sup>. Въ этихъ немногихъ словахъ уже весь Кирѣевскій, какимъ мы его знаемъ на основаніи всего написанного имъ: мысль объ устроеніи цѣлостнаго человѣка, о гармоніи слова и дѣла, является, какъ увидимъ, движущимъ первомъ въ міровоззрѣніи Кирѣевскаго.—Въ частности, насколько ярко была въ то время выражена моральная сторона личности Кирѣевскаго, 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“<sup>2)</sup>... „слово счастье я перевѣлъ на свой языкъ: дѣятельность и бодрость духа“<sup>3)</sup>). Намѣреніе Кирѣевскаго посвятить себя литературной дѣятельности благодаря личной неудачѣ окрѣпло у него и, по его словамъ, „получило какую то осѣдлость“. „Если бы все перемѣнилось, я уже не возвратился бы назадъ, а остался бы вѣренъ теперь избранной дорогѣ“<sup>4)</sup>.

1) Барсуковъ, III, стр. 58.

2) „Матеріалы для біографіи“... стр. 31. И. В.-чъ говорилъ тогда брату: „Если нѣть счастья, есть долгъ“. (М. О. Гершензонъ. Историческая 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 идеянымъ 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 философией, Кирѣевскій однако съ одинаковымъ интересомъ, и даже съ большимъ, слушалъ лекціи географа Риттера и Ганса, Савини, 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)<sup>1)</sup>). Но особенно характерно для освѣщенія личности Кирѣевскаго за берлинскій періодъ его жизни увлечение И. В.-ча лекціями Шлейермахера и отзывы Кирѣевскаго, въ письмахъ, объ этомъ философѣ-проповѣднику. Шлейермахеръ стремился, въ духѣ того времени, къ новому рѣшенію вопросовъ религіи, будучи однѣмъ изъ самыхъ видныхъ представителей нѣмецкой романтики. Субъективизмъ и идеализмъ, существенные для романтизма, характеризуютъ и мышленіе Шлейермахера. Въ „Рѣчахъ о религії“<sup>2)</sup> Шлейермахеръ ставилъ себѣ цѣль показать религію, какъ средоточіе человѣческой жизни. Философъ нападаетъ на раціоналистичeskій вѣкъ просвѣщенія, который совершенно уничтожалъ религію. Просвѣщеніе практическое, служащее интересамъ времененнымъ, 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 религії“—самое видное произведение Шлейермахера, которое по значенію въ рѣшеніи общихъ вопросовъ религіи для своего времени сопоставляется съ книгой В. Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“. Рѣчи о религії 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 зрења на этотъ предметъ. Религія находится иногда въ презрѣніи только потому, что она обычно рассматривается, какъ извѣстная религіозная система, какъ отрывки метафизики и морали. Съ этой точки зрења можетъ быть и правы тѣ, кто презираетъ религію. Но въ послѣдней намъ нужно объяснить не названные случайные элементы, а саму 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 вселенска 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 вселенска, не стремясь ни къ какимъ обобщеніямъ. Догматы въ религіи это отвлеченные размышленія по поводу созерцаній, въ нихъ проводится сравненіе непосредственного возарѣнія съ принятымъ въ тотъ или иной моментъ вѣрованіемъ. Необходимо очистить религію отъ случайныхъ примѣсей, чтобы сохранить тѣмъ самымъ ея вселенский 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 безконечного, которыя только однѣ даютъ гармонію нашей душѣ. Самую силу, которая уравновѣшиваетъ человѣческій духъ и со-

ставляетъ основу религіи въ человѣкѣ, Шлейермахеръ помѣщаетъ въ такія глубины человѣческой природы, что все наши религіозныя созерцанія являются лишь завялымъ зародышемъ по сравненію съ тѣмъ цветкомъ, который есть религія и стоитъ за этими созерцаніями. Сфера мышленія и дѣятельности, вслѣдствіе этого, такъ раздѣляются отъ сферы религіозной, что никакое взаимодѣйствіе между ними не возможно. Это ученіе Шлейермахера представляетъ собою какой-то крайній идеализмъ въ пониманіи религіи. Кроме 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 вселенска, 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 семье, но потомъ имъ совершенно была отвергнута необходимость для церкви какихъ бы то ни было учрежденій. Въ этомъ ученіи Шлейермахера о религіи, запечатлѣнномъ крайнимъ субъективизмомъ, XIX вѣкъ имѣлъ самое послѣдовательное проявленіе романтизма въ решеніи религіозныхъ вопросовъ. Въ своей концепціи религіи Шлейермахеръ сталъ выше всякой теоретической и практической определенности, 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 отдельный человѣкъ,—что на ряду съ христіанствомъ будутъ возникать другія, болѣе новыя религіи. Таковы религіозныя возврѣнія Шлейермахера<sup>1)</sup>, 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 Кирѣевскаго. Въ доктринѣ Шлейермахера не было той гармоніи разсудка и чувства, которая являлась идеаломъ для Кирѣевскаго. Если И. В.-чъ интересовало міровоззрѣніе Шлейермахера, то исключительно самимъ фактамъ постановки вопроса о примѣреніи вѣры и науки, самое же решеніе этого вопроса, предложенное Шлейермахеромъ, не могло удовлетворить Ивана Васильевича. Такъ какъ философскій идеалъ Кирѣевскаго не совпалъ съ Шлейермахеромъ, то И. В.-чъ скоро замѣтилъ, что Шлейермахеръ вѣритъ чувствомъ и „старается вѣрить умомъ“. На ряду съ стихійнымъ порывомъ чувства Кирѣевскій отмѣчаетъ<sup>2)</sup> 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 вместо этого основного вопроса философъ уклонялся въ решеніе многихъ частныхъ вопросовъ, „которые не проникали въ глубь задачи“, напр., говоря о воскресеніи Христа<sup>3)</sup>, онъ задавался вопросами: „началось ли гніеніе 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 Кирѣевскій усердно занимался чтеніемъ Шлейермахера и кромѣ того слушалъ въ университетѣ его лекціи о жизни Христа.

3) Приводимое здѣсь содержаніе письма Кирѣевскаго касается лекціи Ш-ра о воскресеніи Христа.

жизни, или была совершенная смерть и пр.“. По сужденію Кирѣевскаго истинный христіанинъ, равно какъ и „філософъ нынѣшній“ не могутъ ставить вопроса о воскресеніи Христа и объ искуплѣніи подобно Шлейермахеру. Въ фактѣ воскресенія и искуплѣнія 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 современника мыслителя не имѣть характера материальности. Эта критика Кирѣевскимъ Шлейермахера довольно ясно обнаруживаетъ самостоятельность И. В.-ч., какъ мыслителя. Очевидно, уже тогда у него былъ какой-то критерій, которымъ онъ оцѣнивалъ систему Шлейермахера. Обще-філософскія основы собственного его міровоззрѣнія тогда уже сложились. Но не только отсутствіе извѣстныхъ религіозно-філософскихъ положеній не удовлетворило Кирѣевскаго у Шлейермахера, а и недочетъ опредѣленнаго содержанія въ его системѣ. „Что онъ такое? спрашивается Кирѣевскій о Шлейермахерѣ. Его система похожа на языческій храмъ, обращенный въ христіанскую церковь, гдѣ все вѣнчано, каждый камень, каждое украшеніе, напоминаетъ объ идолопоклонствѣ, между тѣмъ какъ внутри раздаются пѣсни Иисусу и Богородицѣ“. Кирѣевскій не находилъ, очевидно, въ системѣ Шлейермахера определеніе христіанскаго міровоззрѣнія. Приведенные только что слова изъ письма подтверждаютъ, такимъ образомъ, высказанную нами въ своемъ мѣстѣ мысль, что религіозно-філософскіе взгляды Кирѣевскаго уже за періодъ двадцатыхъ годовъ опредѣлились въ своей основѣ и что религіозная часть ихъ, могла при благопріятныхъ условіяхъ естественно выявиться. Заграничная жизнь Кирѣевскаго представляла эти благопріятныя условія. За границей И. В.-чъ научился высоко цѣнить положительныя стороны своего русскаго, увидѣлъ и въ Россіи и въ себѣ самому

многое такое, что, конечно, было и раньше, но чего онъ не сознавалъ отчетливо. „Русское имѣть 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 наукается цѣнить русскую литературу<sup>1)</sup>). Какъ видно вообще изъ писемъ Кирѣевскаго изъ за границы, многое ему въ Германіи не нравилось<sup>2)</sup>): 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 читаль въ университетѣ Шеллингъ, И. В-чъ скоро убѣдился, что новаго въ лекціяхъ Шеллинга по сравненію съ уже извѣстнымъ ему нѣтъ<sup>3)</sup>, и Кирѣевскій скоро даже пересталъ записывать его лекціи (за что было взялъся очень усердно). Впослѣдствіи, въ критикѣ западной философіи, И. В-чъ ясно выскажеть, что не удовлетворяло его въ философіи Шеллинга: этотъ мыслитель лишь томилъ жаждой божественной истины, но не могъ видѣть самой истины, будучи воспитанъ *въ духѣ протестантскаго мышленія*<sup>4)</sup>). Несочувствіе самому „способу мышленія“, какъ выражался потомъ Кирѣевскій, несомнѣнно оттолкнуло И. В-ча и отъ Шлейермахера. Интересуясь религіозными вопросами, особенно подъ вліяніемъ

<sup>1)</sup> „Материалы для биографіи“... письмо, помѣченное мѣсяцемъ—июль, стр. 64.

<sup>2)</sup> Подводя итогъ своему заграничному путешествію, И. В-чъ говорилъ въ письмѣ къ А. И. Кошелеву: „я ничего не видѣлъ кромѣ Германіи, скучной, невзначающей и глупой несмотря на всю свою учность“. Письмо къ А. И. К-ву, 1831 г. въ изданіи соч. Кирѣевскаго 1911 г. II т.

<sup>3)</sup> „Материалы“... стр. 61, 65.—Такъ же относились къ Шеллингу: братъ И. В-ча Петръ Васильевичъ и Рожалинъ, бывшие тогда въ Мюнхенѣ. Посѣща 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).

<sup>4)</sup> Собр. соч. Кирѣевскаго, М. 1861, т. II, стр. 323.

заграничной жизни<sup>1)</sup>). И. В-чъ могъ ожидать, что тутъ, въ аудиторіи краснорѣчивааго 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 раскрытию собственного религіозно-философскаго міровоззрѣнія. Равнымъ образомъ—интересъ Кирѣевскаго къ особенностямъ русской жизни и преимуществамъ ея по сравненію съ западомъ особенно долженъ былъ развиться подъ вліяніемъ того же запада<sup>2)</sup>.

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

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

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

<sup>3)</sup> 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. обѣ этомъ въ книгѣ М. Лемке „Николаевскіе жандармы и литература 1826—1855 гг.“ Спб. 1908 г. стр. 67—81.

ставляеть несомнѣнныи интересъ именно для уясненія взглядовъ автора въ то время и ихъ постепеннаго раскрытия. Статья<sup>1)</sup> намѣчала пути, по которымъ должно развиваться русское просвѣщеніе. Ясно формулированного вывода въ статьѣ нѣть, но косвенно, въ рядѣ соображеній о европейскомъ просвѣщеніи намѣчается программа русской жизни, какую принималъ самъ авторъ. Считая 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. Европейскe просвѣщеніе было вполнѣ поспѣдовательно 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 служить существеннымъ отличиемъ 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

<sup>1)</sup> Собр. соч. М. 1861, т. I.

міра дѣйствовало, какъ начало побѣждающее и преобразовывающее, а для варваровъ оно являлось источникомъ просвѣщенія, порядка, какъ начало образовывающее, со-зидашее. 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 чёмъ 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 концентрированья внѣшнихъ силъ, а отнюдь не вслѣдствіе нашей духовной мощи. Этотъ перевѣсь внѣшней, материальной силы надъ нравственною сказался въ томъ оцѣнѣнїи 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 необразованного, 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, поэому, представляеть 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 пріобщиться къ общечеловѣческому развитію. Но что представляеть собою европейское просвѣщеніе и каковы должны быть въ отношеніи къ нему наши собственные задачи? Европейское просвѣщеніе является въ настояще время страннымъ смѣшеніемъ разнородныхъ элементовъ. Въ концѣ XVIII вѣка господствующимъ направленіемъ было разрушительное, когда и въ наукѣ и въ жизни и въ искусстве наблюдалось одно стремленіе ниспревергнуть все старое. Появившіяся въ то время слова: свободы, разумъ и человѣчество не заключали въ себѣ ничего положительного, подъ свободою понималось отсутствіе прежнихъ стѣснений, подъ человѣчествомъ материальное большинство, подъ разумомъ отсутствіе предразсудковъ. Религія въ силу такого чисто отрицательного 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 материализмъ; все прежнее міровоззрѣніе потеряло цѣлостный видъ, нравственный бытъ распался на составныя части, на „азбучныя материальныя 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 уравновѣшеннности, къ соглашенію старого съ новымъ. Вновь возникшее направленіе выразилось въ искусствѣ

попыткою согласовать воображеніе съ дѣйствительностью, въ философіи — системою тожества. Отъ литературы теперь требуется не столько красота, сколько соотвѣтствіе съ текущей минутою, а философія въ лицѣ Шеллинга, создавшаго систему тожества, 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 ощущительное 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 Кирѣевскаго очиется 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 нардовъ осуществится принципъ солидарности одного со всѣми и всѣхъ между собою. Сліяніе двухъ путей развиія, по которымъ теперь нестройно проходитъ жизнь народовъ, распадаясь на отрасль умственной работы и либо развитія практической жизни, представляется Кирѣевскому тѣмъ идеаломъ, который предстоитъ осуществить

новому просвѣщению. Просвѣщеніе это именно новое, такъ какъ стремленіе къ указанному идеалу не стоитъ, по мнѣнію И. В-ча, въ послѣдовательности съ исторіей предшествовавшаго развитія Европы. Тѣ начала, которыя жили въ европейской цивилизациі, теперь уже не отвѣчаютъ потребностямъ жизни; тѣ самые напр. римскіе законы, которые были однимъ изъ основаній европейской образованности, являются теперь въ противорѣчіи съ потребностями гражданскаго устройства. Въ частности, устройство римской церкви тоже не соотвѣтствуетъ духу нынѣшняго времени, о чёмъ ясно говорить фактъ реформаціи. Словомъ западное просвѣщеніе, развивавшееся вполнѣ послѣдовательно до извѣстнаго момента, оказывается теперь въ противорѣчіи 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 вполнѣ усвоить.

Насколько вѣрно Кирѣевскій усчитываетъ въ статьѣ „Девятнадцатый 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 раскрытие личности нашего мыслителя. Изъ приведенного содержанія статьи „Девятнадцатый вѣкъ“ ясно, насколько основательно считать автора статьи западникомъ. Еще въ „Обозрѣніи Русской словесности за 1829 годъ“ И. В-чъ намѣчалъ и даже развивалъ мысли о приходящей къ концу роли запада и о судьбахъ русской народности во всемирной исторіи. Въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“ второй тѣзисъ какъ бы обойденъ и о нашей руководящей роли въ исторіи въ этой статьѣ ничего не говорится, но мысль автора, далеко не западническая, вполнѣ ясна, когда онъ

говорить о новомъ европейскомъ просвѣщеніи, стоящемъ виѣ связи съ историческими основами европейской жизни. Настала пора—какъ бы такъ разсуждаетъ Кирѣевскій—для проведенія въ жизнь новыхъ идеаловъ. Идеалы эти чуются и носятся въ атмосферѣ запада, но западъ уже не въ состояніи поднять ихъ; отсюда—необходимость участія новаго народа для воплощенія новыхъ идеаловъ<sup>1)</sup>. Кирѣевскій приглашаетъ свое отечество заимствовать новымъ европейскимъ просвѣщеніемъ. Едвали, конечно, можно назвать западничествомъ такой взглядъ, которымъ отвергаются самыя основы западной жизни<sup>2)</sup>. Не ясно ли, затѣмъ, изъ всѣхъ разсужденій въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“, что за народомъ русскимъ Кирѣевскій видитъ очередь на аренѣ мировой исторіи? Правда, въ своей статьѣ Кирѣевскій говоритъ о слабомъ вліяніи Православной Церкви на организацію у насъ духовной мощи и просвѣщенія, и

<sup>1)</sup> Философско-историческіе взгляды, проводимые въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“, какъ подобные же взгляды въ болѣе раннихъ статьяхъ Кирѣевскаго, имѣютъ общую связь съ господствовавшей тогда въ цѣлой Европѣ тенденціей самобытнаго развитія каждого отдельнаго 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 вліяніе если не по существу, то формальной стороною ихъ, именно могла оказать вліяніе 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 русского народа, потому что по мнѣнію этого философа славянская нація еще „не выступила въ мірѣ, какъ самостоятельный моментъ въ ряду твореній разума“. (Кун-Фишеръ. Гегель, полут. II, стр. 51). Впрочемъ Шеллингъ, философіи которого болѣе симпатизировали будущіе славянофилы и мышленіе которого отличается болѣешию широтою (въ смыслѣ космополитизма), чѣмъ мышленіе Гегеля, высказывалъ въ разговорѣ съ П. В. Кирѣевскимъ мнѣніе, что „Россіи суждено величое назначеніе“. (М. О. Гершензонъ. Образы прошлаго, стр. 101).

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

о могучемъ вліяніи католичества на жизнь запада, тогда какъ въ позднѣйшихъ своихъ статьяхъ онъ именно на Православії построитъ свои взгляды о своеобразіи и самобытности нашего исторического развитія. Но, чтобы не видѣть радикальной перемѣны въ образѣ мыслей Кирѣевскаго въ разное время, отмѣтимъ два наблюденія, какія можно сдѣлать въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“ скорѣе въ пользу славянофильскихъ симпатій Кирѣевскаго, чѣмъ западническихъ. Въ этой статьѣ Кирѣевскій сочувственно говоритъ о религіи, о Православной Церкви, что, какъ увидимъ, составляется основной тезисъ славянофильства. Затѣмъ, Кирѣевскій говоритъ въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“ о могучемъ вліяніи западной церкви на просвѣщеніе и жизнь запада и о слабомъ вліяніи Православной Церкви на жизнь Россіи, (и въ этомъ можетъ быть обнаруживается, если не чистое западничество, то западничество въ духѣ Чаадаева?!)<sup>1)</sup>; но о вліяніи западной церкви на какое просвѣщеніе говорить въ указанномъ мѣстѣ Кирѣевскій? Несомнѣнно, что онъ имѣеть въ виду *то просвѣщеніе*, которое считается непригоднымъ для Россіи. Русскому просвѣщенію Кирѣевскій ставить 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 Кирѣевскій почти пересталъ писать и это молчаніе длилось довольно

1) Чаадаевъ въ первомъ философическомъ письмѣ<sup>1)</sup> подобно автору „Девятнадцатаго вѣка“ находилъ на западѣ единство, у насыщего отсутствіе и отсюда дѣлалъ свои пессимистические выводы о прошломъ, настоящемъ и даже будущемъ Россіи. Но это сходство съ Чаадаевымъ не глубоко у Кирѣевскаго, хотя бы уже потому, что взглядъ на Россію въ статьѣ „Девятнадцатый вѣкъ“ далеко не имѣеть характера безнадежности. Детальнѣе вопросъ объ отношеніи Чаадаева къ славянофиламъ будетъ нами разсмотрѣнъ, насколько это требуется, въ своемъ мѣстѣ.

долго. Кирѣевскій могъ писать только для журнала<sup>1)</sup>, а такъ какъ печатать ему было нельзя<sup>2)</sup>,—онъ и предпочиталъ не писать совсѣмъ. Послѣ закрытия „Европейца“ до 1845 г. И. В-мъ были помѣщены въ журналахъ всего двѣ небольшихъ статьи<sup>3)</sup>, 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 Кирѣевскому, хотя и не скоро, представился случай писать<sup>4)</sup>, впрочемъ—не для печати. Средою, въ которой въ это время жилъ И. В-чъ, былъ прежде всего тотъ кружокъ<sup>5)</sup> русскихъ образованныхъ

1) Еще въ 1829 году, когда Кирѣевскій только можно сказать начинать свою публицистическую дѣятельность, одинъ изъ его друзей писалъ обѣ 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, Русскій Архивъ 1909, II. Кирѣевскій объяснялъ свою бездѣятельность отсутствіемъ постоянныхъ побужденій къ систематической работе. Вотъ почему онъ охотно брался за журнальное дѣло—оно своею срочностью должно было побуждать Кирѣевскаго писать. Обѣ этомъ см. въ его письмахъ.—Въ бездѣятствіи же обвинялъ Кирѣевскаго и Гоголь (въ письмѣ къ Погодину по поводу медленнаго веденія дѣла съ вновь возникавшимъ журналомъ „Московскій Наблюдатель“): „Ради Бога уговорите москвичей работать, грѣхъ, право грѣхъ имъ всѣмъ. Скажите Кирѣевскому, что его ругнетъ все, что будетъ послѣ настъ, за его бездѣятствіе“... Письмо Гоголя къ Погодину 2 ноября 1834 г. Барсуковъ, IV, стр. 233.

2) Впослѣдствіи, по поводу хлопотъ по принятию на себя редакціи журнала „Москвитянинъ“, И. В-чъ объяснялъ (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 закрытии журнала писалъ Кирѣевскому: „Заключимся въ своемъ кругу, какъ первые братья христіане, обладатели свѣта горнаго 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) Обѣ 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 направлениe. Для Кирѣевскаго особенно важно было общеніе съ братомъ, Петромъ Васильевичемъ, и съ Хомяковымъ. Первый „съ молоду.. сосредоточилъ всѣ свои силы надъ изученiemъ Русской старины и выработалъ свой самостоятельный взглядъ — глубокое убѣждение въ безусловномъ вредѣ насилия Петровскаго переворота“<sup>1)</sup>. Въ Хомяковѣ съ молодыхъ лѣтъ ярко выступала другая черта славянофильского направления—преданность Православной Церкви<sup>2)</sup>. Задатки религіознаго и національнаго міровоззрѣнія, какъ мы видѣли, были и у И. В-ча, обусловленныя 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 заграницное путешествіе замѣтно оттолкнуло симпатіи Кирѣевскаго отъ запада и ему не доставало теперь новаго матеріала, чтобы построить новое зданіе своего міровоззрѣнія, хотя и на старомъ фундаментѣ. Событія въ семейной жизни Кирѣевскаго способствовали косвенно этому. Въ 1834 году И. В-чъ женился на Наталіи Петровнѣ<sup>3)</sup> Арбеневой. Мать жены И. В-ча благо-

рѣевскій поучаетъ, Кошелевъ разсказываетъ, Баратынскій поэтизируетъ“... „Барсуковъ, жизнь и труды Погодина, III, Спб. 1890, 193, 194.

<sup>1)</sup> „Матеріалы для біогр. И. В. К-аго“..., стр. 83.

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

<sup>3)</sup> 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 Кирѣевскому были глубокія основанія для интенсивной религіозной жизни. „Исторія обращенія Ивана Васильевича“, записанная со словъ Наталіи Петровны (см. Собр. соч. И. В-ча Кирѣевскаго 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 семье Кирѣевскихъ и И. В. получилъ (1836) въ этомъ раздѣлѣ Долбино, онъ оказался по сосѣдству съ Оптиной пустынью, съ которой познакомился также чрезъ Наталію Петровну<sup>1)</sup>. Съ того времени уже начинается замѣтное преобладаніе во всемъ, что писалъ Кирѣевскій, религіозной и точнѣ—церковной идеи: въ міровоззрѣніе Кирѣевскаго съ этого времени входятъ постепенно элементы православной мысли. Это можно наблюдать на двухъ статьяхъ Кирѣевскаго, написанныхъ въ то время: въ повѣсти „Островъ“ и въ статьѣ „Въ отвѣтѣ Хомякову“. „Островъ“ представляеть отрывокъ неоконченной повѣсти, въ немъ въ художественной формѣ выражены тѣ мысли, какія въ „Отвѣтѣ 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, которая ведетъ и выслушиваетъ Александра. Изъ размышлений героя съ собою, изъ разговоровъ его съ патріар-

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

<sup>1)</sup> „Матеріалы для біограф.“ И. В. К-аго, стр. 84. Лясковскій, Братья Кирѣевскіе, стр. 49. Во время болѣзни Филарета въ 1842 г. И. В-чъ „ходилъ за нимъ со всею заботливостью преданного сына, цѣлые ночи просиживалъ въ его кельѣ надъ постелью умирающаго“. „Матеріалы“... стр. 85.

хомъ, изъ рѣчей старца, которая 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 религіозной основой и національными элементами славянофильства въ отрывкѣ намѣчаются 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 виѣшней 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 вполнѣ замѣтно еще раньше „Острова“. Въ цѣломъ—„Островъ“ можетъ служить выраженіемъ религіозно-философскихъ основъ міровоззрѣнія Кирѣевскаго за періодъ 30-хъ годовъ. Еще важнѣе въ этомъ отношеніи статья „Въ отвѣтъ Хомякову“<sup>1)</sup>). Эта статья по моменту написанія также падаетъ на время публичнаго бездѣйствія автора послѣ закрытія „Европейца“. Періодически проживая въ то время въ Долбинѣ и въ Москвѣ, Иванъ Васильевичъ собиралъ у себя, въ Москвѣ, различныхъ представителей литературы<sup>2)</sup>). На одномъ изъ собраній Хомяковъ прочиталъ статью „О старомъ и новомъ“<sup>3)</sup>). Въ отвѣтъ на эту статью Кирѣевскій и написалъ „Въ отвѣтъ

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

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

<sup>3)</sup> Въ этой статьѣ Хомяковъ противополагалъ Русь современную ему Руси до-Петровской. См. Полн. собр. соч. А. С. Хомякова.

Хомякову“, для прочтенія въ дружескомъ кружкѣ. Въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“, и другихъ болѣе раннихъ статьяхъ, Кирѣевскій, какъ мы видѣли, только дѣлалъ намеки на какое то самобытное начало въ русской національности. Теперь въ „Отвѣтѣ Хомякову“ онъ вполнѣ опредѣленно указываетъ наличность въ русской исторіи такого начала. Безъ особенно подробнаго развитія всѣхъ тѣхъ мыслей, которыхъ 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, отличного отъ идеала западнаго. Православіе чуждо той односторонности и раздвоенности, которыхъ 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 отличие запада отъ насъ въ раціонализмѣ, въ торжествѣ формальнаго разума и въ развитіи виѣшнихъ формъ жизни. Въ нашей исторіи всегда дѣйствовали иные начала, обусловленные характеромъ нашей вѣры. Вместо западнаго права, соорганизованаго весь быть западной Европы на виѣшнихъ формальныхъ отношеніяхъ, у насъ развивалась внутренняя правда, вместо односторонности разума намъ присуще гармоническое сочетаніе вѣры и разсудочности. Въ этомъ гармоническомъ сочетаніи душевныхъ способностей Кирѣевскій видѣтъ 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, национальный и соціальный идеалъ Кирѣевскаго вполнѣ совпадалъ съ идеаломъ, который проповѣдуется церковью<sup>1)</sup>, 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 него<sup>2)</sup>, 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 Васильевича<sup>3)</sup>.

1) „Въ представлениі И. В. Кирѣевскаго и другихъ славянофиловъ верховная истина содержится въ православіи, въ той христіанской ідеѣ, которая чужда раціоналистическому западу, которая за темнѣна и въ сознаніи русской интеллигенціи, но которая живеть въ православной церкви и въ простотѣ русскомъ народѣ. Отсюда антитеза Востока и Запада и идея нашего мессіанизма“. Сакулинъ, В. Ф. Одоевскій, I, ч. 1, стр. 350.

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

3) Съ точки зрењія такого, органическаго, роста личности И. В-ча замѣчанія разныхъ біографовъ о какомъ то переворотѣ въ душѣ Кирѣевскаго, происшедшемъ въ извѣстное время, кажутся совершенно ненужными. Вполнѣ понятно, что другое и не видѣть 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 религіознай эволюції Кирѣевскаго (Герценъ, наприм.), или же касавшіяся личности И. В-ча въ статьяхъ и сочиненіяхъ, посвященныхъ вовсе не ему (Кошелевъ, Пятковскій). Наименование „біографовъ“ мы употребили въ отношеніи къ нѣкоторымъ изъ этихъ лицъ, допуская извѣстную неточность, потому что біографа И. В-ча еще и не имѣть: очеркъ Бартенева очень кратокъ, а книжка Лясковскаго и не исчерпываетъ всѣхъ деталей жизни Кирѣевскаго и не достаточно выясняетъ его личность,

За періодъ времени до половины сороковыхъ годовъ религіозное содержаніе личности Кирѣевскаго выступаетъ все ярче. Въ началѣ сороковыхъ годовъ обострились отношенія между членами московскаго образованнаго общества; въ послѣднемъ выдѣлились партии западниковъ и славянофиловъ и вопросъ, раздѣлившимъ нѣкоторыхъ, былъ вопросъ религіозный: о вѣрѣ, о религіи вообще<sup>1)</sup>. Въ кругу самихъ славянофиловъ велись горячіе споры по вопросамъ богословскимъ<sup>2)</sup>. Иванъ Васильевичъ, когда

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

1) Объ одномъ изъ представителей славянофильского направления, Хомяковѣ, 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 готовыя (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 бессмертіи и пр.“. (Герценъ, Былое и Думы, ч. IV, стр. 417. Спб. 1905). Подобные же, теоретические или философскіе, вопросы раздѣляли между собою и нѣкоторыхъ западниковъ. Такъ, тотъ же Герценъ разошелся съ Грановскимъ въ вопросѣ о бессмертіи 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 „исповѣдавали 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, нераарывно связана съ участю Гегеля“. Потомъ Самаринъ отрѣшился отъ такого взгляда.

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

въ 1845 году согласился<sup>1)</sup> взять на себя веденіе журнала „Москвитянинъ“, развиваетъ въ письмѣ къ Жуковскому программу для этого журнала, вполнѣ, можно сказать, богословскую. Мы приведемъ отрывокъ изъ письма Кирѣевскаго, какъ яркую иллюстрацію его настроенія въ то время. „Въ наше время<sup>2)</sup> — пишетъ Кирѣевскій Жуковскому — когда западная словесность не представляетъ ничего особенно властующаго 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 западную систему. Христіанская истина, хранившаяся до сихъ поръ въ одной нашей церкви, не искашенная свѣтскими интересами папизма, не изломанная гордостю саморазумія, не искривленная сентиментальною напряженностью мистицизма, — истина самосущная, какъ сводъ небесный, вѣчно новая, какъ рожденіе, неизбѣжная, какъ смерть, недомыслимая, какъ источникъ жизни,—до сихъ поръ хранилась только въ границахъ духовнаго богомыслія. Надъ развитиемъ разумнымъ человѣка, надъ такъ называемымъ просвѣщеніемъ человѣчества, 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).

<sup>1)</sup> Кирѣевскій сдѣлялся редакторомъ и издателемъ журнала, не вполнѣ только самостоятельнымъ отъ Погодина, издававшаго ранѣе „Москвит.“ при ближайшемъ участіи Шевырева (съ 1840 года). По поводу этой передачи Москвитина Герценъ между прочимъ пишетъ: „Выборъ Кирѣевскаго 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 разсказываетъ случай, иллюстрирующій „хозяйственную философию“ Кирѣевскаго. „Былое и Думы“, ч. IV, стр. 426.

<sup>2)</sup> Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 236, 287.

стіанскаго начала къ такъ называемой образованности человѣческой составляеть теперь главный жизненный вопросъ для всѣхъ мыслящихъ у насъ людей, знакомыхъ съ нашою духовною литературою. Къ этому же вопросу, дальше или ближе, приводятся всѣ, занимающіеся у насъ древне-русскою исторіей<sup>1)</sup>). Въ томъ же письмѣ къ Жуковскому есть такой вопросъ о Гоголѣ<sup>2)</sup>: „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<sup>3)</sup>? Какъ видно, потомъ, изъ статей Кирѣевскаго въ „Москвитянинѣ“, Ивана Васильевича все болѣе занимали вопросы

<sup>1)</sup> Положенія, вполнѣ тождественные 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, которая хранится въ ученіи святой Православной церкви, вполнѣ проникнули убѣжденія всѣхъ степеней и слової 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-й писалъ: „Противопоставить эти драгоценныя и живительныя 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; изо всѣхъ этихъ соображеній вывести общія слѣдствія, соотвѣтственныя 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.).

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

<sup>3)</sup> Собр. соч. изд. 1911 г., II, стр. 238.

религіозно-філософського значення, съ которыми онъ свя-  
зывалъ всѣ другіе вопросы, затрагиваемые имъ въ жур-  
нальной дѣятельности. „Обозрѣніе современного состоянія  
литературы“, статья въ трехъ<sup>1)</sup> выпущенныхъ Кирѣев-  
скимъ книжкахъ „Москвитянина“—самое характерное для  
И. В-ча изъ всего, что онъ помѣстилъ тогда въ этомъ  
журналѣ. Въ „Обозрѣніи“.. Кирѣевскій развиваетъ рядъ  
положеній, вполнѣ сходныхъ съ тѣмъ, что онъ писалъ и  
ранѣе и позже—въ „Московскомъ Сборникѣ“ и „Русской  
Бесѣдѣ“. Опредѣляя современное состояніе умовъ въ раз-  
личныхъ европейскихъ странахъ, Кирѣевскій отмѣчаетъ,  
что начало просвѣщенія, дѣйствовавшее въ исторіи за-  
пада, оказывается въ настоящемъ времени неудовлетворитель-  
нымъ по отношенію къ новымъ, недавно народившимся  
запросамъ мысли. Проводя затѣмъ параллель между со-  
временнымъ характеромъ европейскаго просвѣщенія и со-  
стояніемъ римско-греческой образованности въ періодъ  
упадка послѣдней, авторъ дѣлаетъ на основаніи такого  
сопоставленія выводъ, что современное просвѣщеніе Ев-  
ропы должно теперь уступить свое мѣсто новой образо-  
ванности, 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 заимство-  
вать результаты западной жизни, мы не должны дѣлать  
и рѣзкаго поворота къ прошлому своей исторіи. Правиль-  
ный путь развитія Россіи долженъ свестись къ тому, что  
мы будемъ западную образованность пронизывать новымъ  
смысломъ, почерпнутымъ изъ началъ древне-русской обра-  
зованности. Послѣдняя наша цѣль—это просвѣщеніе  
„истинно-христіанскаго“, чуждое односторонности просвѣ-  
щенія западнаго и вполнѣ отвѣчающее потребности „жи-  
вого разумѣнія духа“.

1) Кирѣевскій отказался отъ веденія журнала, не желая подчи-  
няться Погодину. „Материалы для біогр.“ изд. 61 г., стр. 96.—Встрѣ-  
тившись какъ то съ Погодинымъ, Кирѣевскій сталъ жаловаться, что  
ему хочется писать, но негдѣ печатать. По этому случаю Погодинъ  
записалъ въ „Дневникѣ“: „Безсовѣстные люди“. Барсуковъ, VII.  
стр. 304.

Этотъ, терпимый, взглядъ Кирѣевскаго на западную  
образованность раздѣлялъ нѣсколько И. В-ча съ другими  
славянофилами и сближалъ его съ западниками. „Можетъ  
быть вы считаете меня заклятымъ славянофиломъ и по-  
тому предлагаете мнѣ Москвитянина. То на это я дол-  
женъ сказать, что этотъ славянофильскій образъ мыслей  
я раздѣляю только отчасти, а другую часть его считаю  
дальше отъ себя, чѣмъ самая эксцентричная мнѣнія Гра-  
новскаго“<sup>1)</sup>. И. В-чъ не имѣлъ вполнѣ отрицательного  
взгляда на жизнь запада, оцѣнивалъ ее объективно,—на-  
ходя только нужнымъ западную образованность прони-  
цивать новымъ смысломъ,—тогда какъ напр. во взглядахъ  
его брата было „полное, оконченное отчужденіе всего за-  
паднаго“<sup>2)</sup>. Вслѣдствіе такого широкаго славянофильскаго  
взгляда Кирѣевскій занялъ въ московскомъ обществѣ ка-  
кое-то промежуточное положеніе между двумя партіями.  
Съ западниками его связывало уваженіе къ лучшимъ про-  
явленіямъ западной культурной жизни, съ славянофилами  
высокое уваженіе къ своему родному, русскому, главнымъ  
образомъ къ русской религіозной вѣрѣ, къ Православію<sup>3)</sup>:  
„сердцемъ я больше съ вами—говорилъ онъ Грановскому  
—но не дѣлю многаго изъ вашихъ убѣждений; 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 привле-  
кали къ Кирѣевскому людей различныхъ убѣждений. 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 Кирѣевскаго справед-  
ливо цѣнилъ Чаадаевъ: „Я очень желалъ васъ нынче у себя видѣть,  
любезный Иванъ Васильевичъ, чтобы съ вами прочесть рѣчи Пилия 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 скромно замѣтите, что въ этомъ явленіи европейской обра-  
зованности находится одностороннію, и передадите впечатлѣніе ваше  
безъ ненависти и пристрастія“. Сочиненія и письма Чаадаева, т. I, М.  
1913 г. стр. 259, письмо И. В. Кирѣевскому, 1845 г.

чего говорить, что всѣ отдавали должное уму Кирѣевскаго: и какъ человѣкъ, какъ величина нравственная онъ неизмѣнно получалъ лишь положительные отзывы. Въ 1832 г. Пушкинъ писалъ по поводу запрещенія „Европейца“: „журналъ Европеецъ запрещенъ... Кирѣевскій, добрый и скромный Кирѣевскій, представленъ правительству сорванцемъ и якобинцемъ“<sup>1)</sup>. „Я не знаю Кирѣевскихъ—писалъ позже Бѣлинскій объ И. В-чѣ и его братѣ Петре—но судя по разсказамъ Грановскаго и Герцену, это фанатики, полуපомѣшанные, особенно Иванъ, но люди благородные и честные“<sup>2)</sup>. „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“<sup>3)</sup>. Грановскій въ 1844 г. былъ въ деревнѣ у Кирѣевскаго два дня и вынесъ убѣженіе, что И. В. человѣкъ терпимый и съ нимъ можно работать въ Москвитянинѣ<sup>4)</sup>. Но особенно ярко, съ присущею ему художественностью изобразилъ нравственное величие Кирѣевскаго 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“<sup>5)</sup>.

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 Кирѣевскаго Герценъ передаетъ такія слова И. В-чѣ: „Я разъ стоялъ въ часовнѣ, смотрѣлъ на чудотворную икону Богоматери и думалъ о дѣтской вѣрѣ народа, молящагося ей; нѣсколько женщины,

но при несомнѣнной широтѣ взгляда и терпимомъ отношеніи къ чужимъ мнѣніямъ Кирѣевскій былъ очень послѣдователенъ въ исповѣданіи своихъ собственныхъ убѣждений. Тотъ же Герценъ, который разсказываетъ о „тяжеломъ“ положеніи Кирѣевскаго между двумя партіями, рисуетъ необыкновенно цѣльную личность И. В-чѣ, какъ человѣка и какъ мыслителя. „Иванъ Кирѣевскій, конечно, замѣчательный человѣкъ; онъ фанатикъ своего убѣжденія такъ, какъ Бѣлинскій своего. Такихъ людей нельзя не уважать, хотя бы съ ними и былъ діаметрально противоположенъ въ возврѣніи; 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 экзальтациѣ, которая, полагаю, должна быть неразрывна съ фанатической односторонностью“<sup>1)</sup>.

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

больные, старики стояли на колѣняхъ и, крестясь, клали земные поклоны. Съ горячимъ упованіемъ глядѣль 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 организмомъ, мѣстомъ встречи между творцомъ и людьми. Думая объ этомъ, я еще разъ посмотрѣлъ на старцевъ, на женщинъ съ дѣтьми, повергненныхъ 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 паль 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 какойнибудь 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 уности въ области славянофильского ученія. Самый терминъ „славянофильства“ въ примѣненіи къ Кирѣвскому не точенъ<sup>1)</sup>) 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 вполнѣ 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 нѣкоторыя пункты славянофильскаго ученія. Таковы, напр., Герценъ и Бѣлинскій, раздѣлявшіе взгляды славянофиловъ на необходимость самобытнаго национальнаго развитія Россіи; особенно близко подходилъ къ славянофильскимъ идеямъ Герценъ. См. ст. Бѣлинскаго „Обозрѣніе литературы за 1846 г.“. У Герцена сочувственный 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 сидѣть Биронъ и колотить ямщика, чтобы тотъ сѣкалъ 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 название 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 современного состоянія литературы“ въ журналѣ „Москвитянинъ“. Въ обоихъ этихъ случаяхъ И. В. опредѣленно подчеркиваетъ свои несимпатіи къ западной Европѣ и съ явнымъ предпочтеніемъ говорить 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 имѣеть въ трудахъ нашихъ раннихъ славянофиловъ (Кирѣвскаго, Хомякова, К. Аксакова). Развитіе ученія этихъ славянофиловъ совпало съ эпохой возрожденія славянскихъ народностей<sup>1)</sup> и такъ какъ въ нашемъ славянофильствѣ ясно выступала національная (славянская) идея (у однихъ ярче, у другихъ менѣе ярко), то название славянофильства разъ навсегда укрѣпилось за этимъ ученіемъ. Между тѣмъ, какъ ни цѣнно это вниманіе къ славянскому миру въ составѣ славянофильскаго ученія, центръ тяжести послѣдняго<sup>2)</sup> лежитъ гораздо глубже чувства національ-

1) Именно, время формированія нашего славянофильства совпадаетъ съ дѣятельностью такихъ подвижниковъ славянства, какъ Венелинъ (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 нѣмы по своей тупости—замѣтимъ кстати—смотрѣли какъ чутъ ли не на политическихъ шпionовъ. 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 придаткомъ, 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 идеализациіи нашей старины и т. п., когда въ *идеалъ* то и заключается сущность славянофильства! Равнымъ образомъ было бы странно рассматривать 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 рассматриваться главнымъ образомъ, какъ развитіе нравственного взгляда мыслителя и при такомъ разсмотрѣніи всѣ қажущіяся противорѣчія и переходы въ этомъ ученіи неизбѣжно сглаживаются, получая вполнѣ естественное объясненіе. Подобно тому, какъ въ личности И. В-ча Герценъ отмѣчаетъ на ряду съ необыкновенною цѣльностью, даже фанатизмомъ<sup>1)</sup>, извѣстныя колебанія этой личности между двумя партіями (западниковъ и славянофиловъ), такъ и въ сочиненіяхъ Кирѣевскаго есть различная взаимоисключающія подробности; однако и на ряду съ этимъ всѣ статьи Кирѣевскаго 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 существенная разногласія между ея главными представителями и, напротивъ, указать на нѣкоторыхъ украинофиловъ, всегда откращивавшихъ 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 принципіальностью. Напр., Кирѣевскій очень возмущался неумѣстнымъ употребленіемъ славянскаго языка (въ шутку и для пародіи), какъ языка священныхъ книгъ. Барсуковъ, IX, 117 стр.

Сказаннмъ мы отнюдь не думаемъ умалить значеніе національныхъ элементовъ въ личности Кирѣевскаго, такъ какъ это значило бы зачеркнуть Кирѣевскаго, какъ одного изъ первыхъ нашихъ *русскихъ* мыслителей. Мы намѣренно останавливались на раннихъ годахъ И. В-ча для того, чтобы показать прикрѣплность къ родной „землѣ“ (къ тому, что есть и было лучшаго въ ней) Кирѣевскаго самыми прочными нитями, съ тою же цѣлью мы остановились на впечатлѣніяхъ И. В-ча отъ жизни въ чужихъ краяхъ. Кирѣевскій, еще не опредѣливъ своихъ религіозныхъ 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 Кирѣевскаго: это значило бы зачеркнуть значеніе той воспитавшей русскую національность религіозно-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 призваніе<sup>1)</sup>.

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, національность* имѣютъ главное значеніе, религія же (Православіе) только потому представляла интересъ, что ее исповѣдуется русскій народъ. Но Соловьевъ утверждалъ это лишь въ пылу polemiki противъ „выродившагося“ (въ одинъ націонализмъ) славянофильства, которое прикрывалось именами первыхъ славянофиловъ. Желая опровергнуть ложь націонализма, В. С. Соловьевъ не щадилъ и подлинного славянофильства, которому—тѣмъ болѣе—не сочувствовалъ. Подлинныя мысли подлинныхъ славянофиловъ о взаимоотношении національности и вѣры, представленныя В. С. Соловьеву на основаніи Кирѣевскаго, К. Аксакова, Хомякова и Самарина Д. О. 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 оть 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 жизні еще очень рано опредѣлилъ эти начала и притомъ опредѣлилъ полно. Припомнимъ здѣсь то вліяніе, какое со стороны Кирѣевскаго 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 исторії<sup>1)</sup>). Кн. Одоевскій, съ кото-

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

П. Н. Милюковъ (въ книгѣ „Главныя теченія русской исторической мысли“) предполагаетъ вліяніе Чаадаева „въ подготовкѣ славянофильской теоріи“, въ частности вліяніе Ч. на Кирѣевскаго. 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 Кирѣевскаго, на Чаадаева. Чаадаевъ несомнѣнно подчинился вліянію первого славяноfila Кирѣевскаго, когда напр. въ „Апологіи сумасшедшаго“ призналъ согласно съ И. В.-мъ важность классического 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 „принявший ихъ—по Милюкову—во вниманіе“, когда писалъ „Девятнадцатый вѣкъ“, не заимствовалъ изъ нихъ ничего принципіально важнаго во взгля-

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

дахъ Чаадаева и самое поставленіе классического элемента необходимымъ условіемъ дальнѣйшаго развитія Россіи (потомъ принятое Чаадаевымъ) наглядно показываетъ, какъ далекъ былъ Кирѣевскому аскетическо-католический духъ „Философическихъ писемъ“, составившій ихъ несомнѣнную суть. Такимъ образомъ весь этотъ инцидентъ съ „классическимъ элементомъ“ при несомнѣнномъ обмѣнѣ мнѣній между Чаадаевымъ и Кирѣевскимъ нисколько не доказываетъ даже преднамѣренного „соглашенія“ между ними (Милюковъ, Главныя теченія... стр. 393, 394, по изд. 1898). Не найдемъ мы никакого вліянія Чаадаева на Кирѣевскаго, если обратимся къ „мемуару“, составленному Чаадаевымъ для Кирѣевскаго и предназначавшемуся для подачи Бенкendorфу. Въ „мемуарѣ“ высказываются положенія, что Европа и Россія совершиенно 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 Кирѣевскаго 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 офиціального 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, являемойся 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 предположивъ „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 чёмъ же точнѣе можетъ быть формулировано значеніе Чаадаева для славянофильской доктрины? Отвѣтъ на такой вопросъ Милюковъ считаетъ едва ли не самымъ важнымъ въ опредѣлении 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“ (Главн. теченія... стр. 395). Но и по поводу этого

наго славянофильству (въ отношении гносеологии, а также нравственной идеи славянофильства), но у него не получила формулировки русская (православная) религиозная идея<sup>1)</sup>. И вотъ въ то время, какъ эти, и другіе представ-

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

1) Въ 1844 г. были изданы сочиненія кн. В. Одоевскаго, въ трехъ книжкахъ (П. 1844). Въ части первой были помѣщены „Русскія ночи“, очерки философскаго, беллетристическаго и публицистическаго характера. Въ „Русскихъ ночныхъ“, которые писались еще въ тридцатыхъ годахъ, Одоевскій выражилъ 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 пріобщеніе ея къ восточной славянской стихіи. Мысль о великому призваніи Россіи, которая таитъ въ себѣ задатки идеального устроенія человѣческой жизни, особенно ясно высказана Одоевскимъ въ „Эпилогѣ „Русскихъ ночныхъ“. О вѣрѣ, о религіи Одоевскій въ „Р. ночь“ 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 мыслию, характерная для многихъ лучшихъ людей того времени, отмѣчаются въ немъ одного изъ видныхъ русскихъ идеалистовъ, стремившихся „понять свой инстинктъ и чувствовать свой разумъ“, т. е. осмыслить свое национальное бытіе. „Рус. ночи“ въ изд. 1844 г. стр. 376.—Тревогу отъ мертвящаго вліянія на русскую жизнь меркантильного 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 определенно по основнымъ вопросамъ русской жизни, И. Кирѣевскій отъ времени до времени намѣчалъ въ своихъ статьяхъ основные положенія своего религиозно-національного міра-возврѣнія. Такимъ образомъ, Кирѣевскій шелъ впереди многихъ другихъ въ философіи русского самосознанія, хотя и много<sup>1)</sup> 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 противополагая 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 благословля... и проч. и проч.).—Въ частности Гоголь, и особенно Жуковскій, высказывали и некоторые отвлеченные истины, сходныя съ философскими положеніями славянофильства, такова напр. у Гоголя мысль о недостаточности одного ума для правильного 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<sup>1)</sup>. И потомъ, когда уже образовался кружокъ такъ называемыхъ славянофиловъ, единомышленники смотрѣли на Кирѣевскаго, какъ на центральное лицо въ этомъ движѣніи, получившимъ название славянофильства<sup>2)</sup>. И дѣйствительно, понимая славянофильство, какъ ученіе преимущественно нравственное, смыслъ котораго заключается въ извѣстномъ высокомъ моральномъ идеалѣ и — какъ ученіе религіозно-философское, запечатлѣнное чертами Православнаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, на И. Кирѣевскаго неизбѣжно посмотрѣть, какъ на „руководящаго философа школы“ и на его статьи, какъ — „главный памятникъ для раскрытия философско-историческихъ мотивовъ славянофильства“<sup>3)</sup>.

V.

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

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

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

3) Виноградовъ. Вопросы Философіи и Психологіи, 1892 г. кн. 11, стр. 104, 107.

4) Паисій (1722—1794), въ мірѣ Петръ Ивановичъ Величковскій, былъ сынъ полтавскаго протоієрея. Шестнадцати лѣтъ онъ ушелъ изъ Кіевской академіи въ Любецкій монастырь, потомъ въ Валахію, наконецъ на Аѳонъ, где постригся въ 1750 году. Паисій былъ настоятелемъ монастырей Драгомирны, Сѣкула и Нямца (въ Молдавіи), В. Лясковскій, Братья Кирѣевскіе, 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 воздействиія 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 Оптиної пустыни: знаменитый старецъ ея Леонидъ († 1841) былъ ученикомъ Клеопы († 1817) и Феодора († 1822), учениковъ старца Паисія. Вполнѣ понятно, что Оптина пустынь, унаследовавъ 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<sup>1)</sup>, остальное было въ рукописяхъ, которые перешли въ Оптину пустынь. Преемникъ старца Леонида старецъ Макарій взялся за изданіе рукописей Паисія. Мысли обѣ этомъ изданіи о. Макарій сообщилъ И. В-чу и Наталии Петровнѣ Кирѣевскімъ, которые явились усердными помощниками Оптиної 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<sup>2)</sup>. Тѣ же Кирѣевскіе испросили чрезъ проф. С. П. Шевырева разрѣ-

давскаго старца Паисія Величковскаго. М. 1892, третье изд. Козельской Введенской Оптиної 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 описание Козельской Оптиної пустыни. Св. Троицк. Лавра, 1902 г. стр. 84—85, 87.

шеніе митрополита Филарета на изданіе книгъ и дѣло началось<sup>1)</sup>. Оптина 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 материальную помощь<sup>2)</sup>. Кирѣевскій оказалъ громадную услугу русскому духовному просвѣщенію и Оптиной пустыни своими трудами по переводу и редактированію святоотеческихъ сочиненій<sup>3)</sup>. Но одновременно самъ онъ обогатился громаднымъ

1) Оцѣнивая значеніе книгоиздательской дѣятельности Оптиной пустыни, дѣятельности, совершившейся не безъ участія Кирѣевскаго, 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 онѣ 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 счастія и что ждетъ насть впереди? Отвѣтовъ на эти вопросы ни одна наука дать не въ силахъ; между тѣмъ какъ на всѣ эти вопросы, присущіе каждой человѣческой душѣ, уже данъ отвѣтъ свыше Создателемъ всего міра въ Откровеніи и вѣра съ достаточнou ясностью и убѣдительностью разрѣшаетъ эти вопросы. Кто самъ на себѣ испыталъ животворный дѣятствія Божественной благодати, у того уже исчезаетъ всякое сомнѣніе въ цѣли жизни“ (85—86 стр.). До предпринятаго Оптиной пустынью изданія аскетической 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. Ф. Одоевскій и даже рекомендовалъ эту книгу другимъ. Возможно, конечно, что Одоевскій узналъ эту книгу чрезъ Кирѣевскаго. Сакулинъ, В. Ф. Одоевскій, т. I, ч. 3, 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 пустынью издавались творенія между прочимъ слѣдующихъ отцовъ: Варсонофія и Ioanna, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповѣдника, Исаака Сирина, аввы Фалласія, аввы Дороѳея. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни, стр. 88, 89. Посылая изданія Оптиной пустыни Шевыреву, Кирѣевскій писалъ: „взглядни на отвертку, гдѣ обозначены изданія Оптиной пустыни. Сколько книгъ и какія сокро-

материаломъ высокаго философскаго интереса. Въ святоотеческомъ мысленіи И. В.-чъ нашелъ то, чего онъ не могъ найти ни у одного западнаго мыслителя<sup>1)</sup>—христіанску философію, которую онъ и раньше несомнѣнно искалъ, хотя бы инстинктивно. Та гармонія разсудка и чувства, то равновѣсіе духовныхъ силъ человѣка, о чёмъ 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 Кирѣевскаго 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 чёмъ они тѣсно связывали этотъ вопросъ съ первымъ вопросомъ, о цѣльности познанія<sup>2)</sup>. 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 библиотеки).

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

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

запросамъ, но и удовлетвореніе своимъ нравственнымъ стремленіямъ, которыя уже въ раннемъ возрастѣ обнаружились 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 решеніемъ тѣхъ и другихъ вопросовъ, по розны: ему необходимо цѣльное міровоззрѣніе. Преслѣдуя за все свое развитіе идеалъ цѣлостнаго познанія, И. В.-чъ очень рано обратилъ вниманіе на противорѣчіе теоріи и практики, или, какъ обычно принято говорить, мысли и жизни. Подмѣтая въ жизни новой Европы (статья „Девятнадцатый вѣкъ“) тенденцію сблизить практическую сторону жизни съ теоретической, Кирѣевскій этимъ наблюдениемъ ставитъ опредѣленный идеалъ жизни<sup>1)</sup>). 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 соціальные. Занимавшая Кирѣевскаго проблема познанія, разрѣшнія которой онъ искалъ съ момента первого увлеченія системами запада, всегда была тѣсно связана для нашего мыслителя

<sup>1)</sup> Идеалъ этотъ привлекалъ къ себѣ вниманіе и другихъ представителей русскаго общества. Именно онъ, этотъ идеалъ—въ смыслѣ полного 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 индивидуального 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 общественные отношенія. Или Христово ученіе есть ложь, или всѣ мы жестокіе наглецы, называя себя христіанами.—Рѣшительно передъ каждымъ дѣйствиемъ 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 послѣдніхъ 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 яспо 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 статей<sup>1)</sup>, прежде чѣмъ они были напечатаны. Кроме того, Оптина пустынь замѣтно вліяла на Кирѣевскаго, какъ на человѣка, 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 событии въ своей жизни, совѣтывался съ нимъ по всякому поводу<sup>2)</sup>, и въ каждомъ письмѣ его къ о. Макарію

<sup>1)</sup> 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 библіотекѣ скита Опт. пуст., № 413).

<sup>2)</sup> 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<sup>1)</sup> и любовь къ пустыни. Въ письмахъ къ старцу И. В-чъ спрашивается постоянно о его здоровье, даетъ ему медицинские советы 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 беспокойство, потому что вѣдь письма, вызванныя сердечной болью, причиняютъ боль и любящему сердцу, но „по слабости сердечной“ трудно выносить мучительная 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—значить обидѣть Н. П., а наказать—унижительно 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 украла два мѣшка крупъ и мѣшки найдены въ колодцѣ. 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“<sup>2)</sup>.

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 всякоаго 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 Кирѣевскаго, заслуживаютъ вниманія въ деталяхъ. Мы видѣмъ, что Кирѣевскій въ этихъ письмахъ высказываетъ вѣрная и достойная подлиннаго философа мнѣнія о ненормальности напр. школьнно-воспитательного дѣла, которое все построено на прин-

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

ципъ вѣщняго права и не преслѣдуєтъ 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, Сергея Ивановича Кирѣевскаго, И. В. любилъ ходить къ ранней обѣднѣ, при чемъ иногда выбиралъ церковь, далеко находящуюся отъ дома (Изъ устныхъ бесѣдъ съ С. И. Кирѣевскимъ).

2) Одинъ знакомый Кирѣевскаго 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 Кирѣевскаго“. „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 нѣкоторые уклоненія. Равговаривалъ онъ съ безбожникомъ или съ иновѣрцемъ, онъ былъ вполнѣ православный; но начиналъ онъ бесѣдоватъ 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!“ „Кирѣевскій же былъ весь душа и любовь“. Отецъ Климентъ, іеромонахъ Оптиной пустыни, К. Леонтьева, изд. третье Амвросіевской женской пустыни 1908, стр. 6.

ность Кирѣевскаго потому то и привлекаетъ въ себѣ вниманіе, что она сообщаетъ подлинную цѣнность его философіи<sup>1)</sup>, которая въ случаѣ нравственнаго несоответствія ея содержанія съ личностью мыслителя должна терять, конечно, всякой (живой) смыслъ.

Съ болѣе полнымъ выраженіемъ занимавшихъ его религіозно-философскихъ взглядовъ Кирѣевскій 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 „Московскаго Сборника“ Кирѣевскій помѣстилъ статью, вполнѣ отвѣчающую такой задачѣ журнала и идеямъ славянофильскаго кружка, статью — „О характерѣ просвѣщенія Европы и о его отношеніи къ просвѣщенію Россіи“ (письмо къ графу Комаровскому). Соответственно 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, Кирѣевскій 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 отеч-

1) Именно такъ смотрѣлъ на органическую связь между личностью и извѣстнымъ творчествомъ—продуктомъ этой личности—самъ Кирѣевскій. 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 чёмъ же состоить характеръ самаго Ганнемана? Умъ геніальный, 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).

кихъ писаніяхъ<sup>1)</sup>). Статья эта, какъ и весь сборникъ, мѣвшій опредѣленную программу, должна была обратить къ себѣ вниманіе общества и критики, особенно людей,

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

Ты сказавъ 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,  
Пишу алчущимъ сердцамъ.

(Русск. Бесѣда 1858 г., и въ собран. стих.) А. С. Хомяковъ, равно какъ и Кошелевъ и др., интересовались святоотеческими сочиненіями, итали Василія Великаго, Григорія Богослова, Ioanna Златоуста, Кирилла Іерусалимскаго. Внимательно и усердно читали также Св. Писание: „Съ 15-го сего мѣсяца (ноября 1848 г.)—пишетъ Кошелевъ—я началъ ежедневно читать „Дѣянія св. Апостола“ (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: „Ты же продолжай читать Библію, а Шеллинга брось; не умѣю, чтобы изъ его философіи откровенія что-нибудь могло выйти“ Письма В. А. Жуковскаго къ Тургеневымъ. Изд. Русскаго Архива, стр. 296)

не раздѣлявшихъ воззрѣній славянофиловъ. Но сборникъ обратилъ еще на себя и вниманіе цензуры, вслѣдствіе че рас пространеніе „истиннаго просвѣщенія“ должно было пріостановиться. Такъ какъ всѣмъ участникамъ въ изданіи было не только запрещено печатать, но и предста лять въ цензуру свои сочиненія<sup>1)</sup>, Кирѣевскому пришлось прекратить временно свою публицистическую дѣятельность, а—такъ какъ Кирѣевскій могъ писать только для печати, то и вообще его литературная дѣятельность запрещеніемъ „Московскаго Сборника“ прекратила. „Литературныя занятія мои—писалъ И. В-чъ Кошелевъ—ограничиваются кое-какимъ чтеніемъ, и то новаго таю мало, а старое охотнѣе, можетъ быть оттого, что са состарѣлся. Однако же не теряю намѣренія написать когда будетъ можно писать, курсъ философіи<sup>2)</sup>, въ ко ромъ, кажется, будетъ много новыхъ истинъ, то есть выхъ отъ человѣческой забывчивости. Жаль, очень жа что западное безуміе стѣснило теперь и нашу мысль, имена теперь, когда кажется настоящая пора для Россіи сказать свое слово въ философіи, показать имъ еретикамъ, ч истина наукъ только въ истинѣ Православія. Епрочемъ то правда, что эти заботы о судьбѣ человѣческаго разу можно предоставить Хозяину, который знаетъ когда кого послать на свое дѣло“. Предполагая написать курс философіи, И. В-чъ вѣроятно имѣлъ въ виду планъ своїхъ работъ о „новыхъ началахъ“ для философіи. Къ этому замыслу, безусловно, относится слѣдующее замѣчаніе Кирѣевскаго: „Ученіе о Святой Троицѣ не потому только привлекаетъ мой умъ, что является ему, какъ высшее средоточіе всѣхъ святыхъ истинъ, намъ откровеніемъ

<sup>1)</sup> Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. двѣнадцатая, стр. 1. Цензоры въ статьяхъ „Московскаго Сборника“ усмотрѣли: недоволѣство настоящимъ образованіемъ въ Россіи, образомъ жизни и даже политическими учрежденіями.

<sup>2)</sup> „Матеріалы для біографіи“ стр. 99, 100.

<sup>3)</sup> Въ сороковыхъ годахъ Кирѣевскій дѣлалъ попытку полу чи ка єду философіи въ Московскомъ университѣтѣ (тогда курсъ философіи ограничивался преподаваніемъ логики), но неудачно.

общенныхъ,—но и потому еще, что, занимаясь сочиненіемъ о философіи, я дошелъ до того убѣжденія, что направление философіи зависитъ, въ первомъ началѣ своемъ, отъ этого понятія, которое мы имѣемъ о Пресвятой Троицѣ<sup>1)</sup>. Слова эти не оставляютъ сомнѣнія относительно характера философскихъ симпатій Кирѣевскаго.

До 1856 года И. В-чъ не выступалъ, да и не могъ выступать, въ печати. За этотъ срокъ имъ написана вторая<sup>2)</sup> докладная записка по вопросу народного образованія, именно: о преподаваніи славянскаго языка совмѣстно съ русскимъ (1854 г.). Въ качествѣ почетнаго смотрителя Бѣлевскаго уѣзднаго училища И. В-чъ ходатайствовалъ о предоставлении въ училищѣ русскаго языка вмѣстѣ съ славянскимъ священнiku, что и было сдѣлано<sup>3)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> „Матеріалы для біогр.“, стр. 100.

<sup>2)</sup> Первая была написана въ 1840 году—„О направлениі и методахъ первоначального образованія народа“. Записка 1854 года напечатана въ журналѣ „Православное Обозрѣніе“ 1860 г., февраль, подъ заглавиемъ „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 настѣ поставить дѣло народнаго обученія на церковную почву. Старое обученіе „удьячка“ имѣетъ преимущество предъ школьнѣмъ, такъ какъ оно пріучаетъ къ чтенію священныхъ книгъ и къ пониманію богослуженія и, будучи основано на „коренныхъ убѣжденіяхъ вѣры и вѣковыхъ обычаяхъ нравственности“, вводить обучаемаго въ церковь. Этого не можетъ сдѣлать школа „при всемъ катехизическомъ изученіи закона Божія“, потому что „вся сущность религіознаго знанія заключается не въ догматѣ, 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 следовательно знакомству съ священными и богослужебными книгами.

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

ные вопросы, касающиеся родной исторіи, живо занимаются или вопросъ о журнale. Журналъ „Русская Бесѣда“<sup>1)</sup>, И. В-ча и онъ, трактуя ихъ въ своихъ письмахъ, поакъ раньше „Московскій Сборникъ“, долженъ былъ от-  
стоянно подчеркивать связь этихъ вопросовъ съ вопросомъ самобытное направлениe русского просвѣщенія, сами философскими. Распространяясь въ одномъ письмѣ 1855 г. (къ К. С. Аксакову) о глагольныхъ формахъ именю, которое лишено религіозной основы<sup>2)</sup>. Такимъ вообще о законахъ русской рѣчи, онъ то и дѣло отмѣнно этотъ журналъ и оказался. Когда „Русская Бе-  
сѣда“ уже прекращалась выходомъ, И. Аксаковъ писалъ на языке,—говорить о „самородной русской формѣ мышленія“. Въ другомъ письмѣ, къ М. П. Погодину, И. В-чъ уматъ, что и въ области философіи, исторіи и филоло-  
гии выражаетъ надежду, что „Русскій православный духъ—духъ истинной христіанской вѣры воплотится въ Русскую самостоятельной, независимой, своеобразной Русской общественную и семейную жизнь“<sup>3)</sup>.

Преданность Кирѣевскаго идеаламъ христіанской жизни проявилась и въ восторженномъ отношеніи И. В-ча къ признакамъ близившейся тогда великой реформы. На второй книжкѣ журнала. Этой статьѣ и самъ И. В-чъ послѣднюю нашъ мыслитель смотрѣлъ, какъ на необходи-  
мую для успѣховъ русского просвѣщенія; даже бѣд-  
ствія Россіи, вызванныя тогдашней войной, не смущали его: „Европа не догадывается, сколько добра извлечетъ Россія изъ того зла, которое она думаетъ ей нанести. Да, любезный другъ<sup>2)</sup>, эти страданія очистительныя, эта болѣзнь 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 рождается что-то великое, не бывалое въ мірѣ“.

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

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

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

1) Въ министерствѣ народнаго просвѣщенія затруднялись разрѣ-  
шить изданіе журнала, тѣмъ болѣе, что славянофилы далеко не обна-  
ружили желанія отказаться отъ своихъ мнѣній, признанныхъ цензу-  
рованными. Когда Хомяковъ былъ въ Петербургѣ, министръ Но-  
роповъ жаловался ему: „Кирѣевскій мнѣ писать и вообразите онъ про-  
сто разрѣшенія и въ то же время объявляетъ, что онъ нисколько  
не хочетъ измѣнить своего взгляда и образа дѣйствій и выражений“. Журналъ былъ разрѣшенъ главнымъ образомъ благодаря родству  
съ Нороповымъ. Барсуковъ, XIV, стр. 326.

2) Въ прошении въ Моск. ценз. комитетѣ о разрешеніи изда-  
ть 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 торже-  
ству русскаго взгляда въ жизни и мышленіи. Барсуковъ, XIV, 318.

3) Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, кн. четырнадцатая, стр. 408.—„Русская Бесѣда“ дѣйствительно обратила на себя вниманіе. Мысль о народности, какъ основѣ своеобразнаго (самобытнаго) извѣстія, вызвала возвращенія, тѣмъ болѣе, конечно, вызвалъ нападки кой пункѣ славянофильской доктрины, какъ православіе. Но на-  
зду съ враждебнымъ отношеніемъ къ журналу со стороны другихъ журналовъ, „Русская Бесѣда“ имѣла и своихъ щѣнителей—журналъ ель хорошо. См. Барсуковъ, т. XV, стр. 158—164.

философії. Конечно, чего-либо совершенно нового въ это  
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 про-  
свѣщенія, объ односторонности западной философіи,—  
высказываетъ, дѣйствительно, новыя соображенія объ от-  
ношеніи вѣры и разума<sup>1)</sup>). Статья была не окончена и вто-  
рая часть ея, трактующая тему по существу, не была дажъ  
написана. Что это дѣйствительно такъ, объ этомъ гово-  
рятъ „Отрывки“ философскаго характера, найденные послѣ  
смерти И. В-ча въ его бумагахъ. Эти „Отрывки“ нѣсомнѣнно имѣютъ отношеніе къ послѣдней большой статьѣ  
Кирѣевскаго, въ нихъ мы встрѣчаемъ замѣтки на разныя  
затронутыя въ статьѣ „О необходимости и возможності  
новыхъ началъ для философіи“ мысли автора.

Конечно можно жалѣть, что Кирѣевскій не оставилъ  
какого-либо большого труда, въ которомъ бы по главамъ  
и рубрикамъ были представлены занимавшія его идеи. Но  
это сожалѣніе<sup>2)</sup> возможно развѣ съ формальной точки зре-  
нія. По существу же все содержаніе личности Кирѣев-  
скаго 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-

<sup>1)</sup> Въ сущности и въ этомъ не было ничего нового, по сравне-  
нію съ прежними статьями, а было лишь развитіе мыслей И. В-ча  
философіи цѣльного разума въ противоположность невѣрующей фи-  
лософіи раціонализма.

<sup>2)</sup> „Основатели славянофильства—пишетъ Н. А. Бердяевъ—не  
оставили намъ большихъ философскихъ трактатовъ, не создали си-  
стемы. Философія ихъ осталась отрывочной, она передалась намъ  
лишь въ нѣсколькихъ статьяхъ, полныхъ глубокими интуиціями. Кирѣ-  
евскій едва приступилъ къ обоснованію и развитію славянофиль-  
ской 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 отве-  
ченной философіи, и потому уже не можетъ быть системой“. Бер-  
дяевъ. А. С. Хомяковъ, М. 1912, стр. 114.

другой и что личность нашего мыслителя представ-  
ляется очень цѣльной въ своемъ развитіи. Всё это застав-  
ляетъ насъ принять написанное Кирѣевскимъ за величину  
предѣленную, не возбуждающую какихъ либо сомнѣній  
о недоговоренности, неясности и т. п. Кирѣевскій—это  
мыслитель, „которому величие и достоинство Россіи, пред-  
ставившее и ожидающее, кроющееся въ ея религіозно-  
равственныхъ вѣрованіяхъ, составляли источникъ.. утѣ-  
шений; которому „цѣльный образъ возврѣнія“, какъ самъ  
выражался, Православной Славянской старины яв-  
ился залогомъ обновленія всего европейскаго просвѣще-  
нія<sup>1)</sup>.

Нѣкоторые, даже изъ числа друзей Кирѣевскаго, упре-  
чили И. В-ча отсутствіемъ у него самобытности или по-  
стоянства<sup>2)</sup>). Но кажется трудно найти человѣка, настолько  
приближающагося къ идеалу цѣльности, какъ онъ. Ши-  
рина умственныхъ интересовъ Кирѣевскаго, соединенная  
довольно значительной объективностью взгляда, вызы-  
вали несомнѣнно сужденія о немъ, какъ человѣкѣ не-  
стойчивомъ, часто мѣняющемъ свои умственные симпа-  
тии. На самомъ дѣлѣ въ увлеченіяхъ И. В-ча тѣми или  
иными идеями проявлялась неизмѣнно постоянная сущ-  
ность его личности: съ начала и до конца его влекли къ  
бѣ высокіе религіозно-нравственные идеалы. Ихъ онъ  
ходилъ даже у французскихъ мыслителей, въ увлече-  
ніяхъ идеями любомудрія, наконецъ въ ученіи Православ-  
ной Церкви. При чемъ стремленіе къ идеалу было на-  
олько сильно и послѣдовательно, что Кирѣевскій, когда  
искалъ подлинные корни этого идеала въ Православіи,  
почти сдѣлался обитателемъ Оптиної пустыни<sup>3)</sup>), гдѣ онъ

<sup>1)</sup> Т. Сидонскій. Рѣчь при погребеніи И. В. Кирѣевскаго. Рус-  
ая Бесѣда, 1856, II.

<sup>2)</sup> Напр. Кошелевъ, Записки, стр. 74.

<sup>3)</sup> „Если вы хотите основательно узнать духъ христіанства, то  
обходите познакомиться съ монашествомъ; а въ этомъ отношеніи  
лучше Оптиної пустыни трудно найти“—это говорилъ И. В. буду-  
щему оптинскому иноку Клименту. „Отецъ Климентъ, іеромонахъ  
Оптиної пустыни“, К. Леонтьева, 1908, стр. 6.—Въ Оптиної пустыни

увидѣлъ наиболѣе совершенное осуществленіе ученія Церкви. Православныя понятія и чувства, полученные прежде всего чрезъ воспитаніе въ семье, Кирѣевскій пронесъ въ неприосновенности среди всевозможныхъ постороннихъ вліяній—это лучшее доказательство его подлинной самобытности. Словомъ, развитіе Кирѣевскаго представляеть весьма ясный органическій ростъ его личности. Это и сообщасть особую цѣну личности Кирѣевскаго. 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 Кирѣевскій цѣленъ, органически связанъ съ основными стихіями русской жизни<sup>1)</sup>...

Кирѣевскій и похороненъ, тамъ же похоронены его братъ Петръ Васильевичъ и Наталія Петровна. На памятникѣ И. В-ча между прочимъ написаны слѣдующія слова изъ св. Писанія (надписи выбраны о. Макаріемъ): „Премудрость возлюбихъ и поискахъ отъ юности моей. Познавъ же, яко не иако одержу, аще не Господь дастъ, придохъ ко Господу“. См. Домашн. Бесѣд. 1861, вып. 4, стр. 68.

1) „Живя весь въ вѣрѣ и философіи, Кирѣевскій—пишетъ Лясковскій—мало принималъ участія въ волненіяхъ дня и вѣка. Быдучи человѣкомъ 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 разрешеніе вопросовъ вѣры и нравственности. На этомъ, быть можетъ, отразилась его блажь къ совершенному монашеству.“

Въ самой этой близости—другая сторона историческаго значенія Кирѣевскаго. Всѣ славянофилы по своей вѣрѣ и сознательно православнымъ убѣжденіямъ были людьми церковными, и не даромъ при 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 действенною его частью—прощеннымъ монашествомъ—какъ И. В. Кирѣевскій. Своимъ многолѣтнимъ 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—спасительную къ этой области, а что имъ приходится возвышаться до нея. Въ этомъ смыслѣ, если по многимъ важнѣйшимъ вопросамъ человѣкъ

Начатый было Ив. Васильевичемъ трудъ по философии оборвался и остался неоконченнымъ вслѣдствіе роковой смерти Кирѣевскаго отъ холеры, въ Петербургѣ 1856 г. (2 июня<sup>1)</sup>).

Смерть И. В-ча вызвала глубокое сожалѣніе о немъ среди русскаго общества. Особенно характерны о Кирѣевскомъ слова Хомякова<sup>2)</sup>, въ которыхъ данъ образъ Кирѣевскаго, какъ человѣка христіанина и какъ мыслителя христіанина. „Сердце, исполненное нѣжности и любви—писалъ Хомяковъ,—умъ, обогащенный всѣмъ просвѣщениемъ современной намъ эпохи; прозрачная чистота кроткой и беззлобной души, какая то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелестъ разговору; горячее стремленіе къ истинѣ, необычайная тонкость діалектики и спорѣ, сопряженная съ самою добросовѣстною уступчивостью, когда противникъ былъ правъ и съ какою то южною пощадою, когда слабость противника была явною; смѣялая веселость, всегда готовая на безобидную шутку, рожденное отвращеніе отъ всего грубаго и оскорбительного въ жизни, выраженіе мысли, или въ отношеніяхъ съ другимъ людямъ; вѣрность и преданность въ дружбѣ,

таго знанія Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій останется для многихъ многолѣтій русскихъ людей добрымъ учителемъ, то самая жизнь его поучительный урокъ“. Лясковскій, Братья Кирѣевскіе, стр. 98—99.

1) Сочиненія И. В-ча были изданы А. И. Кошелевымъ въ 1861 г. въ двухъ томахъ. Сюда вошли критическая и публицистическая статьи, несколько писемъ И. В-ча и беллетристическая произведения: „Царынская ночь“, „Опалъ“, „Островъ“, отрывокъ изъ романа „Двѣ жизни“, нѣсколько рецензій. Собрание это не можетъ быть названо полнымъ (кромѣ того, въ него совершенно напрасно включена автографія Стефенса—переводъ Авдотьи Петровны Елагиной). Не отличается полнотою и новое Собр. соч. К-го, изд. 1911 г. Это изданіе по сравненію съ первымъ можетъ быть названо исправленнымъ и дополненнымъ, такъ какъ въ немъ отсутствуютъ цензурные пропуски въ него вошло большее количество писемъ К-го (автобіографія Степениса исключена). Остается еще ненапечатаннымъ большое количество писемъ Кирѣевскаго и нѣкоторыя его бумаги.

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

готовность всегда прощать врагамъ и мириться съ ними искренно, глубокая ненависть къ пороку и крайнее снисхожденіе въ судѣ о порочныхъ людяхъ, национецъ безукоризненное благородство, не только не допускавшее ни пятна, ни подозрѣнія на себя, но искренно страдавшее отъ всякоаг неблагородства, замѣченаго въ другихъ людяхъ — таковы были рѣдкія и несоцѣнныя качества, по которымъ Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій былъ безконечно дорогъ своимъ друзьямъ... Но потеря Ивана Васильевича Кирѣевскаго важна не для однихъ личныхъ его знакомыхъ:... она важна и незамѣтна 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 просвѣтительного начала, которое было положено въ основу нашей умственной жизни“... Терпешня философія.. обнимаетъ законы возможности, но не законы дѣйствительности: она есть изученіе діалектическаго отраженія въ нашей мысли логики явленія, которая сама есть только отраженіе явлляемаго.. Правда этой философіи имѣть 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 вполнѣ И. В. Кирѣевскаго, но придетъ время, когда наука, очищенная строгимъ анализомъ и просвѣтленная Вѣрою, оцѣнить его достоинство и опредѣлить не только его мѣсто въ поворотномъ движеніи русскаго просвѣщенія, но еще и заслугу его предъ жизнью и мыслию чело-

вѣческою вообще<sup>1)</sup>). Выводы, имъ добытые, сдѣлавшись общимъ достояніемъ, будутъ всѣмъ известны; 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 просвѣчивается, 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 человѣчества, алчущаго живой и животворящей правды“.

Систематическое изложеніе всего ученія Кирѣевскаго, къ чему теперь и перейдемъ, вполнѣ должно объяснить

<sup>1)</sup> 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 современного мыслителя характера материальности и дѣйствительности Христова воскресенія должна подтверждаться, между прочимъ, философскими соображеніями.

Въ своей статьѣ о Кирѣевскомъ М. О. Гершензонъ отмѣчаетъ ходныя мысли у И. В-ча съ позднѣйшими представителями европейской философіи и поэзіи. Раціонализмъ западной мысли, о чёмъ пишетъ Кирѣевскій, оказался правдой и съ этимъ раціонализмомъ борются теперь „сотни мыслителей и поэтовъ“, и всѣ они въ послѣднемъ итогѣ учатъ тому же, что поль-вѣка назадъ проповѣдывалъ Кирѣевскій: познавать и жить цѣльнымъ духомъ“. Историческая записки, стр. 39.—Дѣйствительно, въ настоящее время И. В-чъ нашелъ и въ обиходѣ европейскаго мышленія многія сходныя ему мысли. Не только Метерлинкъ и подобные ему мыслители и поэты, удѣлившие вниманіе изображенію и раскрытию таинственныхъ основъ жизни и своихъ сочиненіяхъ, привлекли бы къ себѣ вниманіе Кирѣевскаго, но и такие философы, какъ Джемсъ, хотя Кирѣевскій вѣроятно лишь одмѣтилъ бы у Джемса стремленіе сдѣлать философію жизненной, добрилъ бы методъ этого философа, но конечно бы отвернулся отъ той американской системы, которая истину мыслить за финансную операцию, говорить 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.

### Мировоззрѣніе.

#### VI.

Ученіе И. В-ча Кирѣвскаго можетъ быть разсмотрѣваемо и можетъ быть подвергнуто оцѣнкѣ съ различныхъ точекъ зрењія. Мы можемъ выдѣлить въ философско-исторической системѣ Кирѣвскаго исключительно историческую ея сторону, освѣщеніе историческихъ фактовъ, которые служатъ мыслителю опорой для его выводовъ, и произвести оцѣнку его мировоззрѣнія на почвѣ исторической критики<sup>1)</sup>. Съ другой стороны мы можемъ взять специальную философскую часть ученія Кирѣвскаго, частнѣо — гносеологическая его воззрѣнія и освѣтить этого мыслителя, какъ философа, ставившаго себѣ опредѣленную философскую проблему примиренія вѣры и знанія<sup>2)</sup>. 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 содржаніи по преимуществу, какое дается въ произведеніяхъ Кирѣвскаго въ качествѣ основныхъ его теоретическихъ и практическихъ положеній. Мы подходимъ къ этому мыслителю не съ цѣлью критиковатъ его философскіе или историческіе взгляды, доказывать или

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

2) Наконецъ существуетъ работа о Кирѣвскомъ, въ которой вскрываются метафизическая основа его мировоззрѣнія. Гершензовъ И. В. Кирѣвскій, ученіе о личности. Историческіе записки, М. 1900.

опровергать ихъ, а исключительно съ цѣлью положительного 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 приоровлена къ обычнымъ общепотребительнымъ терминамъ, съ точки же зрењія самого Кирѣвскаго вѣрнѣ было бы обозначить его идеаль, какъ идеаль 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 различного порядка вполнѣ отвѣчало личнымъ взглядамъ Кирѣвскаго. Кирѣвскій былъ, при свойственной ему силѣ мысли, не отвлеченный только мыслителъ, 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 мировоззрѣнія Кирѣвскаго намъ необходимо будетъ сдѣлать (при изложеніи его мировоззрѣнія) 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 систему<sup>1)</sup> болѣе или менѣе разбросанного материала представляется положительно необходимымъ и въ цѣляхъ яснѣйшаго изложенія. Журнальная работа, даже у публициста съ боль-

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

шою дисциплиною мысли, всегда страдаетъ многими недостатками, мѣшающими ясности развиваемыхъ идей и происходящими иногда отъ спѣшности работы, иногда отъ запутанности вопроса или, наконецъ, отъ нетвердости въ сужденіяхъ у самаго автора. При отсутствіи сильныхъ колебаній во взглядахъ, высказанныхъ Кирѣевскимъ въ разное время, онъ, конечно, не могъ быть всегда свободенъ отъ первого и второго 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 идеаль И. В-ча Кирѣевскаго. Съ точки зрѣнія самого мыслителя идеаль этотъ, правда, является самобытнымъ, но, раздѣляя вполнѣ это мнѣніе, мы не можемъ въ изученіи Кирѣевскаго обойти тѣхъ фактовъ, которые и по мысли самого Кирѣевскаго оказались до известной 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, предварительно изложенію міровоззрѣнія Кирѣевскаго, 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. Кирѣевскаго. Ученіе Шеллинга, какъ мы уже отчасти знаемъ, не удовлетворило Кирѣевскаго 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 самаго Кирѣевскаго есть очень содержательное изложеніе части системы Шеллинга, при томъ той именно части, которая такъ или иначе оказала вліяніе на Кирѣевскаго, мы представимъ взгляды Шеллинга преимущественно по самому Кирѣевскому, дополнивъ то, что есть у него, изъ другихъ источниковъ.

Послѣ того, какъ будуть представлены основные взгляды Шеллинга, яснѣ обнаружатся черты самобытности, которыми запечатлѣно міровоззрѣніе Кирѣевскаго.

\* \* \*

Шеллингъ сначала былъ послѣдователемъ системы Фихте, но скоро пережилъ неудовлетворенность философіей, которая исключительно сосредоточилась на изученіи человѣческаго 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 потомъ уже связываетъ то и другое въ чёмъ 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 въ 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 физического процесса. Богъ и міръ, вселенная и я, духъ и матерія, тьма и свѣтъ—это, по Шеллингу, только видимыя противоположности, проявленія одного начала, „одинакового въ существѣ“. Шеллингъ рисуетъ поэтическую картину міра, по которой замѣтной канвой

проходитъ идея цѣлесообразности всего сущаго. Всѣ отдельныя явленія, всѣ существа въ мірѣ, всѣ ихъ дѣйствія—суть части одного организма, проявленіе единой міровой души. Въ мірѣ раскрывается безусловное<sup>1)</sup>, но вѣчное или божественное никогда не проявляется прямо, а лишь посредственно, „въ обличіяхъ“ и открывается лишь тому, кто умѣеть постигнуть первоначальное тожество „помощью идей“. Непосредственно мы наблюдаемъ два порядка явленій: духовный и материальный. Однако тотъ и другой порядокъ явленій нигдѣ не присутствуетъ въ себѣ, 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 тожественного въ своей общей основѣ міра, то на любой точкѣ разстоянія между полюсами будуть присутствовать непремѣнно 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, вполнѣ понятно, потому что происходящее изъ одной сущности не можетъ быть само себѣ чуждымъ. Вотъ почему въ мірѣ нѣтъ свободы безъ необходимости, нѣтъ вещественного безъ духовнаго, нѣтъ сознательного независимо отъ безсознательнаго—эти противоположности тѣсно связаны съ самою сущностью *единую* 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-

ствуетъ, существуетъ въ божественномъ и чрезъ божественное: вселенная есть вѣчное возникновеніе или происхожденіе въ противоположностяхъ, которая опять производительна. Философія, упускающая изъ виду обстоятельство, скользить по поверхности явленій, смотрѣть на мірь, 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 достижению извѣстныхъ цѣлей. Она совершає цѣлый рядъ усилий, чтобы возвыситься въ своемъ развитіи до самосознанія и къ осуществленію этой цѣли приходить чрезъ бессознательные процессы. Такое же сочетаніе противоположностей наблюдается въ обнаружениіи 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 свободы<sup>1)</sup>. Такъ приводить 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 зреянія въ познаніи міра. Принципомъ познанія въ философіи Шеллинга является художественная интуиція, что объяснялось подробно философомъ въ „Системѣ трансцендентального 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 ведеть къ познанію абсолютнаго начала жизни, то, по мнѣнію Шеллинга, легко

<sup>1)</sup> Галичъ. Исторія философскихъ системъ по иностраннымъ руководствамъ, II. 1819, стр. 255, 256, 25<sup>2</sup>. Или ср. изложеніе системы Шеллинга въ новыхъ, иностранныхъ, курсахъ.

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

заключить, что „філософія, порожденна і воспитанна поезієй, подъ конець своего развитія должна снова слиться съ нею“. Средствомъ къ такому сліянію послужить мио-логія<sup>1)</sup>. 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 міровоззрѣнії, находили себѣ объясненіе именно въ мио-логії.

Шеллингъ очень усердно работалъ надъ мио-логіей, видя въ ней послѣднее объясненіе мірового процесса, сферу, которая содержитъ въ себѣ таинственные корни бытія и жизни. Въ мио-логії—послѣдняя разгадка религії, філософії, исторії, наконецъ—искусства. Что такое религія? Это прежде всего не простое знаніе о Богѣ, и не идеальное отношение человѣка къ Богу. Религія это дѣйствительное *бытие* въ Богѣ, реальное къ Нему отношение. Къ такому определенію религіи настъ обвязываетъ то обстоятельство, что безъ подобного определенія мы не поймемъ мио-логії. Религіи обычно дѣлятъ на естественные и откровенные, но въ такомъ дѣленіи вовсе не отмѣчается специфически религіозного въ религіяхъ. Вѣдь содержаніе хотя бы откровенной религіи человѣкъ усваиваетъ тѣмъ самымъ способомъ, какой служить 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 естественного разума, нисколько не разнится напр. отъ содержанія філософії, которая есть тоже обнаруженіе естественного разума и, слѣдовательно, естественная религія не заключаетъ въ себѣ ничего специфически религіозного. Чтобы правильно понять религію, необходимо отыскать религіозное начало, существенно полагающее въ человѣкѣ Бога. Такое начало

несомнѣнно существуетъ, такъ какъ только чрезъ него мы можемъ понять прежнюю религіозную жизнь людей, заключающуюся въ мио-логії. Несомнѣнно, что откровеніе стоитъ въ тѣсной связи съ мио-логіей, такъ какъ и въ немъ, какъ въ мио-логії, 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 подъ собою ирраціональную почву мио-логіческихъ откровеній и все его отличие отъ послѣднихъ заключается въ большемъ обнаруженіи познанія. Мио-логія—это темная, *самопорождающаяся* религія, откровеніе—освобожденіе изъ подъ власти слѣпого реального факта.

Теперь видно, что ирраціональные элементы въ філософіи Шеллинга находили себѣ главную опору въ его філософіи мио-логії и что послѣдняя играетъ въ учениі Шеллинга доминирующую роль. Сознательное и безсознательное, свобода и необходимость, и др. полюсы бытія, получаютъ очень удобное объясненіе въ моментахъ мио-логіческаго процесса.

Процессъ этотъ великий и всеобщій. Онъ совершается въ цѣлой жизни, охватывая всѣ стороны ея. Не только філософія религіи, въ частности філософія христіанского откровенія, не возможны безъ філософіи мио-логії, но— філософія исторіи и філософія искусства и просто філософія.

Мы не въ состояніи понять предъисторическое время безъ посредства мио-логії и тѣмъ болѣе постигнуть безъ я помоши отношеніе нового міра къ старому. Въ ста-омъ мірѣ дѣйствовало силою необходимости то начало, тѣ котораго новый міръ освобождается съ просвѣтлѣ-емъ сознанія и которое проявилось въ свое время въ мио-логії. Въ мио-логіческомъ процессѣ—корни исторії, объясненіе ея источныхъ началъ.

Само собою понятно, что тѣсно связана съ філосо-їей мио-логії и філософія искусства, такъ какъ искус-ство является отраженіемъ жизни абсолюта и тѣсно свя-

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

зано съ религіей. Философія миєології об'ясняєть отнішнє древняго искусства къ новому и тѣмъ самыи рѣшаєтъ многія загадки „изъ художественнаго отнішнія миєології къ откровенію. Напримѣръ: какимъ образомъ религіозное чувство не мѣшало художникамъ среднихъ вѣковъ сливать въ одну мысль, въ одно изображеніе предметы язычества съ предметами христіанства?“ Философія миєології, открывашая соотношеніе между естественнымъ и сверхъестественнымъ, между языческимъ и христіанскимъ, вполнѣ способна разрѣшить указанную и подобную ей задачи.

Философія въ собственномъ смыслѣ получаетъ, наконецъ, совершенно особое направлениe въ зависимости отъ философіи миєології. Повидимому, нѣтъ ничего общаго между миєологіей, средоточиемъ ирраціональнаго, и философіей — яснымъ знаніемъ, царствомъ разума. Но сама философія въ собственномъ смыслѣ ставитъ съ необходимостью вопросъ о томъ, что вывести языкъ народа изъ чьего либо сочиненія". Но съ другой стороны и цѣлыи народъ не могъ изобрѣсти Философія, если она хочетъ стать полною и освѣтить все, а такъ какъ эта общность взгляда не что иное, какъ факты, предлежащіе вѣдѣнію человѣка, не должна игнорировать миєологію, которая у древнихъ является въ формѣ миєолированія миєології. Послѣднюю философія должна осмыслить, связавъ ее съ другими фактами, наблюдаемыми въ "народѣ". Вотъ почему она должна представляться природѣ и жизни. Естественно, что предѣлы философіи не иначе, какъ въ видѣ всеобщаго закономѣрнаго отъ такого введенія въ нее миєології значительно расширяются и кромѣ того самый исходный пунктъ философіи и міра.

Распаденіе миєологического процесса по отдѣльнымъ скіхъ построеній переносится нѣсколько въ иную плоскость. Философія въ такомъ случаѣ должна исходить изъ факта, а не должна быть развитіемъ какого-либо отдельного начала. Такимъ практическимъ способомъ учили нѣкогда философствовать Сократъ и Платонъ, „иера. Миєологія даннаго народа, правда, отлична отъ миєологіи другого народа, но и та и другая миєологія предполагаютъ „участокъ всеобщаго сознанія“, съ которымъ мыслить, выходя отъ предметовъ случайно встрѣчающихся народа вышелъ изъ первобытнаго единства. Миєологія и восходя до высшихъ вопросовъ посредствомъ возвышающагося стремленія ума“. Построемая на фактахъ систем

философіи есть система положительная, система „объективнаго бытія и дѣла“, и только такой системы можно делать въ виду существеннаго значенія ея для нашего разума. Всякія другія системы философіи возникали не изъ существенной потребности разума, но лишь какъ суррогатъ философії.

Вполнѣ понятно, что Шеллингъ, придавая такую важность миєології, видѣть въ ней не изобрѣтеніе отъдельного лица или созданіе народа, а явленіе всеобщее мірѣ, обнаруженіе абсолюта. Одинъ кто-либо не могъ изобрѣсти миєології, такъ какъ миєологія настолько сроднина ей задачи.

Философія, что „почитать ее изобрѣтеною то же, что выводить языкъ народа изъ чьего либо сочиненія“. Но съ другой стороны и цѣлыи народъ не могъ изобрѣсти миєології, потому что самыи фактъ своего бытія онъ предполагаетъ уже миєологію. Вѣдь не совмѣстное существование многихъ отдѣльныхъ людей образуетъ народъ, „нѣтъ ли въ видимомъ неразуміи разума? нельзя ли отъ общности сознанія, выражаящаяся наружно въ языкахъ, крыть и представить въ наружномъ безсмысльиѣ смысла? внутренно въ одинаковомъ взглядѣ на порядокъ вещей и Философія, если она хочетъ стать полною и освѣтить все, а такъ какъ эта общность взгляда не что иное, какъ факты, предлежащіе вѣдѣнію человѣка, не должна игнорировать миєологію, которая у древнихъ является въ формѣ миєолированія миєології. Послѣднюю философія должна осмыслить, связавъ ее съ другими фактами, наблюдаемыми въ "народѣ". Вотъ почему она должна представляться природѣ и жизни. Естественно, что предѣлы философіи не иначе, какъ въ видѣ всеобщаго закономѣрнаго отъ такого введенія въ нее миєології значительно расширяются и кромѣ того самый исходный пунктъ философіи и міра.

Распаденіе миєологического процесса по отдѣльнымъ скіхъ построеній переносится нѣсколько въ иную плоскость. Философія въ такомъ случаѣ должна исходить изъ факта, а не должна быть развитіемъ какого-либо отдельного начала. Такимъ практическимъ способомъ учили нѣкогда философствовать Сократъ и Платонъ, „иера. Миєологія даннаго народа, правда, отлична отъ миєологіи другого народа, но и та и другая миєологія представляютъ „участокъ всеобщаго сознанія“, съ которымъ мыслить, выходя отъ предметовъ случайно встрѣчающихся народа вышелъ изъ первобытнаго единства. Миєологія и восходя до высшихъ вопросовъ посредствомъ возвышающагося стремленія ума“. Построемая на фактахъ систем

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

## VII.

Мы начнемъ излагать міровоззрѣніе Кирѣевскаго по возможности съ критическихъ элементовъ этого міровоззрѣнія, что, конечно, будетъ болѣе соотвѣтствовать и естественному развитію входящихъ въ него положительныхъ взглядовъ. Обычный фактъ таковъ, что выработкѣ извѣстнаго устойчиваго взгляда предшествуетъ критика, подготавляющая почву для новой идеи. У Кирѣевскаго 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, Кирѣевскій 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 сознанію русскихъ мыслящихъ людей. Философія стремилась проникнуть въ тайны бытія и тѣмъ успоконить мятущійся познаніемъ духъ человѣка; науки съ ихъ прикладной стороной обѣщали обставить вѣшнюю жизнь до толѣ невиданными удобствами. Тутъ повидимому давалось разрѣшеніе всѣхъ проблемъ, и русское общество стоявшее тогда предъ задачей—опредѣлиться, какъ въ общественномъ сознаніи, такъ и въ личномъ, должно бы-

ажется найти въ западномъ образованіи все нужное для себя по характеру момента. И однако нашлись люди, небольшіе характеромъ западной образованности, понявши возможность иного движенія умственного развитія, а иныхъ началихъ, и среди этихъ людей однимъ изъ первыхъ былъ И. В. Кирѣевскій. 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 твлеченою идеей, а живымъ, сильнымъ стремленіемъ, которое, охватывая цѣлый народъ, отражается и въ каждой отдѣльной личности. Это стремленіе, или, какъ его еще называетъ Кирѣевскій, убѣжденіе, и служить основаниемъ, изъ котораго развивается постепенно вся история того или другого народа<sup>1)</sup>. Самый народъ, въ его предѣленіи, это не что иное, какъ совокупность убѣждений народа, такъ или иначе отражающихся въ его нравахъ, обычаяхъ, языке, въ понятіяхъ „сердечныхъ и умственныхъ“, въ религіозныхъ, общественныхъ и личныхъ отношеніяхъ<sup>2)</sup>. Вся эта сумма жизненныхъ проявлений ирастаетъ и слагается на основѣ первоначально неясныхъ и даже надсознательныхъ влечений націи. Въ теченіе извѣстнаго периода „несознанная мысль“ воплощается въ исторіи, бываетъ выстрадана жизнью и только потомъ же, по мѣрѣ развитія народа, мысль эта можетъ быть сознана, какъ плодъ опыта предшествующей исторіи. Актъ „самопознанія“ совершается разными путями, но они въ своемъ результатаѣ даютъ „ту сумму, которую обычно называютъ просвѣщеніемъ“<sup>3)</sup>. Одинъ, сознавая въ себѣ внутреннюю силу, основу своего бытія, ищетъ потягнуть ее мыслью, другой тѣ же внутреннія переживанія выражаетъ въ поэтическихъ звукахъ. По лѣстницѣ умственного развитія, выражающейся въ поэзіи, наукѣ

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

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 безоудобнаго бытія, проявляющихся, какъ въ полуусознательныхъ влеченій до послѣднихъ ступеней сознанія. Такій періодъ жизни народа, такъ и за время сознательно возникаетъ и развивается въ народѣ образованность, коагулирующей его роста. И съ возникновеніемъ образованности насторожаетъ свой корень имѣеть въ первоначальныхъ элементахъ утверждается на своемъ прежнемъ основаніи, *его* раз-  
тахъ народной жизни. Повидимому, что можетъ быть обуславливается и имъ живеть, но теперь онъ начинаетъ созна-  
щаго между безотчетными понятіями ремесленника, безотчетно относиться къ основамъ своей жизни. Мысль на-  
грамотнаго пахаря и между стройнымъ міромъ искусства народа получила развитіе изъ его темныхъ стремленій и те-  
или думой великаго мыслителя, но, рассматривая вниманиемъ она возвращается снова къ „началу своего исхода“,  
тельно эти на первый взглядъ весьма различные факты какъ выводъ разума „къ неразгаданнымъ“ обстоятель-  
мы найдемъ, что они такъ же естественно и прочно связанны между собою, какъ сѣмя, цвѣтокъ и плодъ одного дерева. Въ жизни народа господствуетъ извѣстное стремленіе и оно есть то сѣмя, изъ которого вырастаютъ цвѣты и плодъ<sup>1)</sup>). При отсутствіи основного убѣжденія на которомъ только и можетъ плодотворно развиться народная жизнь, не могло бы быть ни поэзіи, ни науки. Поэзія—это выраженіе внутренней жизни народа, его за-  
вѣтныхъ стремленій и думъ. Поэтъ создается именно „си-  
лою внутренней мысли“, изъ глубины души своей, со-  
звучной съ душой народа, онъ выносить эту мысль „зво-  
ную и трепещущую“. Только по этой связи своего „на-  
сознательнаго убѣжденія“ съ убѣжденіемъ всей націи поэтъ и можетъ оказать могучее воздействиe на душу людей. Такая же несомнѣнная связь существуетъ между основнымъ убѣжденіемъ народа и его наукой. Какъ поэзія, наука—естественное выраженіе жизни народа<sup>2)</sup>. Соответственно тому, каковы первые элементы, на основе которыхъ слагается народная жизнь, строятся и умствен-  
ные понятія народа; извѣстныя отношенія жизни, созданыя народнымъ интересомъ, служатъ основаніемъ и для опредѣленного 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 восприятію и переживанію однихъ и тѣхъ же основъ на-

1) II, 29. Нагляднѣе эта мысль о просвѣщеніи, какъ актъ само-  
познанія, 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 переносить себя въ борьбу съ природой, съ судьбой, чтобы въ семъ противорѣчіи 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).

1) II, 27. 2) II, 6, 193.

почитаться истинной, по крайней мѣрѣ для ея носителей „уваженіе къ дѣйствительности“, настаиванье на то мысли, что просвѣщеніе является, такъ сказать, произведеніемъ самой жизни, должно бы повидимому заставить мыслителя признать законность за всякимъ просвѣщеніемъ. Въ одномъ мѣстѣ, желая доказать неизбѣжность для Россіи заимствовать въ свое просвѣщеніе нѣкоторыя черты просвѣщенія западнаго, Кирѣевскій между прочими говоритъ, что „все ложное есть истинное, только поставленное на чужое мѣсто“. Повидимому съ этой именно точки зрѣнія мыслитель долженъ быть отнесись ко всякому просвѣщенію, признавъ его истиннымъ на свое 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 самаго запада, хотя оно естественно развилось тамъ подъ вліяніемъ причинъ, опредѣлившихъ его особенный характеръ. И кроме того, „ложное“ западное просвѣщеніе Кирѣевскій признаетъ въ извѣстной части истиннымъ даже для Россіи<sup>1)</sup>. 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 развитиемъ 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 самого направленія въ жизни этого или другого народа. Констатируя надсознательныя убѣжденія въ жизни народовъ и придавая имъ большую важность въ развитіи народной жизни, Кирѣевскій вовсе

не склоненъ проводить фаталистической точки зрѣнія на ходъ историческихъ событій. Народъ только долгимъ путемъ развитія, и какъ бы съ неизбѣжностью, приходитъ къ сознанію основъ своей жизни, но мыслитель считаетъ его отвѣтственнымъ за принятое направленіе. Очевидно, у Кирѣевскаго былъ какой то другой критерій для определенія цѣнности того или иного просвѣщенія, помимо признания (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, закономѣрно производящихъ тѣ или иные 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 должно пойметъ свое предназначеніе. Такая ошибочная оцѣнка собственной внутренней сущности можетъ случиться отъ искашенія въ народѣ разума и совѣсти. Подобно тому, какъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ отъ личной испорченности можетъ произойти „ложность разума и растлѣнность совѣсти“, аналогичные 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 развиваются въ своей исторіи различными началами именно въ силу факта свободы<sup>1)</sup>, которую каждый народъ пользуется различно. Самая множественность началъ, лежащихъ въ основѣ жизни народа, очевидно, не говоритъ за ихъ законность. Истинныи и нормальныи началомъ жизни какого бы то ни было народа можетъ быть лишь одно, почему возможна лишь одна истинная образованность, одно истинное просвѣщеніе. У Кирѣевскаго критерій<sup>2)</sup> истиннаго просвѣ-

<sup>1)</sup> II, 39, 35, 97; I, 189; II, 330.

<sup>2)</sup> II, 301, еще яснѣе на 304. <sup>2)</sup> II, 29.

щенія 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 жизни<sup>1)</sup>. Народъ можетъ превратно понять свои потребности и задачу своего развитія, но принятый ошибочно путь непремѣнно 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 отдельной способности человѣческаго духа, обрекающимъ на полный застой и постепенное умирание его остальныхъ силы. Такимъ образомъ, множественность типовъ просвѣщенія хотя и можетъ имѣть свое объясненіе изъ разныхъ историческихъ

1) Въ своихъ раннѣйшихъ 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 большее непосредственное религіозное убѣжденіе, или догматически подлагаемыя основанія предносившейся ему философско-богословской системы. Въ „Отрывкахъ“ И. В-ча, найденныхъ въ его бумагахъ, между прочимъ дана мысль о необходимости, путемъ „разработки общественнаго самосознанія“ сообщить православному воззрѣнію на развитие человѣческаго духа возможную степень объективности и общезобязательности. II, 334, 331, 338, 339.

словій, въ которыхъ складывалась и протекала жизнь народовъ, все же съ точки зрѣнія внутреннихъ потребностей человѣка она представляется явленіемъ ненормальнымъ. Факты географические, исторические, 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 организации ихъ духа стремленія и, когда голосъ послѣднихъ молкаетъ, зерно ложнаго развитія бываетъ уже посѣяно возвращаемое затѣмъ ложно направленнымъ процессомъ жизни приносить соответствующій плодъ. Основная задача просвѣщенія — самопознаніе — въ такомъ случаѣ непремѣнно нарушается, сбивается съ должного пути, и народъ, достигнувъ момента сознательнаго опредѣленія основъ своей жизни, начинаетъ видѣть себя въ превратномъ представлении своей истинной сущности<sup>1)</sup>.

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 формального мышленія, внѣшнихъ познаній; другой характеризуется внутреннимъ всестороннимъ устройствомъ духа, „силою извѣщающейся въ немъ истины“. Образованность, относящаяся къ первому формальному типу, является плодомъ долгой упорной работы, вѣковыхъ усилий, многихъ опытовъ и неудачъ и вообще всей преемственно развивающейся умственной собственности человѣческаго рода. Но какъ ни громадны усилия, затраченные на ея приобрѣтеніе, эта образованность не имѣетъ существенно важнаго значенія для человѣка. Характеръ второй образованности — чисто внѣшній и потому она не загораживаетъ 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 исчерпаны духовныя силы человѣка, не затронута еще самая главная основная сторона человѣка, какъ существуетъ подчиненныхъ сферахъ духа. Поэтому для указанного типа образованности не можетъ быть „измѣняющагося развитія“. Помимо непосредственного „признанія“ извѣстнаго начала для нея возможно еще „сохраненіе и распространеніе“ этого начала въ подчиненныхъ сферахъ духа. Сообщаясь „непосредственно“ носителямъ ея, эта образованность имѣеть необыкновенно могучее вліяніе на жизнь народовъ. Изъ ея источника истекаютъ тѣ коренные убѣжденія человѣка и народовъ, которые играютъ такую важную роль въ исторіи. Не только внутренній укладъ жизни, известный характеръ народныхъ симпатій и т. п. имѣютъ свое основаніемъ начало этой образованности, но и проявленія „внѣшняго“ бытія и самое направленіе мышленія логического имѣютъ свою главную и начальную причину въ источнике этой образованности. Образованность внѣшняя, заключающаяся въ извѣстной суммѣ техническихъ приобрѣтеній и формально-логического званія, оказывается неизбѣжно-подчиненной „высшей“ 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 содержаніе 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 основою жизни. Безпрестанно развиваясь на основе одного логического разума, эта образованность хорошо уживается съ любымъ характеромъ народа, но не можетъ на мѣсто его „убѣжденій“ и двигать его исторіей на не можетъ. Правда, бываютъ моменты разложения основъ народной жизни, когда внѣшняя образованность является единственной опорой неутвержденной мысли: тогда, при умирании основного начала въ народномъ умѣ, человѣкъ теряетъ свою силу, заключавшуюся въ цѣльности бытія, и логический разумъ, оторванный отъ другихъ

сторонъ человѣческой души, пытается своими средствами вернуть утраченное. Не испытавшій еще мѣры своего могущества логической разумъ сначала обѣщаетъ 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 рациональныхъ основ жизни со стороны самаго разума, въ связи съ нравственностью 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 совершенствование разсудочной стороны человѣческаго ума, создаетъ лишь искусственное убѣжденіе, лишенное полноты живого смысла<sup>1)</sup>.

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

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 нормального 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. Основныя 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 вполнѣ этотъ идеалъ имѣть 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, сосредоточенные 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 наследницей общечеловѣческаго знанія. Вѣдь движение наукъ въ средѣ человѣчества подобно обращенію крови въ организмѣ, и долженъ быть моментъ, когда науки по-

1) II, 42—44.

кинуть свое мѣстопребываніе въ Англіи, Франціи и Германіи и утверждаться на нѣсколько столѣтій у настѣ. Такъ, увлеченный западнымъ просвѣщеніемъ, разсуждалъ 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 заимствованного отъ западной Европы“<sup>1)</sup>). 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 europейцевъ. Фактъ этотъ обнаружился ко второй половинѣ девятнадцатаго вѣка и обнаружение 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 неприложимости къ жизни и, тѣмъ болѣе, представляется невозможнымъ объяснить ея недочеты какими либо чисто вѣщними обстоятельствами. Наука на западѣ въ позднѣйшее время повидимому особенно процвѣтала, дѣлая успѣхи, какихъ не имѣла въ прошломъ, а вѣшнія условія складывались самыми благопріятными образомъ для ея развитія. При такихъ обстоятельствахъ долженъ бы быть, кажется, имѣть мѣсто необыкновенный успѣхъ западно-европейской науки, и однако результатъ ея многовѣкового развитія получился совершенно

ной. Наука, безпрестанно прогрессирующая, обогащающая жизнь различными открытиями и удобствами, „для внутренняго сознанія человѣка“ представилась въ отрицательномъ значеніи своего общаго вывода. Вполнѣ довлетворяя вѣшней сторонѣ жизни, потребностямъ минуты и вѣшніяго благосостоянія, западная образованность поселила „чувство недовольства и безотрадной пуританскоты“ въ сердцахъ людей извѣстнаго духовнаго склада симпатій. Всѣ, кто хотѣлъ просвѣщенія, довлетворяющаго не потребности „наружнаго усовершенствованія жизни“, но еще и внутреннему сознанію человѣка, кто отѣль найти въ просвѣщеніи полноту психологическихъ противовъ, почувствовали себя обманутыми, когда стала явиться „итогъ“ умственнаго развитія Европы. Для мовъ хотя сколько-нибудь наблюдательныхъ стало скоро смыть, 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 вполнѣ довлетворяющей внутреннему чувству людей, когда она проникнута однимъ „общимъ сильнымъ убѣженіемъ“, которое, концентрируя въ себѣ отдѣльныя стремленія ихъ, вѣнчаетъ цѣлое жизни „высокой надеждой“, согрѣваетъ ее „глубокимъ сочувствіемъ“<sup>1)</sup>). Западному просвѣщенію не доставало и не достаетъ, какъ оказывается, именно такого существенно важнаго для жизни убѣженія. Всматриваясь внимательно въ картину умственной жизни Европы, мы поражаемся крайнимъ разнообразіемъ системъ и мнѣній, не связанныхъ между собою какой-либо объединяющей идеей. Это разнорѣчие какъ нельзя болѣе ясно говорить намъ объ отсутствіи на западѣ основного 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 утратиться<sup>2)</sup>). Состояніе

<sup>1)</sup> II, 230, 231.

<sup>2)</sup> II, 231.

<sup>2)</sup> Ниже мы увидимъ, каковы были эти причины.

раздробленности общественного самосознания, характерное для современной европейской жизни, порождающее какъ естественный свой результатъ, ту же раздвоенность въ сознаніи личномъ,— явленіе сравнительно новое въ жизни запада. Сосѣдній съ девятнадцатымъ вѣкомъ въ 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 мыслью „обманывалось чувство высшей потребности человѣческаго духа“. Скоро обнаружилась недостаточность такой вѣры: человѣкъ не могъ вынести жизни „безъ седечныхъ цѣлей“ и отчаяніе, о которомъ свидѣтельствуетъ Байронъ, стало на время господствующимъ въ Европѣ. Дальнѣйшій путь для Европы намѣтился въ двухъ направленияхъ. Человѣческая мысль, не поддержанная высшими цѣлями духа, упала на служеніе чувственнымъ интересамъ и корыстнымъ видамъ и—это было однимъ направлениемъ жизни на западѣ<sup>1)</sup>). Съ другой стороны отсутствіе основныхъ убѣжденій, которыя бы полно обнимали собой рѣшительно всѣ потребности духа, пробудило во мнѣгихъ сознаніе ихъ необходимости. Явилась потребность вѣры и отсюда—рядъ попытокъ соглашенія ея съ современнымъ состояніемъ европейской науки. Но какъ та-такъ и другое направленіе, было характернымъ для запада, если имѣть въ виду основной нервъ, который живилъ все европейское просвѣщеніе (равно какъ характернымъ представляется въ этомъ отношеніи чувство недовольства и обманутой надежды, посѣтившее въ девятнадцатомъ вѣкѣ Европу).

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

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“<sup>1)</sup>). Одно изъ направленій, образовавшихся на западѣ вслѣдствіе недовольства предшествующимъ умственнымъ развитіемъ, своею цѣлью поставило—вернуть западному просвѣщенію его основная 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 человѣческой, убѣжденія, а лишь—какъ вѣра въ логическую работу ума, тутъ разумѣлась именно та вѣра, которой обманывалось раньше на западѣ „чувство высшей потребности человѣческаго 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 сознанію „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 каждого отдельнаго народа, что могла найти въ этомъ началѣ?! Въ позднѣйшой стадіи самопознанія Европы и обнаружилась ложность основныхъ стремленій западнаго просвѣщенія, которая не могли при своемъ послѣдовательномъ развитіи привести къ чему либо иному (даже при жаждѣ этого

<sup>1)</sup> II, 6, 7.

<sup>1)</sup> II, 232, 6.

иного), кроме раздробленности „общественного самосознания“. 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 убѣдить насъ въ справедливости сказанного.

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 учение Христа, особый видъ, въ которомъ перешла къ нему образованность древне-классического міра и, наконецъ, особый характеръ западной государственности. Зачатки современного распада европейской жизни мы можемъ усматривать уже въ то раннее время, когда западная церковь стала, вмѣстѣ съ обнаружениемъ нѣкоторыхъ особыхъ чертъ въ жизни составлявшихъ ее племенъ, стремиться къ разъединенію съ другими церквами. Конечно, и всегда каждый патріархъ, 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 физіономію“. Особенно наглядно сказалось это обстоятельство на твореніяхъ христіанскихъ писателей. Такъ, писатели сирійскіе обращали главное свое вниманіе на созерцательную жизнь человѣка, отрѣшенного отъ міра, тогда какъ римскіе богословы заняты были — „стороной практической дѣятельности и логической связи понятій“<sup>1)</sup>. Писателей Византіи преимущественно интересо-

вало отношеніе христіанства къ разнымъ наукамъ, которые сначала враждовали съ христіанствомъ, а потомъ покорились ему. Богословы александрийскіе, поставленные въ необходимость борьбы съ язычествомъ и іудействомъ, обратились къ разработкѣ умозрительной стороны христіанскаго ученія. Такое различіе въ направленіи христіанского 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, слѣдствиемъ чего были появлявшіяся въ разное время ереси; но такъ какъ всѣ частныя церкви „единомысліемъ церкви Вселенской“ соединялись въ одно святое соглашеніе, 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 единодушіемъ 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 общечерковному преданію, известная 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 христіанскою ученіе могло проникать въ умы народовъ“, ему подчиненныхъ<sup>1)</sup>). Какова была главная причина обособленія западной церкви отъ общенія съ Церковью Вселен-

<sup>1)</sup> II, 238, 239.

1) II, 238.

ской можно гадать различно—однимъ изъ мотивовъ къ окончательному отпаденію могъ быть „римскій духъ пре-обладанія“, равно могли быть для указанного 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 классического элемента, всегда жившаго въ западной исторіи и сильно вліявшаго на характеръ западно-европейскаго мышленія<sup>1)</sup>.

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 материальное господство надъ міромъ, тогда какъ въ греческой образованности выразилось господство умственное. Изъ этого основного различія двухъ типовъ языческой образованности вполнѣ ясно, что принять достояніе человѣческаго 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

драгоцѣнными рукописями<sup>1)</sup> и просвѣщеніе западной Европы, казалось, должно бы получить тогда недостающее му. Но, какъ показали факты,—было уже поздно. Западная образованность немного оживилась съ притокомъ нового матеріала, но смыслъ и духъ ея остались тѣ же, то и раньше, потому что работой предшествующихъ вѣковъ былъ уже прочно заложенъ своеобразный складъ ума и жизни запада. Проникая въ самое основное строение общественныхъ отношеній, въ законы, въ языки, 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 влиянія стушевывались предъ этимъ, проникающимъ самъ „внутренній составъ“ западной жизни, основнымъ влияніемъ, и поздно явившійся въ западную науку элементъ греческаго просвѣщенія не привился на западѣ живою силою, но самъ подчинился господствующему направлению, обусловленному главною особенностью умственнаго характера Рима<sup>2)</sup>). Въ чёмъ же заключалась эта особенность и какъ она могла вязаться и дѣйствительно вязалась съ другими элементами,ложенными 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 разсущности 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 изумительного логического совершенства при изумительномъ отсутствіи внутренней справедливости<sup>2)</sup>). 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 вѣшность поведенія и очень мало обращалось вниманія на внутренній смыслъ этого поведенія, основанного исключительно на логическомъ расчетѣ. Каждый членъ римского общества единственнымъ руководствомъ своихъ дѣйствій имѣлъ личное логическое убѣжденіе и потому то римлянинъ не зналъ другой связи между людьми, кроме связи общаго интереса, другого единства, кроме единства партіи. Патріотизмъ, самый безкорыстный видъ любви человѣческой, былъ запечатлѣнъ въ Римѣ тѣмъ же сухимъ, логическимъ расчетомъ и партийными мотивами. Римлянинъ къ своимъ соотечественникамъ относился по той же вѣшней 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-логического и корыстно-дѣятельного, 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 гений сосредоточился главнымъ образомъ на выработкѣ художественной формы, которая заполняла, при отсутствіи въ жизни существенного содержанія, заимствованнымъ материаломъ. Даже римскій языкъ, потерявший въ искусственной правильности своей свободу и непосредственность, отражалъ въ себѣ общее одностороннее направленіе націи. Наконецъ, сама римская религія вмѣсто „внутренной, живой полноты смысла“ представляла собой лишь одно наружное сцѣпленіе мыслей. Тутъ господствовалъ вѣшний 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 видимъ

то характерное, что—наружная стройность логическихъ понятій была для него существеннѣе самой существенности и что внутреннее равновѣсіе его бытія.... соизвавалось имъ единственно въ равновѣсіи разсудочныхъ понятій“; въ связи съ этимъ объясняются его моральная убѣжденія и характеръ его практической дѣятельности, видимой цѣлями расчета, служеніемъ низшимъ чувствамъ каковы гордость, тщеславіе и проч. <sup>1)</sup>.

Съ этимъ внутреннимъ состояніемъ древне-римского мира вполнѣ совпадаютъ, по своему значенію въ развитіи западнаго просвѣщенія, какъ одностороння форма христианства, усвоенная западомъ, такъ и указанный выше третій изначальный элементъ западнаго просвѣщенія—европейская государственность. Послѣдняя на западѣ почти въ одномъ народѣ не произошла изъ спокойнаго развитія національной жизни и національного самосознанія, когда религіозныя и общественные понятія, господствующія въ извѣстное время, воплощаются и крѣпнутъ въ тѣхъ или иныхъ бытовыхъ формахъ вполнѣ 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 основные понятія западнаго человѣка о правѣ личномъ, земномъ, общественныхъ отношеніяхъ и проч. Угнетеніе со стороны завоевателей и противодѣйствіе покоренныхъ, всякаго рода насилие и вражда—обычная картина исторіи западно-европейскихъ государствъ. Въ этомъ факѣ вражды и борьбы, даже въ самомъ началѣ исторіи Европы, уже проявились коренные особенности западной жизни: ратованіе за цѣли земные, руководство расчетомъ соображеніями вѣшняго 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 <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> II, 243, 244. <sup>2)</sup> II, 240, 241.

Ученіе Христа при самомъ появленіи своемъ въ языческомъ мірѣ должно было оказаться въ противорѣчіи какъ съ „самомнительной разсудочностью“, такъ и съ себѣлюбивыми стремлениями корыстной личности. Для вѣнѣней 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 безумiemъ. А съ другой стороны и само христіанство должно было заявить о своемъ отрицаніи языческой жизни съ стремлениемъ къ односторонней разсудочности, которая явилаась 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 физіономіи“. На первыхъ же западныхъ христіанскихъ писателяхъ уже замѣтно вліяніе специальнѣ - римскаго духа. Тертулліанъ, этотъ можетъ быть самый краснорѣчивый изъ богословскихъ писателей Рима, поражаетъ своей блестящей логикой, наружной связностью своихъ положеній. Ученикъ Тертулліана св. Кипріанъ является не менѣе первого замѣчанія надъ умами, чѣмъ о внутренней правдѣ, Римъ провозглашательнымъ особенностью своей логической силы, однако же главенство папы, а вмѣстѣ съ этимъ утвердилъ за онъ оказался счастливѣе своего учителя, избѣжавъ египетской іерархіей монополію разумѣнія. Народъ, по римской краинѣ. За то ни одинъ, можетъ быть, изъ древнихъ римскому ученію, долженъ представлять мертвое, косное едини новыхъ отцевъ Церкви не отличался такою любовью, выражаемое исключительно во-внѣ. Народъ „могъ къ отвлеченнымъ, логическимъ построеніямъ, какъ „учитель запада“ Блаженный Августинъ. Пристрастіе его къ считался за безсознательную массу, на которую опи-логическому сцѣпленію истинъ наглядно проявилось въ зданіе церкви. При допущеніи рационализма въ обратномъ, что многія сочиненія Августина представляютъ собой религіозно-церковнаго ученія, безмолвіе народа являющей какъ бы прочно сокрушеніе цѣль силлогизмовъ. Отъснувшись единственнымъ средствомъ для того, „чтобы церковь сюда—замѣтная у этого писателя односторонность, въ состояла“, а не распалась по винѣ произвола отдельныхъ торую его увлекала несомнѣнно особенность склада египетской на множествѣ толковъ. Вотъ почему „почти всяко мысли и которую въ послѣдніе годы своей жизни онъ доказывалъ самобытное мышленіе, возникавшее внутри Римской церкви“, всегда оказывалось оппозиціей ей и подвергалось

## IX.

Такимъ образомъ, еще до раздѣленія церквей, до формального обособленія церкви западной, были уже замѣтны въ некоторыя крайности западной мысли, которая могли еще болѣе усилиться при наличности для этого благопріятныхъ 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 Вселенского единства, особенности его могли получить свое полное, безпрепятственное развитіе. Съ этого времени разсудочность, рационализмъ береть решительный перевѣсь въ ученіи римскихъ богослововъ, потому что и самое отпаденіе Рима произошло вслѣдствіе стремлениія заключить всеобъемлющее ученіе Христа въ мертвые схемы силлогизмовъ<sup>1)</sup>.

Уже съ девятаго вѣка римская разсудочность вполнѣ владѣла ученіемъ западныхъ богослововъ, лишивъ его навсегда цѣльности внутренняго возврѣнія. Римскіе богословы обнаружили, прежде всего, непониманіе единства церкви безъ наружнаго единства епископства. Заботясь о видимомъ единствѣ и о видимомъ владычествѣ римляна св. Кипріанъ является не менѣе первого замѣчанія надъ умами, чѣмъ о внутренней правдѣ, Римъ провозглашательнымъ особенностью своей логической силы, однако же главенство папы, а вмѣстѣ съ этимъ утвердилъ за онъ оказался счастливѣе своего учителя, избѣжавъ египетской іерархіей монополію разумѣнія. Народъ, по римской краинѣ. За то ни одинъ, можетъ быть, изъ древнихъ римскому ученію, долженъ представлять мертвое, косное едини новихъ отцевъ Церкви не отличался такою любовью, выражаемое исключительно во-внѣ. Народъ „могъ къ отвлеченнымъ, логическимъ построеніямъ, какъ „учитель запада“ Блаженный Августинъ. Пристрастіе его къ считался за безсознательную массу, на которую опи-логическому сцѣпленію истинъ наглядно проявилось въ зданіе церкви. При допущеніи рационализма въ обратномъ, что многія сочиненія Августина представляютъ собой религіозно-церковнаго ученія, безмолвіе народа являющей какъ бы прочно сокрушеніе цѣль силлогизмовъ. Отъснувшись единственнымъ средствомъ для того, „чтобы церковь сюда—замѣтная у этого писателя односторонность, въ состояла“, а не распалась по винѣ произвола отдельныхъ торую его увлекала несомнѣнно особенность склада египетской на множествѣ толковъ. Вотъ почему „почти всяко мысли и которую въ послѣдніе годы своей жизни онъ доказывалъ самобытное мышленіе, возникавшее внутри Римской церкви“, всегда оказывалось оппозиціей ей и подвергалось

1) II, 244, 245.

1) II, 245, 284; I, 193.

жестокимъ преслѣдованіемъ со стороны церковной власти. Церковныя понятія, запечатлѣнныя авторитетомъ іерархіи, проникали во всѣ сферы разума и жизни и только такія 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 человѣка 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 определенного 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 судъ 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 разсудочного 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 опору „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.

въ силу того могучаго вліянія, какое имѣла церковь на весь ходъ западной исторіи, должно было проявиться во всѣхъ рѣшительно сторонахъ западной жизни<sup>1)</sup>. Раскрытие 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 человѣка, естественно должна была произвести исторіи постоянную ненависть сословій, „неподвижно другъ противъ друга стоящихъ съ своими враждебными правами“. При отсутствії тенденціи къ согласному устройству общества, при одновременномъ дѣйствіи многихъ частныхъ интересовъ, направленныхъ въ самыя противоположныя стороны, на западѣ только и могли имѣть мѣсто—глубокое недовольство однихъ, безконечная 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 которые могли получить прочность только силою внѣшняго факта. Сословіе, произшедшее изъ племени захваченного, покореннаго, обычно имѣло очень мало правъ и находилось на положеніи угнетаемаго, съ другой стороны—въ понятіяхъ завоевателей было очень мало правовѣрности. 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 гордостю и преисполненная эгоистическихъ вожделѣній благородная личность не могла и понять, что такое значитъ—„общая государственность“. Понятіе отдельной независимости было тѣмъ пунктомъ, отъ которого развивались различныя правила, регулировавшія произволъ отдельной 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 общественного быта, смутное сознаніе общихъ интересовъ и господство внѣшняго формального принужденія. Всякій благородный рыцарь внутри своего замка былъ какъ бы отдельное государство, неограниченное, само себѣ довѣрюющее. При крайней опредѣленности индивидуального 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<sup>1)</sup>.

Европейская исторія, начавшись насилиемъ и развиваясь на фонѣ постоянной борьбы создавшихъ ее народовъ, естественно не обнаруживаетъ нигдѣ процвѣтанія общественной жизни. Европейскія общества, связанныя формальностью отношеній, проникнутыя духомъ односторонней разсудочности, должны были развить въ себѣ не общественный духъ, а духъ личной отдельности. Иногда мы наталкиваемся въ западной исторіи на такие факты, которые говорятъ повидимому за успѣхи общественности, но такое впечатлѣніе крайне обманчиво и есть простая иллюзія, происходящая отъ недостаточного 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-эгоистическая 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 они боролись не за щакія-нибудь общественные цѣли, а только за свои классовыя, сословныя и др. Конецъ такого односторонняго развитія, обнаруженный современнымъ состояніемъ Европы и заключающійся въ отсутствіи твердыхъ

устоевъ въ жизни запада, конечно вполнѣ естествененъ и понятенъ, но когда то западное просвѣщеніе обманывало своимъ наружнымъ блескомъ, и Европа вѣрила въ то, что теперь обнаружилось, какъ негодное<sup>1)</sup>.

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 влияніе 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 отвлеченного признанія нѣкоторыхъ фактovъ 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 паслажденій. Умъ магометанина, какъ и умъ римскаго язычника, могъ стремиться только къ отысканію логического единства, обнимающаго и объясняющаго „связь между законами міра надзвѣзднаго и законами міра подлуннаго“. Составляя „видимыя формулы“ для „невидимой дѣятельности“ и вполнѣ удовлетворяясь получающей схемой, арабъ-магометанинъ не могъ имѣть умственнаго интереса дальше логики, и понятно, что его образованность выразилась въ разныхъ алхіміяхъ, 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 полнаго невѣжества. Арабы познакомили Европу съ Аристотелемъ, которому суждено было сыграть

1) II, 247, 248; I, 192, 193.

1) II, 249.

такую крупную роль въ судьбахъ западнаго просвѣщенія<sup>1)</sup>.

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 сочувствие 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 обеспечено. Вліяніе Аристотеля было въ этомъ случаѣ несомнѣнно вредное. Система этого мыслителя была крайне разсудочна и потому безжизненна. Основываясь на логическомъ сдѣлленіи понятій, Аристотель базу внутреннихъ убѣжденийъ человѣка перенесъ „въ отвлеченное сознаніе разсуждающаго разума“. Въ глазахъ Аристотеля реальная дѣйствительность была полнымъ „воплощеніемъ высшей разумности“. Миръ, по его мнѣнию, „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 отвлеченного единства“, почитая самое мышленіе высшимъ благомъ жизни. Привѣтственъ довольствѣ, физическомъ и умственномъ, человѣкъ начинаетъ размышлять и тогда то онъ постигаетъ разумное единство жизни сквозь разнообразіе частныхъ явлений. Крайній выводъ изъ этой разумности для человѣка—„стремленіе къ лучшему въ кругу обыкновенаго, къ благоразумному въ ежедневномъ смыслѣ этого слова, къ возможному, какъ оно опредѣляется внѣшнею дѣйствительностью“.

Въ свое время философія Аристотеля дѣйствовала разрушительно на нравственное достоинство человѣка. Подкопавъ убѣжденія, лежащія выше разсудочной логики, она уничтожила всѣ побѣжденія<sup>2)</sup>, которыя могли поднять человѣка надъ его личными интересами. Усвоивъ такую обыденную и „равнодушную“ въ своей сухой отвлеченности систему, человѣкъ, естественно, утрачивалъ нравственную энергию, дѣлался послушнымъ орудіемъ окружающихъ обстоятельствъ, повинуясь 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 ножемъ въ рукахъ дѣлали свои безконечныя попытки дойти до вѣроучительныхъ истинъ путемъ силлогизмовъ<sup>1)</sup>. 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<sup>2)</sup> и, начиная отъ шотландца Эригена до XIV вѣка, трудно указать на западнаго богослова, который бы не пытался свое убѣжденіе въ религиозныхъ истинахъ „поставить на острѣ какого-нибудь искусно выточенного силлогизма“. Страсть къ силлогизму была первомъ схоластики и эта средневѣковая философія

<sup>1)</sup> II, 250, 251.

<sup>2)</sup> II, 292—298, 285, 337.

была полна „отвлеченныхъ тонкостей, логически сплетенія католическую церковь предъ судомъ того самаго логиче-  
ныхъ изъ гороразсудочныхъ понятій“. Главная истина была разума, который былъ въ свое время возвышенъ  
въ схоластикою дана, оставалось только согласить съ даннойю церковью „надъ общимъ сознаніемъ церкви Вселен-  
ными понятіями всю совокупность мышленія, устранивъ ской“. Конечно, въ борбѣ съ протестантизмомъ церковь  
изъ разума все, что могло имъ противорѣчить. Такъ какъ римская отвергаетъ раціонализмъ и опирается на преда-  
ученіе вѣры въ западной церкви уклонилось отъ своей истины, но это дѣлается „только въ противорѣчіи“ проте-  
первобытной чистоты, то необходимо было создать хотя протестантству, въ отношеніи же „къ церкви Вселенской Римъ  
бы призракъ „цѣльности и внутренняго единства ея“ въ предѣлахъ вѣры даетъ преимущество отвлеченному силло-  
каковой цѣли и служило логическое мышленіе <sup>1)</sup>). Но вполнѣ гуманизму предъ святымъ преданіемъ, хранящимъ общее со-  
понятно, что одностороннею дѣятельностью духа нельзя знаніе всего христіанского міра въ живой и нераздѣль-  
было возстановить цѣльности вѣры и развоеніе между вѣрой и цѣльности“. Протестантство было лишь дальнѣйшимъ  
разумомъ и вѣрою продолжало крѣпнуть. Схоластическая развиціемъ католичества, въ которомъ за источникъ ис-  
философія, стремившаяся всякой догматъ вывести путемъ тиши признавался разумъ іерархіи. Дѣятели реформаціи  
логики, только окончательно лишила западъ „живого, цѣльного“ расширили только права переступать границы Божествен-  
наго пониманія внутренней духовной жизни“ и породила на откровенія и—на всякой частный разумъ, разумъ  
„слѣпоту къ тѣмъ живымъ убѣжденіямъ, которыя лежатъ въ каждомъ отдѣльномъ членѣ церковнаго общества. Вся раз-  
выше сферы разсудка и логики“. Какъ уже было сказано,ница съ католичествомъ заключалась тутъ въ томъ, что  
выше, даже живая греческая образованность, проникнувшая въ западъ со временемъ 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 истории умственной жизни Европы, каковы—протестантство и новѣйшая философія, были лишь прямымъ развитіемъ основныхъ движущихъ началъ западнаго мышленія <sup>2)</sup>.

## X.

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

Въ предѣлахъ римско-католической доктрины человѣческому уму оставалось: или ввѣриться авторитету церковныхъ учителей, или, изошляясь въ схоластическихъ тонкостяхъ, впасть въ полное безвѣріе, и потому реформація была неизбѣжна, съ одной стороны, для освобожденія мысли, особенно научной, и съ другой для удовлетворенія потребностей каждой вѣрующей души. Развоеніе умственныхъ силъ человѣка, развившееся въ католичествѣ, было ясно для дѣятелей реформаціи, но вліяніе „нравственной и исторической случайности“ было таково, что часть непривольныхъ схоластической западной церковью не только не вернулась къ истинѣ, но еще далѣе пошла по пути

<sup>1)</sup> II, 251, 309, 284. <sup>2)</sup> II, 252.

<sup>1)</sup> I, 191; II, 246, 284, 285, 286.

заблужденій. Подъ впечатлѣніемъ разныхъ злоупотреблѣній римской церкви самъ Лютеръ начиналь было понимать, гдѣ настоящій путь церковныхъ преобразованій: „Я изучая теперь—писалъ Лютеръ—папскія декретали и находу въ нихъ столько противорѣчій и лжи, что не въ силахъ повѣрить, чтобы самъ Духъ Святый 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 понять 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<sup>1)</sup>.

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

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 незыблемаго критерія. Разумъ этотъ развивается, переростаетъ 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 основной зародышъ односторонней образованности новѣйшей Европы<sup>1)</sup>. Почти вся новѣйшая философія, завершительное звено которой обнаружило недочеты вѣкового направленія запада, выросла изъ протестантскаго корня, на основѣ логическаго разума, различная общественные теоріи позднѣйшаго времени также имѣютъ своимъ началомъ ту же умственную односторонность, какая породила отпаденіе западной церкви отъ Вселенской, казуистику схоластичекаго богословія, рационализмъ протестантства и многія несимпатичныя стороны практической жизни запада, о которыхъ рѣчь впереди.

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

1) II, 283, 286, 287, 288, 304, 303.

1) II, 305, 288.

блужденії, что ему удалось сбросить съ себя иго схоластика холастическаго и рационально-философскаго. Паскаль и но его философія оказалась очень пригодной для германоръ-Рояль, всѣ янсенисты, понимали хорошо, что „не скаго раціонализма. Не смотря на геніальное разумѣніе вольно думать, надобно вѣрить“<sup>1)</sup> и если бы таکія мысли формальныхъ законовъ разума, Декартъ былъ слѣпъ „къединились съ тѣми, которая воодушевляли Фенелона, живымъ истинамъ“ и свое непосредственное сознаніе о сообрившаго въ защиту Гюйонъ мысли св. отцовъ о внутренномъ бытіи считалъ еще не убѣдительнымъ, пока вреніей жизни, то изъ такого совмѣщенія должна была вывелъ его „изъ отвлеченнаго силлогистического умозарознкнуть новая самобытная философія, сильная въ то ключенія“. Фактъ этотъ очень важенъ, потому что онъ время спаси Францію „отъ безвѣрья и его послѣдствій“. говоритъ не о личной только особенности философа, но ешь правда, эта философія, какъ возникшая въ церкви, не обѣ общемъ направлениі умовъ, которое заставило съ водогла бы быть вполнѣ истинной, но она во всякомъ слуторгомъ принять выводъ Декарта въ качествѣ основы искѣ ближе бы стояла къ истинѣ, чѣмъ всякія раціонали-вѣйшаго мышленія. Нѣмецкіе мыслители воспользовались чѣмъ всякія раціональной стороной системы Декарта, котораго раціонального мышленія не суждено было осуществиться: іезуиты лизмъ приводилъ къ признанію людей и животныхъ разрушили ненавистный имъ Поръ-Рояль, разогнали уеди-какія то машины, и онъ сдѣлался родоначальникомъ гереныхъ мыслителей, этихъ подвижниковъ „съ мыслію, 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 Мальѣ Нему“ и надождавшееся „живительное направление“ браншемъ, такъ какъ новое, въ смыслѣ направлениа, чтоыли погибло. Фенелона также постигла неудача: его было въ системахъ этихъ философовъ, не вязалось „съ осоринудили авторитетомъ папы отречься отъ своихъ завѣт-беннымъ характеромъ народнаго мышленія“. Весьма вѣроыхъ убѣжденій. Самобытная философія Франціи замерла ятно, что во Франціи могла бы возникнуть своя философія самомъ началѣ и французская образованность напра-фія, если бы французская образованность освободилась отъ по руслу европейскаго раціонализма, обнаруживъ умственного угнетенія Рима раньше, чѣмъ потеряла вѣруть этомъ направлениі нисколько не менѣе ревности, чѣмъ Признаки этой возможности „заключались въ томъ, что Германія и Англія. Въ сравненіи въ частности съ Ан-было общаго между направлениемъ Поръ-Рояля и мнѣніемъ ліеи Франція оказалась даже болѣе успѣшной въ дѣлѣ Фенелона“. Не сходствуя съ официальными понятіями чисто-ничтоженія вѣры путемъ подчиненія всѣхъ отправлений Рима, они стремились „къ развитію внутренней жизни духа одному сухому разсудку. Въ Англіи, напри-и въ ея глубинѣ искали живой связи между вѣрою и разумомъ, система Локка еще уживалась кое-какъ рядомъ съ зумомъ, выше сферы наружнаго сцѣпленія понятій“. Поръ-Рой, но когда идеи англійскихъ мыслителей упали на Рояль и Фенелонъ усвоили такое направление изъ писа французскую почву (чѣмъ собственно и началось разви-ній древнихъ отцовъ церкви, изъ тѣхъ именно ихъ мыслей чѣмъ французской философіи и послѣдняя, говоря точнѣе, которыхъ не могъ понять и вмѣстить раціоналистической чѣмъ въ сущности англійская), онъ получили разрушитель-Римъ. Паскаль, проникнутый глубокимъ скептицизмомъ чѣмъ силу. Англійскій эмпиризмъ, прошедшій чрезъ Кон-въ отношеніи къ разуму и глубокою увѣренностью въ реальца къ Гельвецію и явившійся тутъ чистѣйшимъ мате-лигіи, могъ дать плодотворный зародышъ для такой философіи, послужилъ во Франціи къ радикальному уни-софіи, которая указывала бы новыя основанія для разу-тиженію послѣднихъ остатковъ уцѣлѣвшій вѣры.

<sup>1)</sup> 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 течения въ народахъ романскаго происхожденія, которые „по своей исторической натурѣ стремились сливать внутреннее сознаніе съ вѣщнею жизнью“, возникла опытная или чувственная философія, восходившая отъ вѣшней природы къ законамъ бытія и жизни; постоянно носившіе въ себѣ „чувство раздѣленія жизни вѣшней 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 видѣть на системахъ всѣхъ выдающихся мыслителей запада, представляющихъ собою такъ сказать линію развитія западно-европейской философіи<sup>1)</sup>.

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 силлогизмы „во всемъ созданіи разглядѣть живого Создателя, а въ человѣкѣ замѣтить его внутренней свободы“. То же умственное сцѣпленіе отвлеченныхъ понятій скрыло отъ гениального Лейбница очевидную связь причины и дѣствія 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 перво-бытной полнотѣ и потому больше приближается къ истинѣ. Но Лейбницъ былъ короткимъ проблескомъ живой мысли въ общей односторонности западного направленія философіи.

<sup>1)</sup> II, 290, 189, 253, 291.

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 доказательствъ о высшихъ истинахъ не существуетъ. Очень возможно, что отъ такой философіи оставалось совсѣмъ 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 вѣшний міръ реально не существуетъ и что не что иное, какъ своеобразное проявленіе саморазвивающагося „я“. Шеллингъ перевернуль логику Фихте, признавъ за дѣйствительно существующее вѣшний міръ, полагалъ, 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 была дѣло предшествующая философія, центръ тяжести переносился въ разумъ, который получаетъ свое знаніе не изъ отвлеченного понятія<sup>1)</sup>, но „изъ самаго корня самознанія“, где мышленіе и бытіе соединяются въ безусловное тождество. Это былъ ударъ раціонализму, но тутъ было еще далеко до живого цѣльного разумѣнія духа. Шеллингъ хорошо показалъ несостоятельность раціональнаго мышленія, но положительная сторона его системы заставляетъ желать лучшаго<sup>1)</sup>. Требуя истины существенной, основанной не на отвлеченномъ умозрѣніи, а на мысли, рожденной вѣрою, Шеллингъ не обратилъ вниманія на

<sup>1)</sup> II, 253, 254, 319.

„особенный образъ внутренней дѣятельности, который со-  
ставляетъ 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*, ка-  
кая движетъ разумомъ. Шеллингъ просмотрѣлъ, что дви-  
жущая и оживляющая разумъ сила, „происходитъ не отъ  
мысли, предстоящей разуму, но изъ самаго внутренняго  
состоянія разума исходить она къ мысли, въ которой на-  
ходитъ свое успокоеніе и чрезъ которую уже сообщается  
другимъ разумнымъ личностямъ“. Отъ вниманія западныхъ  
мыслителей всегда ускользала эта внутренняя природа ра-  
зума и Шеллингъ, умъ которого унаслѣдовалъ привычку  
мышленія отвлеченно-логического, не могъ обратить на  
нее вниманія.

Шеллингъ созналъ односторонность логического мы-  
шленія подъ вліяніемъ Гегеля, у которого мы имѣемъ  
крайнее выражение европейского рационализма. Углубив-  
шись болѣе, чѣмъ кто-либо до него, въ самые законы ло-  
гического мышленія, Гегель довѣль ихъ до послѣдней пол-  
ноты и ясности результатовъ. Онъ тоже, повидимому, опе-  
рируетъ съ разумомъ, полагая мыслительный процессъ  
„не въ логическомъ развитіи, движущемся посредствомъ  
отвлеченныхъ умозаключеній, но въ развитіи діалектиче-  
скому, исходящемъ изъ самой сущности предмета“. Но  
„кругъ діалектическаго развитія мысли, восходящей отъ  
перваго начала сознанія“, которое возбуждается предста-  
щимъ зрењю ума предметомъ мышленія, „къ общей и чи-  
стой отвлеченности мышленія, которая вмѣстѣ есть и об-  
щая существенность“, обличаетъ подлинную сущность фи-  
лософіи Гегеля. „Высказавъ послѣднее слово, философскій  
разумъ далъ вмѣстѣ съ тѣмъ возможность уму сознать его  
границы“. Пользуясь схемой діалектическаго процесса, ко-  
торая служить разуму къ построенію философіи, можно  
подвергнуть разложенію самый этотъ процессъ, который  
окажется, обнимаетъ только возможную, а не дѣйствитель-  
ную истину, между тѣмъ какъ знаніе наше не ограничи-  
вается одной отрицательной стороною и требуетъ мысле-

нія „положительно сознавшаго и стоящаго столько же  
выше логическаго саморазвитія, сколько дѣйствительное  
событие выше простой возможности“<sup>1)</sup>.

Логическое сознаніе не вполнѣ схватываетъ предметъ.  
„Переводя дѣло въ слово и жизнь въ формулу“, оно уни-  
чтожаетъ дѣйствіе предмета на душу. „Живя въ разумѣ,  
мы живемъ въ планѣ, вместо того, чтобы жить въ домѣ“. Правда, въ настоящее время мыслящей человѣкъ „волей-  
неволей долженъ провести свои познанія сквозь логиче-  
ское иго“, но онъ долженъ помнить, что есть еще высшая  
ступень знанія—знаніе гиперъ-логическое, „гдѣ свѣтъ не  
свѣтка, а жизнь“. Западная мысль думала удовлетвориться  
логическимъ разумомъ, который, конечно, имѣеть свои  
законные 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 исключи-  
тельно рационализма. Цѣлая область знанія „гиперъ-ло-  
гического“ остается недоступной человѣку при рациона-  
лизмѣ мышленія, и человѣкъ начинаетъ это чувствовать  
и понимать, какъ почувствовалъ „неудовлетворительность“  
своей философіи современный западъ<sup>2)</sup>.

Въ то время, какъ западный рационализмъ, сдѣлавъ  
отчаянную попытку создать универсальную философію,  
остановился въ своемъ развитіи и продолжаетъ лишь без-  
плодно двигаться „въ несущественныхъ формулахъ“, въ  
Европѣ, то тамъ, то здѣсь, вспыхиваютъ искры какой-то  
новой идеи. Объ этомъ говорить броженіе, обозначивше-  
ся въ разныхъ странахъ Европы, начиная отъ Франціи  
и кончая Германіей, броженіе, ясно говорящее о томъ,  
что современный западъ начинаетъ чувствовать „потреб-  
ность вѣры“. Новое движеніе пока еще въ зачаточномъ  
состояніи, и если судить по материальному численному боль-  
шинству, господство прежняго разсудочного направленія

<sup>1)</sup> II, 254, 324, 319, 320.

<sup>2)</sup> Письмо къ Хомякову. „Матеріали для біогр.“ стр. 90; II, 336,  
318, 320.

продолжается, но для настоящего понимания современного состояния Европы нужно „смотреть не туда, где больше людей, но туда, где больше внутренней жизненности“. Количественное меньшинство можетъ выражать „вопіючія потребности въка“, такъ какъ должно же съ кого-нибудь постепенно начаться новое движение. Въ будущемъ оно имѣть разростись, принять болѣе широкіе размѣры, когда „отвратительные результаты“ раціонализма станутъ ясными для многихъ и когда Европа найдеть для своего дальнѣйшаго бытія твердый убѣжденія. Когда это будетъ—сказать трудно, но какъ будетъ—вопроſъ, кажется, вполнѣ ясный. Ставъ, въ виду новой возникшей потребности вѣры, въ противорѣчие съ основами (раціональными) собственного развитія, Европа не можетъ возродиться своими силами. Западъ осужденъ на постепенное угасанье во всей совокупности своей культурной дѣятельности, если не приметъ въ себя нѣкотораго нового начала со стороны, которое бы дало силу новой жизни и его наукѣ и его искусству и пр. Исканіе такого начала замѣтно на западѣ. Современное движение въ области наукъ, общественныхъ и философскихъ идей, ясно говоритъ о стремлениі къ объединенію всѣхъ сторонъ жизни въ какомъ-либо одномъ центре. Отдельныя науки недерживаются 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 сомнѣваться въ одну обще-европейскую образованность<sup>1)</sup>). Но где найдеть Европа тотъ центръ, около котораго получить цѣльность ея распавшаяся жизнь? Новое настроение въ Европѣ, пробивающееся изъ хаоса обратившихся въ обломки убѣждений, должно быть отнесено на счетъ сохранившихся въ жизни запада христіанскихъ началъ. Искаженная вѣковымъ развитіемъ, заваленная раціоналистическимъ соромъ, они заявляютъ теперь о тлѣющей на западѣ жизни, и если Европа послушаетъ своего собствен-

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 вполнѣ естественно найти предлежащій ему путь развитія, слушая внутренній голосъ души человѣческой, въ которой „заложена возможность сознанія“ истинныхъ путей жизни<sup>1)</sup>). 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 развилаась до противорѣчія самой себѣ и вынуждена будетъ искать подкрѣпленія въ началахъ ей ранѣе чуждыхъ, живущихъ въ русской образованности. Но и самая русская образованность въ своей наличности не чужда совершенно западной закваски. Продолжительное общеніе съ просвѣщеніемъ запада и нѣкоторая другія причины, имѣвшія мѣсто въ нашей исторіи, задержали развитие русской самобытности, такъ что въ настоящее время если и живетъ въ нашей образованности особенное, намъ только свойственное начало, то не въ видѣ вполнѣ 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 особенные 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 служитъ залогомъ нашей будущей связи съ Европой. Но прежде, чѣмъ привлечь къ себѣ западъ, мы

1) II, 12—15, 22—24.

1) II, 35, 36, 322, 323.

должны для самихъ себя выяснить основы своего исторического бытія и работа въ этомъ направлениі началась уже подъ вліяніемъ европейскихъ событій. Особенно важное значение въ дѣлѣ раскрытия нашего самосознанія имѣли дѣйствія нашего правительства. Въ тиши монастырей, въ пыли забытыхъ архивовъ оно открыло много драгоцѣнныхъ памятниковъ русской старины<sup>1)</sup>. 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 русского народа и въ частности—его вѣры, коренныхъ основъ его быта. Базпристрастно 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 затемня и стушевывая ея оригиналъстъ. Необходимо, поэтому, для распознанія самихъ себя обратиться къ обстоятельствамъ нашего первоначального 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 иметь каждый свою оригиналъстъ), однако совершенно справедливо дѣленіе европейскаго міра на двѣ части. „Каждый изъ народовъ Европы имѣть“, несомнѣнно, „свое собственное въ характерѣ

образованности“, „но эти частныя, племенныя, 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 отдельно отъ нея“. Англичанинъ, французъ, итальянецъ и др. никогда не переставали быть европейцами, сохраняя свою національность, а русскому для того, чтобы стать европейцемъ, нужно было непремѣнно „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 западная<sup>1)</sup>.

Соответственно 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 христіанскоѣ 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 успешному принятію и

<sup>1)</sup> II, 291, 237, 235.

<sup>1)</sup> II, 236—238.

утвержденію въ жизни народа. Такое различіе въ судьбѣ христіанства на западѣ и у насъ обусловливалось несхождствомъ жизненно-практическихъ понятій нашего народа съ таковыми же понятіями на западѣ, а несхождствомъ это въ свою очередь объяснялось положеніемъ въ нашей исторической жизни классическаго элемента, который решилъ къ намъ не въ своемъ чистомъ видѣ, а уже переработаннымъ подъ влияніемъ христіанства. Принятіе христианства въ формѣ Православія, своеобразный бытъ и особое положеніе въ нашей истории древне-классическаго элемента—все это составляетъ отличительныя черты нашей образованности, которая начиналась у насъ въ домонгольскій периодъ. Названныя отличія коренятся отчасти въ русской жизни, а отчасти они—результатъ влиянія на насъ востока, въ свѣтѣ истории которого они выступаютъ, поэтому, ясно, подобнотому какъ характеръ древняго Рима служить комментаріемъ къ истории христіанскаго запада<sup>1)</sup>.

Въ основу западно-европейской образованности были положены съ самаго начала односторонніе римскіе элементы, обусловившіе собою во многихъ существенныхъ чертахъ общий обликъ западной исторіи. Римомъ однако не исчерпывалось наслѣдіе, оставленное классическимъ міромъ. Римской образованности принадлежало вицѣшнее 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 вполнѣ понятно и то, какія преимущества имѣла образованность православного востока, воспринявшаго греческую науку, предъ западною<sup>2)</sup>. 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 внутренно несвязныя части и даже нарушивъ церковное единство. Отъ всего этого былъ гарантированъ

востокъ. Направленіе мышленія тамъ было совершенно иное, чѣмъ на западѣ, почему не могло быть тамъ ни христіанскіе науки, ни панства. Въ то время, какъ западные богословы съ очень давнихъ поръ проявляли рационализмъ и разсудочную односторонность, постоянно держались „той полноты и цѣльности умозрѣнія, которая составляютъ отличительный признакъ христіанскаго любомудрія“. Уже первые восточные отцы церкви обнаружили направленіе, которое было существенная отличія отъ западнаго клада мышленія, отличія, развившіяся позже съ большею сношностью, какъ и на западѣ первыя проявленія рационализма привели потомъ къ сколастицѣ. Восточные богословы пытались подобно западнымъ изъ одного разсудка поять богооткровенную истину, а вмѣстѣ съ тѣмъ восточная церковь никогда не была преслѣдовательницей и гонительницей разума<sup>1)</sup>. И то и другое случилось въ церкви западной, которая, по причинѣ положенного въ ней логического основанія, и не могла не притти къ противорѣчіямъ. Желая согласить вѣру и разумъ исключительно резъ посредство силлогизма, она доказывала сначала вѣру противъ разума (подчиняя разумъ вѣрѣ силою разсудочныхъ доводовъ). Но логически доказанная вѣра была уже живая, но формальная вѣра, это была въ сущности же не вѣра, а только логическое отрицаніе разума. Въ томъ отношеніи западная церковь является несомнѣнно рабомъ разума, а отсюда—преслѣдованіе тѣхъ, кто думалъ есогласно съ учениемъ 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<sup>2)</sup>. 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

<sup>1)</sup> II, 255, 308.

<sup>2)</sup> I, 193, 194; II, 284.

—какъ къ врагу вѣры, разрушающему ее, очень ясна). Основное различіе двухъ направленій сказывалось говорить о томъ раздвоеніи, которое составляло отличие такой степени сильно, что даже одно и то же явленіе тельную черту запада. Православный востокъ съ самимъ раздѣлилъ различную судьбу на западѣ и на востокѣ. Философы начали былъ чуждъ такого раздвоенія вѣры и разума, какъ Аристотеля была извѣстна и могла оказать свое влияніе съ тѣмъ тамъ никогда не преслѣдовали разумъ, какъ на западѣ на схоластику, такъ и на востокѣ на Языческая философія не проникала такъ глубоко въ жизненное восточныхъ православныхъ богослововъ, но тамъ православного востока, какъ это было на западѣ, но онъ здѣсь эта философія была принята совершенно различно. и не отвергалась тамъ въ той формѣ, какъ это дѣлалось западѣ Аристотель съ комментаріями арабскими и лаопять на томъ же западѣ. Представители восточного христианскими сдѣлался альфой и омегой схоластики, въ зависітіанства понимали, что „вредъ и ложь философіи заключаются отъ чего еще болѣе упрочилось зданіе западничались не въ развитіи ума, ею сообщаемъ, но въ ея европейскаго раціонализма, на востокѣ былъ извѣстенъ слѣднихъ выводахъ, когда она считала себя высшею отъ же Аристотель, но безъ добавленій, и кроме того его единственную истинной“; когда же умъ признаетъ другую и тутъ далеко не охотно, предпочитая Аристотелю истину, выше ея, тогда философія становится истиной латона, такъ какъ способъ мышленія послѣдняго „предотносительной и служитъ средствомъ къ утвержденію выставляетъ болѣе цѣльности въ умственныхъ движеніяхъ, шаго начала въ сфере другой образованности. Руково вѣре теплоты и гармоніи въ умозрительной дѣятельности ствуясь именно такими взглядами, величайшія свѣтили разума“<sup>1)</sup>). Послѣ римского отпаденія особенно замѣтно Церкви: Іустинъ, Климентъ, Оригенъ (поскольку онъ обнаружилось различіе восточного православного мышленія былъ православенъ), Аѳанасій, Василій, Григорій и множество съ западнымъ, сводившееся къ тому, что восточное на другихъ не только основательно знакомились съ языческимъ правленіе, не отвергая разума и не возводя его въ критикой философіей, но даже пользовались ею для разумнаго поиска вѣры, объединило въ себѣ глубокія, живыя истины, строенія христіанского ученія. Истинная сторона языческого вызывающія разумъ отъ разсудочного направленія къ философіи явилась у нихъ посредницею между вѣрой Христа и умозрѣнію. Православное мышленіе никогда не стовой и господствовавшимъ въ то время внѣшнимъ проявляло претензій выводить разсудочно догматы вѣры или свѣщеніемъ человѣчества, и такое отношение къ языческимъ истины, которая москому любому дѣлу восточныхъ христіанскихъ писателей быть оправданы логикой, и послѣ отпаденія Рима имѣло мѣсто не только въ самомъ началѣ церкви на востокѣ неизмѣнно держался принятаго настокѣ, но и послѣ, какъ до раздѣленія церквей, такъ и въ направленія. Восточные отцы, писавшіе послѣ Хреста, не по раздѣленіи ихъ. Слѣды знакомства восточныхъ богословія въ церковное сознаніе чего-либо новаго. Они слововъ съ языческой философіей можно указать до поддержали чистую Христову истину, находясь всегда „въ вины XV вѣка и въ этомъ обстоятельствѣ нельзя не заметить истинного убѣжденія“, изъ которого вполнѣ мѣтить разницы съ западомъ, которая сказалась очень ясно освѣщались имъ и законы человѣческаго ума и пути, мѣтными послѣдствіями въ исторіи. Западъ росъ и развивался его къ истинному знанію. Мысль восточныхъ отталась на основѣ своихъ исконныхъ началъ, питаясь привлечь обращалась постоянно „къ центру духовнаго бытія“, дами латинской мысли и получая очень немногое (да и то голосу внутренней жизни,озвученному съ истинами вѣры уже поздно) изъ круга мышленія греческаго (сочиненій писателей христіанского востока мало проникали на западѣ и тамъ не могли привиться начала восточного мышленія

<sup>1)</sup> II, 298, 299, 255, 256.

рый ищетъ не отдельныхъ понятія ума устроить, но саму борьбу съ своимъ постояннымъ врагомъ—языческимъ. Послѣднее не уничтожилось совершенно даже тогда, когда христіанскимъ сдѣлалось государство. Уничтожено было многобожіе, но языческій духъ продолжалъ действовать въ государственномъ устройствѣ, въ законахъ, раздѣлившихъ силъ ума, самодвижно дѣйствующихъ въ своеокрыстномъ и бездушномъ правительствѣ Рима. Языческой одинокой отдельности". Западъ думалъ однимъ чувствомъ проявлялось въ судахъ, вместо подлинной истины, понимать нравственное, другимъ изящное, третьимъ любдавшихъ формальную правду, въ нравахъ народа, полезное и т. д., и когда западные мыслители въ XIV вѣкѣ понимали къ роскоши, и во многихъ другихъ явленіяхъ узнали "о стремлѣніи восточныхъ созерцателей сохранять стороны личной и общественной жизни. Константина безмятежность внутренней цѣльности духа"—много издалекъ объявилъ правительство, какъ и все государство, вались надъ такою мыслью. Между тѣмъ для востока христіанскимъ, но воплощеніе нового духа въ государствѣ этой мысли заключалась вся его высшая мудрость, въ общественномъ устройствѣ требовало времени. Само собою подобно тому, какъ для запада высшей мудростью была естественно,—если бы преемники Константина были проникнуты разсудочная философія<sup>1)</sup>.

Способъ мышленія, унаслѣдованный востокомъ началахъ православнаго преданія и укрѣпленный всѣдѣятельностью православной восточной мысли, опредѣляя собою многія существенныя стороны самой жизни востока какъ и направленіе мысли запада могуче сказывалось на бытовыхъ явленіяхъ его исторіи, на характерѣ права, устройствѣ общества, наконецъ на практической дѣятельности каждого отдѣльного лица. Въ исторіи собственно Византіи не успѣло еще вполнѣ обнаружиться значеніе восточной христіанской философіи для устроенія 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 представляеть собою ученіе отцовъ восточной церкви. Въ русской жизни восточная начальствовала очень многое, какъ это можно видѣть на разныхъ сторонахъ ея въ прошломъ, но въ Византіи названіи начала встрѣчали многія препятствія къ своемуполному осуществленію.

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

имъ, Византія могла бы сдѣлаться христіанской, но во  
лавъ ея часто въ качествѣ правителей стояли еретики  
отступники, угнетавшіе церковь и видѣвшіе въ ней лишь  
редство для достиженія личныхъ цѣлей. Традиція государствен-  
ной власти, ея отвлеченно-государственный харак-  
теръ, унаслѣдованный отъ Рима, служили также не ма-  
мъ тормазомъ къ воплощенію въ жизнь христіанскихъ  
онятій. Язычество въ данномъ случаѣ прокрадывалось  
езамѣтно изъ до-христіанской общественности, которая,  
акъ объяснено было выше, являлась искусственнымъ  
остроеніемъ: римское правительство, являясь внѣшнею  
асильственnoю связью многихъ народностей, не имѣло  
одь собою естественного фундамента—народа. При та-  
омъ положеніи вся крѣпость власти опиралась исключи-  
тельно „на равновѣсіи народныхъ враждебностей“ и всякое  
появленіе общественного духа какой-либо одной народ-  
ности, какъ невыгодное для правительства, неизмѣнно по-  
являлось. У народовъ не было отечества, которое есть  
акъ бы символъ единомыслія, и сплоченные Христовой  
стиною они лишены были возможности практически осу-  
ществить ее при антагонизмѣ политическихъ симпатій. Хри-  
стіанинъ долженъ былъ при такихъ условіяхъ оставить вся-  
ую общественную тенденцію, или же—нести въ жизнь

свои убѣжденія, какъ явный протестъ міру. И христіанское учение духу народа, объ этомъ можетъ говорить шли на мученичество, или уединялись въ пустынью. Пусть первое, еще необдуманное желаніе св. Владимира про-  
стыня и монастырь сдѣлались единственнымъ почти поприще для всѣмъ преступникамъ". Одухотворенный христіан-  
щемъ для нравственного и умственного развитія человѣкъ истиной русскій бытъ успѣшно сталъ реформиро-  
вѣка<sup>1)</sup>). Такъ Христова вѣра не могла получить полнаго разви-  
тия по идеямъ новаго ученія и если мы вемотримся въ  
воплощенія въ жизни Византіи, вынужденная, въ силѣ дѣлъ древней Руси, то найдеть тамъ начало осуществле-  
нія условій мѣста и времени, вести постоянную борьбу съ христіанской общественности. „Обширная русская  
земля, даже за время раздѣленія на мелкія княжества, со-

Среди условий русского быта христианское учение наставляла себя, какъ одно "живое тѣло", находя средоточіе шло для себя чрезвычайно удобную почву именно потому, что въ языцѣ, сколько въ единствѣ церкви въ исторіи нашей не было мѣста искусственно возникшаго вѣрованья. Все необозримое пространство древнейшей власти и вся прошлая наша жизнь прочно и натуально покрыто множествомъ монастырей, которые стояли каждый уединенно, но внутренняя невидимая

Драгоцѣнныя мысли отцовъ Православной Церкви вязь объединяла ихъ. Отдельныя племена и княжества представлявшія прочную основу для устроенія истинно-имствовали духовный свѣтъ изъ этихъ обителей и это христіанской жизни, перешли къ намъ въ Россію „вмѣстъ залогомъ единенія не только государственного, но съ первымъ благовѣстомъ христіанскаго колокола“<sup>1).</sup> Ученіе всякаго другого, умственнаго, нравственнаго и проч. Евангелія нашло тутъ для себя благопріятную почву. Монастыри древне-руssкіе были всеобъемлющимъ центромъ кого бы мы ни держались мнѣнія о появленіи на Русской земле народа. Не только духовныя понятія исходили изъ варяговъ—примемъ ли его, какъ добровольное призваніе ихъ, но и понятія общежительныя, юридическія, точнѣе ихъ всей землею, или одной только партіей—, несомнѣнныи сказать—эті послѣднія понятія проходили чрезъ образо-для насъ остается одно, что государство русское начало вліяніе монастырей и снова возвращались уже не насилиемъ, не завоеваніемъ. Въ пользу этой истины убѣждало общественное сознаніе. Имѣя монастыри, какъ управ-дительнымъ аргументомъ служить фактъ вполнѣ легкагоюще начало народной жизни, русское духовенство рас-удаленія большої части варяжскихъ пришлецовъ чрезъ распространяло вмѣстѣ съ ними тотъ же кругъ идей христі-полтораста лѣтъ послѣ ихъ появленія; на основаніи этого факта мы можемъ полагать, что наши государственные и общественные отношения складывались безъ всякихъ насилиственныхъ нововведеній. Весьма естественно, изъ началь общинного быта, складывались и наши нравствен-ныя 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 наст-христіанства. Насколько такъ сказать сроднымъ оказалось

<sup>1)</sup> II, 315, 316, 317.

<sup>1)</sup> II, 261, 259, 262.

<sup>2)</sup> II, 259; I, 198.

ностю томовъ едва могла равняться первая тогда на западѣ библіотека Парижская". Извѣстно, что многіе из 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-русского 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 придется по силамъ мудрости". Наконецъ нужно вспомнить, что уже полтораста лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ, наши монастыри, эти несбывшіеся народные 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 учѣлъ „въ низшихъ классахъ народа". Такъ могуче было вліяніе древне-русской образованности, проникнутой начальами Вселенскаго христіанства<sup>1)</sup>). Въ чемъ же частично выразилось это вліяніе на жизнь народа и какъ прежде всего опредѣлялись имъ различныя стороны православного русскаго воззрѣнія?

Древняя Россія „не блестѣла ни художественными, ни учеными 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 рациональное, такъ и въ жизни древней Россіи дѣйствовали всегда начала, свойственная гармонически-развивающемся духу. Отсюда, какъ на западѣ, на отдѣльныхъ понятіяхъ, господствовавшихъ тамъ въ вопросахъ вѣры

знанія,—отношенія церкви къ государству, въ понятіяхъ правовыхъ, проявлялась все та же разсудочная односторонность, такъ въ соответственныхъ древне-русскихъ понятіяхъ обнаруживалось неизмѣнно „устроительное" самотно-русское начало. Основное, принципіальное дѣйствіе этого начала въ русской жизни выражалось въ отношеніяхъ православнаго ума къ вопросамъ вѣры, отношеніяхъ, при которыхъ твердо стояли границы разума и вѣры. „Какъ мы ни стремились вѣрюющее мышленіе согласить разумъ вѣрою, оно никогда не приметъ догматы за простой выводъ разума" и никогда выводу разума не присвоить значенія откровенного ученія. Не только „глубокомысленное соображеніе ученаго", но даже „никакое собраніе епископовъ", никакая власть, „никакой порывъ общаго мнѣнія", не могутъ внести нового въ ученіе вѣры, уничтожить что-либо, или смѣшать область науки съ истинами ткровенія. Когда ученіе христіанское выходитъ за предѣлы 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 большей части всѣхъ христианъ, не признанное прежними вѣками, захотѣло 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 истории, но „вся совокупность христіанъ всѣхъ вѣковъ, настоящаго и прошедшихъ, составляетъ одно недѣлимое, вѣчно и нѣя живущее собраніе вѣрныхъ, связанныхъ единовѣріемъ сознанія столько же, сколько общеніемъ молитвы". Трактадая себя на основаніи вселенского вѣросознанія отъ неправильныхъ перетолкованій естественного разума", Православная Церковь въ то же время представляетъ свободу этому самому разуму на пути его специально-разсудочной дѣятельности. Подъ угломъ зреинія такихъ принциповъ церковнаго сознанія одинаково нельзяя правдать ни фанатизма католиковъ, повелѣвающаго сжигать Галилея, ни протестантскаго произвола, съ какимъ

<sup>1)</sup> II, 260; I, 198, 199; II, 279.

отвергается достовѣрность священnoй книги, когда послѣдъеъ невозможнымъ. Семейныя отношенія, напримѣръ, ня оказалась въ соотвѣтствія съ понятіями какого-либо опредѣлены для каждого „прежде его рожденія“, частнаго человѣка. Такъ Православная вѣра, устанавливавшою какъ и отношенія семьи къ миру, мѣра къ сходкѣ, въ противоположность католичеству и протестантству, ходки къ вѣчу, опредѣлялись силою все того же общинно-гармонію между отдѣльными силами человѣческаго духовнаго начала. Это было общественное устройство, основающее своею носителю, будь то частное лицо, изъданное не на частномъ разумѣніи, а на общественныхъ народѣ, воззрѣніе цѣлостное, включающее въ себя всѣ стремленіяхъ и потому свободное отъ преобладанія интересовъ жизни и составляющее живое сильное убѣжденіе на весь какои-либо отдѣльной группы. Русская жизнь „не родной души<sup>1)</sup>.

## XII.

Складываясь на такой цѣлостной основѣ въ противоположность одностороннимъ началамъ запада, древняя русская жизнь естественно должна была представлять себю картину, не похожую на тѣ явленія, которыя имѣли мѣсто въ исторіи западной Европы. „Неискаженная завоеваніемъ“, естественно выросшая на почвѣ общинного быта, освященного началами Евангелія, „Русская земля не стѣснялась тѣми насильтственными 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 изображающія силу языческихъ началъ въ жизни запада. Въ условіяхъ прежней русской жизни личность не была законодателемъ, потому что тогда не было и закона, понимаемаго въ смыслѣ вѣшняго права. Безчисленное множество маленькихъ міровъ, составлявшихъ Русь, зависѣясь понятіями обѣ отношеніяхъ общественныхъ частныхъ отъ ученія церкви, усваивали эти понятія обычай, который и замѣнялъ собою законъ. Вслѣдствиye господства общественно-нравственнаго начала, твердѣящеаго измѣненіе въ общественномъ устройствѣ, не согласное съ строемъ цѣлага, яв-

нала ни желѣзного разграничения неподвижныхъ сословий, ни стѣснительныхъ преимуществъ одного изъ нихъ передъ другимъ, „ни политической борьбы, ни сословнаго разрѣнія“, ненависти и пр. Не было ни самовластья, ни юстиціи, ни благородныхъ, ни подлыхъ. Вообразяя „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...— одная чернь“. Личностью являлся въ данномъ случаѣ только рыцарь, законодатель и судья подчиненныхъ ему, чернь была лишь частью его замка. Война безпрерывная, несправедливая—вотъ исторія запада, начавшаго войной и раздѣленіемъ и развивавшагося все тѣми же разрушительными явленіями. Не то на Руси, сложившейся на основѣ общинного быта и православія. Представляя „русское общество древнихъ временъ, не видишь никаковъ, ни окружающей ихъ подлой черни, ни благородныхъ рыцарей. Видишь безчисленное множество маленькихъ общинъ, по всему лицу земли русской разселенныхъ имѣющихъ, каждая на известныхъ правахъ, своего спорядителя и составляющихъ каждая свое особое согласіе или свой маленький міръ: эти маленькие міры или гласія сливаются въ другія большія согласія, которая свою очередь составляютъ согласія областнаго и, наконецъ, племенныя, изъ которыхъ уже слагается одно общее огромное согласіе всей русской земли, имѣющее надъ всемъ величаго князя всея Руси, на которомъ утверждается вся кровля общественнаго зданія, опираются всѣ

1) I, 198; II, 307, 308.

связи его верховного устройства“<sup>1)</sup>. Вотъ что такое драгоцѣніе на голову, посреди удивленной толпы гражданъ“. Имя Русь, какъ организованное цѣлое. Вполнѣ понятіе логическое движение законовъ“ можетъ существовать что въ условіяхъ такой простой жизни и законы должны тамъ, где общественность основана на искусство быть самые простые, во всякомъ случаѣ далекіе веномъ фундаментѣ, но где она утверждена на естественности-эгоистической казуистики формального права. Это бывшемъ единомысліи, тамъ всякая насильственная передача не законы, а вѣковые обычаи, безъ писанныхъ кодекса могла бы быть въ ущербъ убѣжденію, которое въ совѣ, „исходящіе изъ церкви и крѣпкіе согласіемъ промъ случаѣ замѣнялось бы мнѣніемъ“. Но мнѣніе есть вовѣ съ учениемъ вѣры“. Выходя изъ быта и предвзятіе не общихъ устремленій, а интересовъ одной изъ внутренняго убѣжденія, законы древне-русскіе и какой-либо партіи, и ему нѣтъ места въ общественномъ своемъ духѣ и въ своемъ составѣ и въ своихъ премѣтростяхъ, развившемся „по закону естественного возникновенія должны были носить характеръ болѣе внутренняго станія въ односмысленномъ пребываніи“<sup>1)</sup>.

Чѣмъ вѣшній. Самое слово *право* было неизвѣстно. Особенно нагляднымъ проявленіемъ внутренней правы насы и его замѣняло другое понятіе *правды* или справедливости, жившей въ устройствѣ древней Руси, служить права ливости. На западѣ общественныя отношенія основывались положеніе въ ней княжеской власти и понятія о земельныхъ *на условіи*, представлявшемъ собою искусственної собственности. Въ противоположность искусственной строенную форму. Для западной юриспруденціи формости римской и византійской, которая не была естественна это законъ, отдельная юридическая понятія тамъ должностнымъ завершеніемъ народнаго устройства<sup>2)</sup>, а, на- быть связаны въ одну разумную систему, где бы какотивъ, наильственной формой государства, княжеская часть логически правильно развивалась изъ цѣлага. Есть на Руси опредѣлялась въ своемъ особенномъ хабоблюденія формы, или что то-же условія, закона, насторѣ совокупностью условій народнаго быта. „Мы не правильныхъ отношеній. Очевидно, что при такихъ именъ... точныхъ границъ княжеской власти прежде дическихъ понятіяхъ всѣ силы, всѣ интересы, всѣ причиненія удѣльныхъ княжествъ московскому“, но если существуютъ отдельно и соединяются не по естественность во вниманіе, „что сила обычая лѣгала всякое ному порядку вещей, а или случайно, или искусственное властное законодательство невозможнымъ“, будеть и что въ западной жизни можетъ господствовать видно общее значеніе княжеской власти, какъ естественна „матеріальная сила“, или „сумма индивидуальныхъ различнаго завершенія народной жизни. Князю принадлежитъ мѣній“. Свободная отъ рационалистическихъ началъ и разборъ разныхъ дѣлъ и судъ, но то и другое онъ ни, породившихъ на западѣ стремленіе къ матеріальности-першаъ согласно всеобъемлющему обычаю—какъ это интересамъ и господство большинства (что въ существали приказы и мѣры. Въ случаѣ нарушенія правильности одно и то же, какъ какъ цѣлью большинства являлись отношеній къ народу князь, поэтому, нерѣдко подопять-таки матеріальное благо), Русь (древняя) не оттался изгнанію. Тотъ же общинный духъ наглядно думывала закона, напротивъ онъ самъ вырасталъ твался въ древней Руси на характерѣ владѣнія землею. силою естественного хода вещей. „Законъ въ Россіи то время, какъ на западѣ поземельная собственность изобрѣтался предварительно какими-нибудь учеными-жилы источникомъ личныхъ правъ владѣльца (какъ и юристами, не обсуживался... краснорѣчиво бѣше западное право имѣло матеріальныя основанія и какомъ нибудь собраніи и не падалъ потомъ,“

<sup>1)</sup> I, 194, 195; II, 264, 265.

<sup>2)</sup> I, 199, 195; II, 265, 266.

<sup>2)</sup> II, 316.

въ этомъ смыслѣ покупалось), у насъ она состояла чистотою своихъ высшихъ началь и житейскою смѣшанностью общества. Въ устройствѣ древней русской жизни личность была—первое, а собственность только случайное отношение. Земля принадлежала общинѣ потому, что община состоитъ изъ семействъ, а семьи изъ лицъ могущихъ воздѣлывать землю. „Съ увеличенiemъ числа лицъ увеличивается и количество земли, принадлежащей семье, съ уменьшениемъ—уменьшается“. „Право общины ограничиваются правомъ помѣщика“, правдивка ограничена, въ качествѣ идеала, церковь никогда не обнаруживала стремленія насильственно управлять волею людѣй. Свое вліяніе она простирала только на личное управление каждого и совершило не помышляла о пріобрѣтении свѣтскіи-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 сознавало свое мірское назначеніе и никогда бы не назвало себя „святымъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ на западѣ говорилось „святая римская имперія“. У насъ известны слова „святая Русь“, но они говорятся не потому, что государство наше представляетъ въ своемъ устройствѣ мыслю о тѣхъ святыняхъ мощей и монастырей и храмовъ Божіихъ, которая такъ много значили въ русской жизни. Наша церковь управляла мірскимъ составомъ такъ, какъ духъ управляетъ тѣломъ. Не прибѣгая къ иностраннѣмъ средствамъ воздействиа, она исключительно действовала на умственные и нравственные убѣжденія людей, какъ бы невидимыми путями вела государство къ осуществленію высшихъ христіанскихъ началь, не препятствуя въ то же время его естественному развитию. Отсутствие въ нашей жизни такихъ явлений, какъ рыцарские ордена, инквизиція, имѣвшіе мѣсто на западѣ, особенно подчеркиваетъ основной характеръ отношеній нашей церкви въ вопросѣ о мѣрахъ воздействиа на пасомыхъ. Можетъ иногда показаться даже непонятнымъ, почему у насъ не возникло чего-нибудь подобного рыцар-

При отсутствіи индивидуальной изолированности для западно-европейскаго быта и обусловленной тамъ общимъ одностороннимъ направленіемъ жизни, въ древней Руси не могло появиться и тѣхъ неподобныхъ отношений между церковной и гражданской сферами, какія имѣли мѣсто на западѣ. Западная церковь, увлеченная къ отпаденію отъ церкви Вселенской, искала для себя вѣнѣніи опоры въ разсудочномъ силлогизме, свѣтской власти своихъ представителей. Устроивъ наружное единство, поставивъ надъ собою единую глаголомъ, соединившую власть духовную и свѣтскую, церковь падная лишь довела до конца то раздвоеніе своей деятельности, которое и въ душѣ каждого отдельного человѣка существовало какъ раздвоеніе вѣры и разума. Две башни, возвышающаяся надъ католическимъ костромъ, служить какъ бы символомъ этого раздвоения. Въ русской церкви, унаследовавшей отъ православия востока цѣльное разумѣніе Христовой истины, грани свѣтской и духовной власти стояли такъ же твердо, какъ и границы разума и вѣры. Уже на самыхъ первыхъ рахъ усвоенія русскимъ народомъ христіанства церковь опредѣлила разъ навсегда границы между безуслов-

ству, напримѣръ за время татарского владычества? Власть наша не имѣла тогда материальной силы, общество прошло въ полное разстройство, а полиція еще не была въдумана. Отчего бы при такихъ обстоятельствахъ не явиться людямъ, которые воспользовались бы „превосходствомъ своей силы надъ мирными земледѣльцами и горожанами... захватили бы себѣ отдельныя земли, деревни строили бы тамъ крѣпости?“ Церковь могла бы воспользоваться этимъ благороднымъ классомъ, образовавъ изъ него ордена 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 временные выгоды“ и потому „не облекала характеромъ церквиности мірскихъ устройствъ“, подобныхъ разнымъ свѣтско-духовнымъ установленіямъ запада. У насъ были бывали разбойники, которыхъ отвергала церковь. Если бы она воспользовалась шайками разбойниковъ, причисливъ ихъ къ служителямъ дѣла Божія и обѣщавъ прощеніе греховъ за убіеніе невѣрныхъ, не было бы ничего легче во будить 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 которого она не готовымъ уже пользовалась для своихъ цѣлей, а изъ себя производила характерная для древне-русской жизни особенности, не подчиняясь суетливому мірскимъ интересамъ, не стремилась къ внѣшнему искусству единству, а, раскрывая свою внутреннюю силу, вполнѣ естественно простирала свое влияніе на всѣ классы, на всѣ отношенія, создавая прочное внутреннее единство, выражавшееся и во внѣ одинаковыми потребностями, стремленіемъ къ общему благу, согласованностью ясей внѣшней дѣятельности<sup>2</sup>).

Преобладаніе внутренняго надъ виѣшнимъ составляло основную черту древне-русской жизни, отличавшую отъ направлениія жизни запада. При такомъ значеніи внутреннихъ основъ жизни въ древней Руси, при полночности и чистотѣ выраженія христіанства, форма выраженія близко сливалась съ выражаемымъ духомъ, что легче было смыть ихъ значительность и форму принять, нѣравнѣ съ ея внутреннимъ смысломъ. Этотъ фактъ особенно нужно имѣть въ виду, когда мы хотимъ выяснить, какъ разныи историческихъ обстоятельствъ, задержавшихъ развитіе нашего самобытнаго просвѣщенія. Наше просвѣщеніе, основанное на внутренней цѣльности въспленія, не развилось вполнѣ, не обнаружило ни полного процвѣтанія въ разумѣ, ни полнаго плода въ жизни. Оно было задержано, сначала бѣдствіями татарскаго владѣчества, потомъ постепеннымъ проникновеніемъ въ русскую жизнь иноземныхъ началь и, наконецъ, реформами Петра, который сдѣлалъ рѣшительный шагъ—чтобы ввести въ русскую исторію западныя начала. Сила этихъ внешнихъ фактовъ въ судьбахъ русского просвѣщенія засомнѣнно очень велика, но ею одной не объяснить въ концѣ истории перемѣны, совершившіяся вопреки вѣковымъ устоямъ русской жизни. Самая виѣшняя обстоятельства могли имѣть мѣсто, какъ мѣра, принятая Протопопиемъ, вслѣдствіе тѣхъ или иныхъ проявленій человѣческой свободы, или вѣрнѣе человѣческой слабости. Безъ внутренней вины русского человѣка явились благопріятныя для нашего просвѣщенія обстоятельства. Эта вина состояла именно въ смышеніи формы съ существеннымъ и даже въ предпочтеніи формы. Въ XVI вѣкѣ уже ясно видимъ, „что уваженіе къ формѣ во мнѣ преобладаетъ надъ уваженіемъ духа“, но начало этого неравновѣсія слѣдуетъ искать еще раньше. „Нѣкоторыя поврежденія, вкравшіяся въ богослужебныя книги особенности въ обрядахъ“ упорно держались въ нашей церкви, хотя сношенія съ востокомъ обличали несовѣтствіе и обрядовъ и богослужебнаго текста принялы въ церкви Вседенской. Кромѣ того известно, что

<sup>1)</sup> II, 247, 262, 263; I, 196.

<sup>2)</sup> I, 197, 198; II, 263

еще „въ концѣ XV и въ началѣ XVI вѣка были сильныи партіи между представителями тогдашней образованности“<sup>1)</sup>.

сти Россіи, которая 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 общечерковными“. Мы уже видѣли, какъ отражались византійские 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 нарушенное благолѣпіе“, взаимные отношенія сословій „начинаютъ принимать характеръ уродливой формальности“. Прежде русская правда мало по малу начинаетъ замѣняться юрисдикціей и уровень нравственности народа понижается. Особенно склонность къ предпочтенію формы обнаружилась подъ страхомъ надвигавшейся Уніи, и за нѣкоторыи срокъ „уваженіе къ преданію, которымъ стояла Русь“ перешло въ приверженность болѣе къ внѣшней сторонѣ его. Въ этомъ движеніи къ формѣ, ярко проявившемъ прежде всего въ расколѣ, была уже решена судьба въ реннной русской образованности. Подчинивъ свое разви- формѣ, „русскій человѣкъ тѣмъ самымъ лишилъ себя возможности живого и правильного возрастанія въ самобытномъ просвѣщеніи и хотя сохранилъ святую истину въ стомъ и неискаженномъ видѣ, но стѣснилъ свободное ней развитіе ума и тѣмъ подвергся сначала невѣжеству а потомъ вслѣдствіе невѣжества подчинился вліянію чужой образованности“. Въ заимствованіи западнаго просвѣщенія сказалось съ одной стороны невѣжество—за утрату чистоты самобытности, а съ другой—появившаяся, какъ результатъ этой утраты, односторонность въ направлении интересовъ русского ума. Такъ русская жизнь, особенно со временемъ 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 истории. 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 *моего*, заимствованного 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 основе 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 силой 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 неизбѣжность включенія въ кругъ своей жизни нѣкоторыхъ результатовъ просвѣщенія запада, а съ другой—намъ необходимо опредѣлить правильное развитіе собственныхъ самобытно-русскихъ началъ. Тотъ вредъ, который чужая образованность производитъ въ умственномъ и нравственномъ развитіи Россіи, не можетъ быть удаленъ путемъ насилиственнымъ. Мысль нельзя остановить никакими карантинами, да кромѣ того вредъ для нашей образованности былъ бы еще замѣнѣнъ, 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 дальнѣйша 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 насть 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 подобная повторенія неизбѣжныхъ въ свое время опытовъ нелѣпы и потому задача, диктуемая современностью, не включаетъ въ себя такихъ крайностей, какъ полное игнорированіе запада, а съ другой стороны она есть задача устроенія русской жизни на основѣ самобытно-русскихъ началъ<sup>1)</sup>. „Можетъ быть благое Прорицаніе 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 современного міра... и обогатившись мірскою мудростью, христіанская истина полиже.. 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 правильного развитія и опорою 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

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-христіанского любомудрія... могло бы быть началомъ новой жизни“ у насть, 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 раздвоеніе два міра, требующіе соединенія, утвердить въ умѣ человѣка истину духовную видимымъ ея господствомъ надъ истиной 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“<sup>1)</sup>.

Такой путь (развитія, предлежащій 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 насть тогда и не было въ смыслѣ опредѣленной *теоріи*, а въ цѣльности извѣстныхъ убѣжденій съ дѣятельностью. Самое понятіе о цѣльности нашей прошлой жизни, или обѣ утратѣ этой цѣльности, мы устанавливаемъ на основанії фактовъ вѣшней, практической жизни древней Руси. Утрата цѣльности сопровождалась у насть пониженіемъ качества нравственной жизни или, что то-же,—утрачивая добродѣтели, русскій человѣкъ утрачивалъ кореннай признакъ своего бытія. То уклоненіе отъ пути самобытнаго развитія, которое дано намъ въ господствѣ у насть чужой образованности, началось именно съ вѣшней стороны жизни, съ увлеченія или соблазна выгодами западной жизни. Унаслѣдовавъ по традиціи особый способъ мышленія, гаран-

1) I, 189; II, 330, 331.

1) II, 332, 333, 326, 334.

тирующей отъ уклоненія на путь рационализма, русскій человѣкъ даже къ невѣрію, когда оно у него бываетъ, склоняется не путемъ логическихъ доводовъ, а вслѣдствіе соблазновъ жизни. Логика служить въ подобныхъ случаяхъ лишь средствомъ оправдать въ собственныхъ глазахъ свое отступничество, для чего подъ извѣстные факты подставляется теорія. Сочиненная система современемъ можетъ вполнѣ замѣнить собою вѣру, непосредственное убѣжденіе, и тогда уже трудно бываетъ вернуться на путь прежнихъ убѣжденій. Въ народѣ русскомъ еще очень далеко до такого печального конца. Исконнымъ убѣжденіямъ измѣняетъ у насъ собственно даже не народъ, а только одинъ классъ этого народа—образованная часть русского общества. Пропитываясь все болѣе иноzemною 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 драгоценныя 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 подсказываетъ прошлымъ русской жизни, когда она начинала уже воплощать въ себѣ черты христіанской общественности. Изъ фактовъ прошлого, запечатленныхъ духомъ христіанской идеи, изъ унаследованного по традиціи образа мышленія должна выйти та жизненная философія, которая намъ такъ необходима и которая будетъ живительной не только для насъ, но и для запада<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> 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“ имѣть 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 квалифікованія такого смысла очень мало одного мышленія, одного воззрѣнія, хотя бы и цѣльного. Напротивъ, самая цѣльность мышленія дознается по цѣльности жизни. Въ нашемъ умѣ „заложена“ норма, опредѣляющая правильный „способъ мышленія“, указывающая наши коренные отношенія къ Богу, но поскольку тутъ есть живое, сильное убѣжденіе, сознаніе внутреннее должно проявиться въ суммѣ внѣшнихъ отношеній, вполнѣ цѣльно согласованныхъ съ высшими стремленіями нашей души. Выѣннія стороны жизни пріобрѣтаютъ 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 событияхъ, но еще нагляднѣ та же истина подтверждается подробностями частныхъ сферъ жизни, различными чертами семейнаго быта, повседневнымъ обнаружениемъ народныхъ нравовъ и обычаевъ. Эти не такъ замѣтныя стороны жизни при внимательномъ наблюденіи оказываются запечатленными 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 норму жизни, а уклоненіе отъ нея, болѣзненный переходъ исторіи съ одного пути на другой. Напримеръ, рус-

ская жизнь съ момента реформы замѣтно стала утрачивать свои высокія нравственные свойства, но это не говоритъ еще за возможность раздвоенія между убѣждениемъ 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 обнаружились противорѣчія съ нашими вѣковыми убѣжденіями, то противорѣчія эти скоро слаживались, такъ какъ вслѣдъ за практическими уклоненіями шла теорія, тоже представлявшая уклоненіе отъ прежнихъ взглядовъ, но вполнѣ согласная съ новымъ направленіемъ жизни. Въ указанномъ случаѣ *раздвоенія* можно, поэту, скрѣе видѣть *взаимодѣйствіе* практики и теоріи. Такъ было въ образованномъ русскомъ классѣ, который, измѣня укладу русской жизни, вмѣстѣ съ этимъ мѣнялъ и свои убѣжденія, свою теорію. Аналогичное совершалось и въ средѣ простого народа. Соблазняясь внѣшними выгодами, какія приносились западомъ, народъ обнаружилъ въ своей жизни много такого, что стойть въ противорѣчіи съ ея вѣковыми началами. Напримеръ, 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 виѣшнимъ взглядомъ на жизнь. Ложь представляется ему какимъ то неизбѣжнымъ *внѣшимъ грѣхомъ*, происходящимъ изъ необходимости виѣшнихъ отношеній. Отсюда, народъ нашъ утратилъ уваженіе къ слову. „Его слово—это не онъ, а его вещь, которую 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 теоретического разрушенія прежнихъ нормъ, не можетъ, однако, не оказать вліянія и на теоретическую убѣжденія. При извѣстной послѣдовательности въ разрушеніи основъ нравственного быта и при попыткахъ логически оправдать это разрушеніе, можетъ и даже должно случиться

змѣненіе въ самомъ направленіи мышленія, которое утратить свою цѣльность при фактической раздробленности жизни. И дѣйствительно, вслѣдъ за утратой нѣкоторыхъ чертъ нравственной жизни мы могли бы утратить самыи „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 конкретныи черты того идеала, какой намъ предстоитъ осуществить на пути събѣтнаго развитія<sup>1)</sup>. Самое содержаніе идеала состоитъ въ какихъ-либо умозрѣніяхъ, отрѣшенныхъ отъ жизни, но объединяющемъ синтезъ началъ жизни практической съ мозрительными началами познанія, составляющими въ томъ своемъ единство цѣлостную жизнь человѣка.

Всѣ дѣйствія людей подчиняются „невидимому, часто совсѣмъ незамѣтному теченію нравственнаго порядка ешай, увлекающему за собой всякую общую и частную бѣтельность“. 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 вникнуть въ его практическую жизнь, уловивъ ея нравственный смыслъ. Изученіе этой стороны народной жизни неизрѣвно связано съ постиженіемъ всѣхъ другихъ сторонъ и потому характеръ быта западнаго и русскаго много значить для уясненія западной и русской исторіи. Тѣмъ болѣе, конечно, для указанной цѣли имѣютъ значеніе частные проявленія этого быта въ отдѣльныхъ сторонахъ жизни, въ фактахъ болѣе или менѣе единичныхъ, частныхъ. О вниманіе къ тому, что всякой общей порядокъ составляется на основѣ частныхъ фактовъ, изъ „совокупности частныхъ воль“, будетъ очень важно отмѣтить для раскрытия предлежащаго намъ идеала нѣкоторые отдѣльные

<sup>1)</sup> II, 329, 330.

факты въ нашемъ прошломъ, факты, явившіеся та-  
какъ результатъ живого, непосредственного убѣжденія  
а при извѣстномъ развитіи народного самосознанія до-  
женствующіе стать основою для нашей философіи, кото-  
рая будетъ построена не только на новыхъ началахъ  
бѣ эти начала<sup>1)</sup>.

Проникнутая сильнымъ живымъ стремленіемъ, цѣ-  
лостно объемлющимъ всѣ частные поступки и стремле-  
ний людей, жизнь самобытно-русская характерно отличалась  
особымъ смысломъ даже въ фактахъ частныхъ. Истинна-  
приода русского просвѣщенія сказывалась въ объе-  
нности всѣхъ его частныхъ проявленій, въ связности  
нравственной жизни, опредѣляемой единымъ началомъ.  
Преимущества такой жизни вполнѣ наглядно выступаютъ  
сравнительно съ жизнью запада, бывшею результатомъ  
иныхъ историческихъ силъ и представляющею собою по-  
ное нравственное неустройство. Частный бытъ Европы  
былъ и есть такъ же разрозненъ, какъ и вся жизнь запада,  
взятая въ общей картинѣ его истории и въ наиболѣ-  
крупныхъ фактахъ ея. Раздѣляющее начало вело сво-  
драбительную работу, начиная съ жизни каждого отдель-  
наго сознанія, и отсюда жизнь частная прежде всего п-  
лучала тотъ неустроенный характеръ, который запечатлѣ-  
ваетъ собою общий фонъ западно-европейского просвѣщенія.

На западѣ жизнь *семейная* въ связи съ общимъ да-  
хомъ образованности пришла къ полному разстройства.  
Начиная отъ высшихъ классовъ, бывшихъ представите-  
лями образованности, ослабленіе семейныхъ связей пер-  
ходило къ низшимъ, во всѣ другіе слои общества, кото-  
рые по общему направлению жизни вполнѣ гармонирова-  
ли съ высшими. Обычная картина воспитанія, господствую-  
щаго на западѣ, иллюстрирующая наиболѣе характер-  
ные черты уклада семейной жизни, была такова, что дѣ-  
вавшаго на западѣ, воспитывались за глазами матери. Въ тѣхъ государствахъ  
особенно, гдѣ „мода воспитывать дочерей въ монастыряхъ“

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

семьи брали перевѣсь надъ отношеніями семейными вполнѣ естественно, что „самолюбивая и шумная удо-  
вольствія“ замѣняли для такой матери „тревоги и радо-  
сти тихой дѣтской“. „Умѣніе жить въ свѣтѣ, салонная  
юбезность“, развившись на счетъ всѣхъ другихъ инте-  
ресовъ, которые могли быть, но отсутствовали, „сдѣла-  
лись существенной частью женскаго достоинства“. Не  
семья служила тутъ источникомъ общественной жизни, —искусственная атмосфера гостинной, гдѣ сосредоточи-  
вались и умъ и образованность и вообще все цѣнное въ  
жизни. Слѣдствіемъ такихъ подробностей семейной жиз-  
ни на западѣ было развитіе „общежительныхъ утончен-  
остей“, нравственный гнетъ, который испытывали отъ  
высшихъ низшіе классы, вытягиваясь за первыми въ  
устройствѣ частной жизни, и, на конецъ, зачатки учес-  
тія объ эманципаціи женщины<sup>1)</sup>. Совершенно въ иномъ  
направлении 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 соли-  
дарности, прежде всего воплощала въ себѣ организую-  
щее начало цѣльной жизни. Семейный смыслъ не нару-  
шался въ русскомъ человѣкѣ, такъ какъ въ условіяхъ  
европео-русской жизни „личность никогда не искала вы-  
ставить свою самородную особность, какъ какое-то до-  
гностіе“. Никакая форма общежитія не могла у насъ,  
поэтому, принять отдѣльного развитія, оторванного отъ  
жизни всего народа. Мы водились не частнымъ мнѣніемъ,  
а авторитетомъ гостинной, а общимъ убѣждениемъ, въ  
которомъ выражалась цѣльность быта. „Прихоть моды“

<sup>1)</sup> II, 301.

<sup>1)</sup> II, 270, 271.

не имѣла у насъ силы. На западѣ погоня за модой, стремлѣніе къ роскоши, были проявленіемъ общей односторонности и закону эгоизма, создавались цѣнности въ жизни запада и подобные факты не могли имѣть мѣста въ семье. О характерѣ семейной жизни въ древней Руси можно судить по втутреннюю жизнь нашей избы<sup>1)</sup>, мы увидимъ, что постоянное, ежеминутное самоотверженіе не является здѣсь какимъ-либо „геройскимъ исключениемъ“, а фактъ обычнымъ, постояннымъ. „Каждый членъ семьи при своихъ безпрестанныхъ трудахъ и заботѣ объ усилѣніи ходѣ всего хозяйства, никогда не имѣетъ въ видѣ какой слабости, но гордились ею, какъ завиднымъ преимуществомъ“.

Побужденіемъ къ работѣ тутъ является не мысль о собственной выгодѣ, а общіе интересы семьи, которая „есть одна общая цѣль и пружина результата работы ввѣряется главѣ семейства, который никѣмъ не контролируется и довѣріе къ которому даже уменьшается на солидарности семьи. „Отъ излишнихъ бытковъ главы семейства образъ жизни всей семьи обыкновенъ и внутрення достоинства человѣческой личности. Внѣшнѣно мало улучшается“ и отдельные члены семьи „не ищутъ, вѣнѣніе семейной солидарности въ русскомъ быту „было еще разительнѣе“, такъ какъ „семьи были крупнѣе“ и все дружныя дѣйствія его придутъ въ противорѣчіе съ общимъ „сохранили свою цѣльность“. И теперь, однако, можно видѣть проявленіе все тѣхъ же семейныхъ чувствъ какія-либо вѣнѣнія оправданія, чтобы внутреннее русского человѣка. „При несчастіяхъ въ жизни“ какого гордое самочувствіе не нарушалось. Не то видимъ мы „охотно“ и даже „радостно одинъ членъ семейства всерѣзъ русскихъ нравахъ. При направлениіи просвѣщенія, готовъ пожертвовать собою за другого“. Всепроникающаго всѣ частныя проявленія жизни опредѣляются живою любовью была въ русскомъ быту естественнымъ обнаруженіемъ сознаніемъ нѣкоторой высшей цѣли, ни роскошь, общаго направленія русской жизни, подобно тому, какъ другія чисто-внѣшнія цѣнности не могутъ быть содержаніемъ идеала жизни. Простота жизни и несложность западѣ вполнѣ гармонировалъ съ односторонностью, какъ будь 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

Соответственно этимъ двумъ законамъ, закону любви и закону эгоизма, создавались цѣнности въ жизни русскаго и въ жизни западнаго европейца. Послѣдній, находя въ своемъ индивидуализмѣ до попранія семейныхъ чувствъ и поставляя цѣлью жизни интересы узко-личного 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, окружающей человѣка, и свое понятіе объ этомъ наружномъ блескѣ сливалъ въ одно съ понятіемъ о самомъ достоинствѣ человѣка“. Человѣкъ оцѣнивался на западѣ по внѣшнимъ, случайно вѣнѣніи преимуществамъ, которыми думали замѣнить тамъ лишь на солидарности семьи. „Но вънѣшніе благополучіе, внѣшняя добродѣтель—это даже узнать величину“ этихъ избытковъ, но съ одновременною и когда они есть, западный человѣкъ вполнѣ даже узнатъ величину этихъ избытковъ, но съ одновременною и когда они есть, западный человѣкъ вполнѣ вспомогательнѣе, такъ какъ „семьи были крупнѣе“ и все дружныя дѣйствія его придутъ въ противорѣчіе съ общимъ „сохранили свою цѣльность“. И теперь, однако, приобретенными понятіями нравственности, онъ выдумываетъ себѣ какія-либо вѣнѣнія оправданія, чтобы внутреннее честолюбіе какого гордое самочувствіе не нарушалось. Не то видимъ мы въ русскомъ быту естественнымъ обнаруженіемъ сознаніемъ нѣкоторой высшей цѣли, ни роскошь, общаго направленія русской жизни, подобно тому, какъ другія чисто-внѣшнія цѣнности не могутъ быть содержаніемъ идеала жизни. Простота жизни и несложность западѣ вполнѣ гармонировалъ съ односторонностью, какъ будь 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

1) II, 272, 270.

сущности нашего просвѣщенія. Роскошь проникала къознать свою неправоту. Это сознаніе своей вины предъ намъ, но—какъ зараза. Перенимая ее съ запада, въ несѫдомъ высшей правды, не виѣшней, а внутренней, на извинялись, „ей поддавались, какъ пороку, всегда чувствуя съ исполненiemъ закона любви въ отношеніи къ ствуя ея незаконность не только религіозную, но и нравственную“ отличало и теперь отчасти отличаетъ руссковъественную и общественную“, посольку общественная отъ эгоистически-самодовольного западнаго европейца. жизнь была запечатлѣна религіознымъ характеромъ. Можна Основываясь на указанныхъ чертахъ нашей прошлой утверждать, имѣя въ виду цѣльность нашего прошлаго отчасти настоящей жизни, можно съ полнымъ основания, что искусственная жизнь запада съ ея комфортомъ сказанть, что, если бы у насъ при иномъ ходѣ русской и изнѣженностью никогда бы не получила правъ гражданской жизни развились искусства, то они были бы западанства у насъ—именно вслѣдствіе противорѣчія всему западному характеромъ, вполнѣ отвѣчающимъ основамъ духу нашей образованности. Русскій человѣкъ, въ таинственной народной жизни. На западѣ одностороннее направление, время, какъ на западѣ охватывало всѣхъ стремленіе къ разсудочности, индивидуализмъ, и на область искусства роскоши и богатству, былъ очень далекъ отъ приверженцевъ, накладывали свою замѣтную печать. Это, конечно, вполнѣности къ материальнымъ благамъ. Онъ больше золота и понятно по связи всѣхъ сторонъ жизни между собою, парчи уважалъ лохмотья юродиваго. Воспитанный въ потому что искусства развивались и на западѣ „сочувственіяхъ высшей внутренней правды, онъ стремился особенно съ общимъ движениемъ мысли и потому та же внутренне возвыситься „надъ виѣшними потребностями“ раздробленность духа, которая въ умозрѣніи произвела которая понимались имъ согласно его цѣльному воззрѣ политическую отвлеченность, въ изящныхъ искусствахъ поню на жизнь. „Если бы наука о политической экономии родила мечтательность и разрозненность сердечныхъ существовала тогда.., она бы не была понятной русскому стремлению“. „Вместо того, чтобы смыслъ красоты и правму“. Онъ не уразумѣлъ бы, „какъ можно съ намѣреніемъ хранить въ той неразрывной связи, которая бережетъ раздражать чувствительность людей къ виѣшнимъ благамъ“. Богатство русскій человѣкъ понималъ такъ, что свою на обманѣ воображенія“, на „одностороннемъ чувствѣ“, оно является однимъ изъ второстепенныхъ условій жизни и потому должно „находиться не только въ тѣсной связи съ другими, высшими условіями“, но и совершенно подчиняться имъ<sup>1)</sup>). Тѣмъ менѣе, конечно, русскій человѣкъ способенъ былъ испытывать гордое довольство собою. Онъ „всегда живо чувствуетъ свои недостатки, и чѣмъ выше восходитъ по лѣстницѣ нравственного 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 увлечения онъ всегда готовъ

Основываясь на указанныхъ чертахъ нашей прошлой Основываясь на указанныхъ чертахъ нашей прошлой утверждать, имѣя въ виду цѣльность нашего прошлаго отчасти настоящей жизни, можно съ полнымъ основания, что искусственная жизнь запада съ ея комфортомъ сказанть, что, если бы у насъ при иномъ ходѣ русской и изнѣженностью никогда бы не получила правъ гражданской жизни развились искусства, то они были бы западанства у насъ—именно вслѣдствіе противорѣчія всему западному характеромъ, вполнѣ отвѣчающимъ основамъ духу нашей образованности. На западѣ одностороннее направление, время, какъ на западѣ охватывало всѣхъ стремленіе къ разсудочности, индивидуализмъ, и на область искусства роскоши и богатству, былъ очень далекъ отъ приверженцевъ, накладывали свою замѣтную печать. Это, конечно, вполнѣности къ материальнымъ благамъ. Онъ больше золота и понятно по связи всѣхъ сторонъ жизни между собою, парчи уважалъ лохмотья юродиваго. Воспитанный въ потому что искусства развивались и на западѣ „сочувственіяхъ высшей внутренней правды, онъ стремился особенно съ общимъ движениемъ мысли и потому та же внутренне возвыситься „надъ виѣшними потребностями“ раздробленность духа, которая въ умозрѣніи произвела которая понимались имъ согласно его цѣльному воззрѣ политическую отвлеченность, въ изящныхъ искусствахъ поню на жизнь. „Если бы наука о политической экономии родила мечтательность и разрозненность сердечныхъ существовала тогда.., она бы не была понятной русскому стремлению“. „Вместо того, чтобы смыслъ красоты и правму“. Онъ не уразумѣлъ бы, „какъ можно съ намѣреніемъ хранить въ той неразрывной связи, которая бережетъ раздражать чувствительность людей къ виѣшнимъ благамъ“. Богатство русскій человѣкъ понималъ такъ, что свою на обманѣ воображенія“, на „одностороннемъ чувствѣ“, оно является однимъ изъ второстепенныхъ условій жизни и потому должно „находиться не только въ тѣсной связи съ другими, высшими условіями“, но и совершенно подчиняться имъ<sup>1)</sup>). Тѣмъ менѣе, конечно, русскій человѣкъ способенъ былъ испытывать гордое довольство собою. Онъ „всегда живо чувствуетъ свои недостатки, и чѣмъ выше восходитъ по лѣстницѣ нравственного 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 увлечения онъ всегда готовъ

<sup>1)</sup> II, 272, 273, 274.

<sup>1)</sup> 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 направлениіи ума. Мы наблюдаемъ проявленія самоотверженной любви, народнаго 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 материаломъ для теоріи. Указанная въ частномъ 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 которого отдыхаетъ уже „за смѣхомъ и звономъ застольныхъ пѣсень“ то не будетъ ли ясенъ изъ этого внутренній міръ его? Мы видимъ на этомъ смѣшнѣи контрастнаго въ укладѣ частной жизни западнаго europейца, что его психика представляетъ изъ себя что-то до крайности противорѣчивое, безъ всяко го неизмѣнно въ ней дѣйствующаго единаго и сильнаго убѣжденія. Какъ будто въ одномъ углу души западнаго человѣка „живетъ чувство религіозное“, „въ другомъ отдѣльно—сили разума, въ третьемъ—стремленія къ чувственности“ и т. д. и всѣ эти и другія силы и стремленія живутъ въ немъ „разрозненно“ нисколько не взаимодѣйствуя между собою и связываясь „только отвлеченными, разсудочными воспоминаніемъ“. Наблюдая въ картинахъ русского быта факты противоположные, характеризующіе психику русского человѣка какъ цѣльное, проникнутое однимъ стремленіемъ, мы приходимъ къ пониманію тѣхъ особенностей въ строѣ его мышленія, которые 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 дворцѣ 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 говорять 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“. *Религіозное живое мышленіе*—вотъ что связывало жизнь русскаго человѣка въ единомъ, высшемъ началѣ, согласно опредѣляя всѣ разнообразныя стороны ея, наглядно свидѣтельствующія наличность цѣлостной мысли<sup>1)</sup>.

Мысль и жизнь, такимъ образомъ, представляются, какъ одно неразрывное цѣлое, единство, которое и есть желательный идеалъ съ точки зренія истиннаго просвѣщенія. Время отвлеченныхъ системъ прошло или проходитъ и теперь даже на западѣ прояснился характеръ подлинной философіи. За громадностью общественныхъ событий мыслители почувствовали работу скрытой нравственной пружины и вслѣдствіе этого совершенно измѣняется взглядъ на школьнія 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 открытие въ наукахъ“... связать „съ вопросами общечеловѣческими“. „Каждый образованный человѣкъ стремится протянуть руководительную нить своей отвлеченной мысли сквозь всѣ лабиринты.. жизни, сквозь всѣ чудеса открытий.. и всю безконечность ихъ возможныхъ послѣдствій“. Эта возникшая на западѣ потребность сблизить мысль съ жизнью очень характерна для пониманія истиннаго смысла философіи. Сравнительная узость нового явленія отнюдь не можетъ говорить противъ его особенного значенія. Новое отношеніе къ

<sup>1)</sup> II, 268, 269.

философії, правда, не представлено большинствомъ, оно связи съ обществомъ, помимо опредѣленныхъ внѣшнимъ не есть въ данную минуту господствующее, но необходимо закономъ отношений, и обособившись въ своемъ внутреннемъ имѣть въ виду, „что развитіе народной мысли исходитъ не изъ численнаго большинства“, но изъ средоточия, какъ довлѣющая себѣ личность (физическая), онъ естественно сосредоточилъ всѣ свои стремлѣнія дѣйствительной внутренней силы. „Большинство выразилось на служеніи своему эгоизму. Оторвавшись отъ живого ражасть собою только настоящую минуту и свидѣтельскими корня своего полнаго бытія, человѣкъ осудилъ на умиствуѣтъ болѣе о прошедшой, дѣйствовавшей силѣ, чѣмъ раніе все, что не въ силахъ пытаться одною сухой разо наступающемъ движеніи“. Желая понять направленіе, судочностью—поэзію и все искусство—и сосредоточился мы должны „смотретьъ не туда, где больше людей, но туда промышленности, какъ единственно понятномъ съ его да, где больше... жизненности“. Съ этой точки зреянія точки зреянія и единственно необходимомъ въ жизни. новымъ пониманіемъ значенія философії будетъ то, по которому она является выражениемъ живыхъ потребностей, назрѣвшихъ въ обществѣ. Отрѣшенная отъ жизни, въ качествѣ школьнай доктрины, философія утрачиваетъ свое влияніе на жизнь и въ настоящее время интересъ къ такой философії является убывающимъ, уступая место другому, болѣе серьезному интересу къ философіи живой. Новая философія должна представлять собою не отвлеченную систему, приросшую къ школѣ, а, объединя всю совокупность стремленій человѣческаго духа, должна принадлежать всей жизни. Ложь типичной западной философії 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 отвлеченно<sup>1)</sup>). Руководствуясь рационально настроеннымъ мышленіемъ, западный человѣкъ въ 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 подѣтѣмъ единственнымъ условиемъ, диктуемымъ его рациональною мыслью, „чтобы физическая его личность ни отъ чего не страдала и не беспокоилась“. Отсюда вполнѣ понятно, почему весь смыслъ жизни на западѣ свелся къ развитію промышленности. Человѣкъ не чувствовалъ, не сознавалъ

<sup>1)</sup> II, 4, 282, 283, 12, 288, 305.

закономъ сознаніи, какъ довлѣющая себѣ личность (физическая), онъ естественно сосредоточилъ всѣ свои стремлѣнія на служеніи своему эгоизму. Оторвавшись отъ живого ражасть собою только настоящую минуту и свидѣтельскими корня своего полнаго бытія, человѣкъ осудилъ на умиствуѣтъ болѣе о прошедшой, дѣйствовавшей силѣ, чѣмъ раніе все, что не въ силахъ пытаться одною сухой разо наступающемъ движеніи“. Промышленность... безъ вѣры и поэзіи... управляетъ міромъ“. Въ наше время „она соединяетъ и разъединяетъ людей, она опредѣляетъ отечество, обозначаетъ сословія“. Она—основа государственного устройства, „движеть народами, объявляется войну и заключаетъ миръ, измѣняетъ нравы“ и проч. Матеріальная выгода сдѣлались единственную цѣлью въ жизни, это своего рода божество, которое воля управляетъ народами. Все, что поднимаетъ сердце надъ личной корыстью, кажется не только непонятнымъ съ точки зреянія 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 пріемами, но внутреннею цѣльностью бытія. Объединяя въ себѣ понятія разума съ учениемъ вѣры и опредѣляясь въ основномъ направлѣніи своемъ по характеру этой вѣры, такое мышленіе не является оторваннымъ отъ всей совокупности жизненныхъ явлений. Истина по самой природѣ своей едина и въ стремлѣніи человѣка объединить вѣру и знаніе путемъ высшаго духовнаго зреянія нельзя видѣть ничего, кроме вполнѣ законнаго побужденія его разумной дѣятельности<sup>1)</sup>), но самое объединеніе, пролагающее путь къ созданію опредѣленной философіи, не есть толь-

<sup>1)</sup> II, 305, 306, 308.

ко теоретическая дѣятельность, совершенно не зависящая отъ конкретныхъ фактовъ. Когда вѣрующій разумъ, въ которомъ заложена возможность сознанія истинныхъ отношеній къ Богу, свободно и естественно развертываетъ свою дѣятельность, онъ приходитъ къ истинѣ, но эту истину онъ ищетъ „тамъ, где думаетъ встрѣтить вмѣсть и чистую, цѣльную жизнь, которая *ручается...* за цѣльность разума“. Вѣдь „не отдѣльная логическая или метафизическая истины составляютъ конечный смыслъ всякой философіи, но то *отношеніе*, въ какое она поставляетъ человѣка къ послѣдней искомой истинѣ, то *внутреннее требование*, въ которое обращается умъ, ею проникнутый“. Въ полнотѣ своего развитія всякая философія имѣеть двойной результатъ: во первыхъ—„общій итогъ сознанія“, а во вторыхъ—„господствующее требование изъ этого итога возникающее“. „Послѣдняя истина, на которую опирается умъ, указываетъ и на то сокровище, котораго человѣкъ пойдетъ искать *въ науку и въ жизні*“. Практическая сторона жизни, такимъ образомъ, имѣеть крайне важное значеніе въ качествѣ критерія истины, „ибо только изъ дѣйствительныхъ отношеній загораются тѣ мысли, которая освѣщаются умъ и согрѣваются душу“. *Мысль дознается по жизни, изъ которой выходитъ и которую взаимно опредѣляетъ въ зависимости отъ своею настроенія, обусловленнаю характеромъ вѣры*<sup>1)</sup>.

Выше говорилось, что И. Вѣчъ связывалъ извѣстный строй мышленія съ характеромъ господствующей вѣры и за норму умственной дѣятельности принималъ тотъ строй ся, какой данъ въ твореніяхъ восточныхъ отцовъ и составляеть неотъемлемую принадлежность православного 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 истины

вообще“. Теперь очень важно отмѣтить, что этотъ религіозный, точнѣе православный, принципъ въ ученіи Київѣвскаго имѣеть насколько гносеологической, 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 вѣнчаніе его поступки должны носить соответствующій его настроенію характеръ<sup>1)</sup>. Въ развитіи византійскаго просвѣщенія И. Вѣчъ отмѣтилъ недостаточное обнаруженіе въ жизни внутренняго смысла образованности и тѣмъ уже подчеркнулъ существенную сторону того идеала, который предначертывается имъ русской жизни. Развитіе мышленія должно ити рука объ руку съ практической дѣятельностью, выходя изъ жизни и снова возвращаясь къ ней. Новыя философскія начала должны соответствовать и началамъ практической жизни. Такъ именно и было это въ нашихъ монастыряхъ, которые служили у насть 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-*

<sup>1)</sup> II, 311, 315, 306, 295.

<sup>1)</sup> II, 306, 295.

ныхъ отношеніяхъ „тѣ же понятія”, которыя жили въ уединенной кельѣ. Простой народъ примыкалъ къ тому же направлению<sup>1)</sup>. „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 самимъ основамъ своимъ, какъ базирующееся на цѣльности ума, созданного стремиться къ Богу, своею цѣлью имѣетъ познаніе высшей божественной личности, но поскольку принципъ гносеологической является тутъ вмѣстѣ и нравственнымъ, оно опредѣляетъ собою и практику жизни, неразрывно связанную съ познаніемъ. Не являясь существомъ отвлеченнымъ, занятымъ исключительно теоретической стороной 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 Существѣ, о Его отношеніяхъ къ миру 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, русского 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 жизни<sup>2)</sup>. Цѣльность нашего быта нарушилась съ проникновеніемъ къ намъ чужой образованости, соблазновъ западной жизни, но не все еще утрачено нами чрезъ общеніе съ западомъ и остается надежда вернуться на прежній путь. Понятія и убѣженія народа еще не утратили всей своей первоначальной чистоты и, являясь даже теперь главною основово-

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

#### XIV.

Въ силу тѣсной связи, какая существуетъ между практикой и теоріей, между убѣжденіями и дѣятельностью, намъ нельзя говорить о какомъ-либо отвлеченномъ идеалѣ. Нашъ идеаль долженъ возникнуть изъ основного содержанія нашей жизни, куда входятъ одинаково и мысль и дѣятельность и, следовательно, идеаль нашъ непремѣнно составится изъ убѣждений, 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 выражениемъ скрытыхъ силъ жизни, ей, этой сторонѣ, принадлежитъ видная роль въ самомъ процессѣ познанія. Но и теорія, поскольку она, выясняясь на основѣ известныхъ фактовъ, указываетъ ихъ нервъ и становится сознательно употребляемымъ регуляторомъ жизни, имѣетъ важное значеніе въ дѣлѣ нашего умственного и морального роста. Въ истинномъ просвѣщеніи одинаково важны, какъ дѣятельность, такъ и мышленіе. Указывая намъ нрав-

1) II, 220.

2) II, 219.

ственний смыслъ нашего бытія, истинное просвѣщеніе народности являлось въ особой формѣ.. но внутри даетъ нормы нравственной оцѣнки всѣхъ явленій жизни, чѣмъ болѣе или менѣе искажающихъ ограниченій оста-  
етъ съ тѣмъ оно проявляется въ извѣстныхъ практикахъ, по которымъ эти нормы до-  
вались неизмѣнныя черты общаго существеннаго хара-  
ктера дѣятельностяхъ, а началъ каждой миѳологіи съ основными началами хри-  
стіанскаго преданія выражало для Шеллинга чистую  
истину божественнаго откровенія. Согласіе.. внутреннихъ и основныхъ  
знаются. Въ томъ и состоитъ, между прочимъ, отличие истинной миѳологии съ основными началами хри-  
стіанскаго преданія выражало для Шеллинга чистую  
истину божественнаго откровенія". Подобный взглядъ  
можетъ служить опорой для нашей самобытной философіи, а исторію вѣрованій могъ оказаться благопріятнымъ для  
Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы мышленіе не имѣло христіанской мысли только при условіи, если бы онъ  
самостоятельнаго значенія. Въ нашей природѣ заложена тверждался на прочномъ основаніи. Но при отсутствіи  
возможность истиннаго познанія (или, что то же, по Кипердаго „предварительного убѣжденія“ и при „неопре-  
рѣвскому, познанія Бога, такъ какъ истинное познаніе вѣленности внутренняго значенія миѳологіи.. шеллингова  
и указываетъ отношеніе всего къ Богу) и при отрѣщенніи христіанской философія явилась и нехристіанской и не  
отъ односторонне-логического мышленія мы можемъ, если философіей"<sup>1)</sup>). Люди вѣрующіе, равно и люди науки, оди-  
не притти къ истинѣ, то стать *на пути къ ней*. Примѣромъ были недовольны системой философа. Первые  
ромъ послѣдняго можетъ служить Шеллингъ. Этотъ философъ прекали и упрекаютъ его „за излишнія права разума и  
логофъ не удовлетворялся одностороннимъ развитіемъ въ тотъ особенный смыслъ, который онъ влагаетъ въ  
немецкой мысли. Бывъ по рожденію протестантомъ, онъ, вои понятія о самыхъ основныхъ доктринахъ христіан-  
конечно, долженъ быть въ этомъ случаѣ отречься отъ сва. Самые близкіе друзья Шеллинга видятъ въ немъ  
того специфического въ направленіи своего ума, что со-  
ислителя только *на пути къ вѣрѣ*". „Философы, напро-  
общено ему было характеромъ протестантской вѣры. Шел-  
лингъ такъ и поступилъ, увидѣвъ ограниченность проте-  
стантства, отвергнувшаго преданіе; но съ другой стороны, онъ въ католичествѣ гидѣль смѣщеніе истиннаго преда-  
нія съ неистиннымъ, божественнаго съ человѣческимъ  
вслѣдствіе чего онъ не могъ перейти въ римскую цер-  
ковь. Философъ смутно сознавалъ истину, но по отсут-  
ствію нѣкоторыхъ необходимыхъ для постиженія ея усло-  
вій, не могъ притти къ истинѣ, а только стоять на пути  
къ ней. Когда философъ изъ христіанского преданія вы-  
биралъ то, что соотвѣтствовало его понятію о христіан-  
ской истинѣ, ему пришлось руководиться кромѣ св. Пи-  
санія и фактамъ богосознанія всего человѣчества. „Въ  
миѳологіи древнихъ народовъ находилъ онъ слѣды хотя  
искаженнаго, но не утраченного откровенія. То сущ-  
ственное отношеніе къ Богу, въ которомъ находилось  
первое человѣчество, распадаясь на различные виды, со-  
образно развѣтленію различныхъ народностей, въ каж-

<sup>1)</sup> II, 323, 324.

для удовлетворенія разумнаго самосознанія „сочинят перваго, юношескаго увлеченія чужой системой мы тѣмъ себѣ вѣру“. Главная причина его безплодныхъ поисковъ легче можемъ возвратиться теперь къ „существенной равнѣ и того неуспѣха, который постигъ систему Шеллинга,—не смотря на новые, явно обнаружившіеся въ тѣмъ развитіемъ, которое она получила въ системѣ Шеллинга,—запросы европейской мысли,—заключалась въ томъ что философъ былъ оторванъ отъ почвы подлинно-христианской мысли и не могъ покинуть совершенно почвы религиознаго, соотвѣтствующему основнымъ началамъ древнерусской образованности и могущему подчинить раз-<sup>1)</sup>).

Выше (X) мы видѣли, въ чемъ заключался по мнѣнію И. В. Кирѣевскаго двоенную образованность запада цѣльному сознанію въ-рачіонализма.

этотъ западный мыслитель не подмѣтилъ движущей силы И. В. Кирѣевскаго, сообщающей послѣднему правильный образъ земныхъ философій“, которая для насъ представляются тельности. Въ силу указанной причины философія Шеллинга не получила положительного значенія, имѣя все-же и въ „образцы духовнаго мышленія въ древнихъ св. отрицательное значеніе для современного раціонализма, дающаго и въ духовныхъ писаніяхъ всѣхъ временъ, не исключая и настоящаго“<sup>1)</sup>). Въ отеческихъ твореніяхъ отразилась Шеллингомъ вѣрно, однако западъ такъ сросся съ направлениемъ мышленія, которое и должно быть поло-раціонализмомъ, что философія Шеллинга тамъ или воз-буждаетъ недовольство, или ея принципы понимаются какъ основаніе нашей русской мысли. То равновѣ-бѣже, какъ основаніе нашей русской мысли. Правда, отмѣчая полноту истины въ про-фіи, даже потребность вѣры, западные мыслители вмѣстѣ съ горячимъ протестомъ противъ старого благополучия, мы повидимому исключаемъ возможность развитія мысли по слѣдамъ древне-христіанскихъ мыслителей, од-удерживали и самое старое. Это особенно наглядно можемъ, мыслью тѣсно связано съ дѣятельностью и въ-но наблюдать на такихъ яркихъ представителяхъ новаго движения мысли на западѣ, какъ Шлейермахеръ, которы-при всемъ заявлениі правъ вѣры остается въ большомъ степени раціоналистомъ<sup>2)</sup>). Само собой разумѣется, что Шеллингъ принадлежитъ къ той же категоріи. Очевидно, западная мысль за долгій путь своего однобокаго разви-тия приобрѣла нѣкоторыя трудно искоренимыя привычки, но отъ этого—тѣмъ яснѣе вѣковая ошибка запада дѣ-насъ, націи съ другимъ направленіемъ мышленія. Посл-

Мы можемъ увлекаться „логическими системами ино-разума, сообщающей послѣднему правильный образъ земныхъ философій“, которая для насъ представляются тельности. Въ силу указанной причины философія Шеллинга не получила положительного значенія, имѣя все-же и въ „образцы духовнаго мышленія въ древнихъ св. отрицательное значеніе для современного раціонализма, дающаго и въ духовныхъ писаніяхъ всѣхъ временъ, не исключая и настоящаго“<sup>1)</sup>). Въ отеческихъ твореніяхъ отразилась Шеллингомъ вѣрно, однако западъ такъ сросся съ направлениемъ мышленія, которое и должно быть поло-раціонализмомъ, что философія Шеллинга тамъ или воз-буждаетъ недовольство, или ея принципы понимаются какъ основаніе нашей русской мысли. То равновѣ-бѣже, какъ основаніе нашей русской мысли. Правда, отмѣчая полноту истины въ про-фіи, даже потребность вѣры, западные мыслители вмѣстѣ съ горячимъ протестомъ противъ старого благополучия, мы повидимому исключаемъ возможность развитія мысли по слѣдамъ древне-христіанскихъ мыслителей, од-удерживали и самое старое. Это особенно наглядно можемъ, мыслью тѣсно связано съ дѣятельностью и въ-но наблюдать на такихъ яркихъ представителяхъ новаго движения мысли на западѣ, какъ Шлейермахеръ, которы-при всемъ заявлениі правъ вѣры остается въ большомъ степени раціоналистомъ<sup>2)</sup>). Само собой разумѣется, что Шеллингъ принадлежитъ къ той же категоріи. Очевидно, западная мысль за долгій путь своего однобокаго разви-тия приобрѣла нѣкоторыя трудно искоренимыя привычки, но отъ этого—тѣмъ яснѣе вѣковая ошибка запада дѣ-насъ, націи съ другимъ направленіемъ мышленія. Посл-

<sup>1)</sup> II, 8, 325, 323.

<sup>2)</sup> II, 14.

1) II, 325.

указанныхъ уже отчасти въ своемъ мѣстѣ историческихъ, но принимая въ нихъ одно и отвергая другое, оно освѣбъствъ. Интересы христіанства сильно противорѣчили путь языческаго развитія своимъ особымъ смысломъ. Рѣчи интересамъ языческаго въ своемъ устройствѣ. Въ частности языческая философія обратилась тогда въ государства и византійскій христіанинъ часто предпочиталъ христіанскаго просвѣщенія, вошла въ составъ фіталь умереть для общественной жизни, не пытаясь возмѣщать христіанской, „какъ подчиненное начало“. И тедѣйствовать на нее. Влѣдствіе крайне неблагопріятныхъ первъ, въ борьбѣ съ чужими стихіями православное про-для христіанства условій святоотеческая философія должна свѣщеніе“, задержанное въ своемъ развитіи по волѣ Прони была ограничиться развитіемъ собственно внутренней видѣнія, должно овладѣть „всѣмъ умственнымъ богат-созерцательной жизни. Обходя недоступные обществен-ствомъ современного міра“ и, обогатившись мудростью ные факты, она касалась нравственныхъ вопросовъ ис-мирою, христіанская истина должна тѣмъ яснѣе явить ключительно въ той мѣрѣ, въ какой они относились къ свое господство надъ относительными истинами человѣ-одинокой внутренней жизни. Общія начала для рѣшенія общества. Для выполненія такой задачи совершенно не тре-вопросовъ объ отношеніяхъ семейныхъ, гражданскихъ, буется какихъ либо чрезвычайныхъ средствъ, исключи-государственныхъ были даны въ отеческихъ писаніяхъ, тельныхъ умственныхъ дарованій, геніальности. „Геніаль-но въ формѣ наукообразного вывода всѣ эти отношенія, предполагающая оригинальность“, нѣкоторую от-представлены не были. Огражденная стѣною монастыря, оригинальность мысли, „могла бы даже повредить полнотѣ или удаленностью пустыни общія нравственные понятія истины“. Такъ же, какъ отвлеченный разумъ, дѣйствую-развивались, конечно, тѣмъ чище и глубже, но чистота щий обособленно отъ другихъ силъ, не можетъ прихо-и глубина внутренняя не имѣли при этомъ „полноты на-дить къ истинѣ, послѣдняя не можетъ быть достояніемъ руженою развитія“. Уже это обстоятельство открываетъ возможноть для дальнѣйшаго развитія христіанской фило-составленіемъ, но необходима работа *каждаго* отдѣльного со-софіи. Кромѣ того, тогда была не та „степень развитія науки“, не тотъ характеръ этого развитія и не то волновало и смущало сердце человѣка, что волнуетъ и смущаетъ его теперъ“. Для пониманія того, какое отношеніе философія древнихъ отцовъ можетъ имѣть къ современной образо-ванности, необходимо „держать въ умѣ ея связь съ обра-зованностью еї современою“, отличая существенное отъ временнаго и относительного; при этомъ живительный зародышъ мысли, заключающійся въ отеческихъ творе-ніяхъ, останется неизмѣннымъ и послужитъ фундамен-томъ для философскаго творчества во все послѣдующее время. При обращеніи къ умственному богатству, завѣ-щанному преданіемъ церкви, съ современной образован-ностью Европы должно случиться то же, что пережили когда то подъ вліяніемъ христіанства образованность языческаго міра. Христіанство не отвергло совершение результатовъ многовѣковой работы человѣческой мысли.

совѣсти, которая бы не чувствовала невидимаго существованія высшаго нравственнаго порядка<sup>1</sup>). Основныи истины должны приниматься въ качествѣ предпосылокъ ибо онѣ не могутъ быть отгаданы отвлеченнымъ мышленiemъ. Св. отцы, у которыхъ даны эти истины, добыты 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 истины сознаніе всѣхъ „вѣрующихъ и мыслящихъ“, мы должны вырабатывать нашу самобытную философію, основная задача которой сводится къ тому, чтобы уничтожить болезненное противорѣчіе между умомъ и вѣромъ, убѣжденіями и вицьшнею жизнью<sup>2</sup>.

Помимо сознанія живыхъ отношеній къ намъ Божественной личности, приводятъ именно къ такому искаженному знанію, котораго отличительная черта—индиферентность къ нравственному смыслу жизни, ограниченіе себя равнодушной логикой отвлеченныхъ понятій. Добытыя разсуждочно 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

XV.

Отличие нашей православно-христіанской философии отъ системъ западнаго любомудрія будеть заключаться прежде всего въ самомъ способѣ мышленія, почему и содержаніе ея будеть 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 принимаетъ за таковую „разнорѣчащіе признаки частныхъ истинъ“. Этотъ фактъ можно обозначить, какъ „распадение единства Богопознанія на разнообразныя влеченія“ проявляющееся одностороннимъ направленіемъ въ теоретической области, а въ практикѣ этому соотвѣтствуетъ влечение ко многимъ „частнымъ благамъ“. Наше познаніе мы должны рассматривать не иначе, какъ съ точки зрѣнія высшаго начала всякаго знанія—познанія Бога, и потому всякую односторонность мысли, уклонившейся отъ своего средоточнаго центра, должно рассматривать, какъ неистинное, искаженное знаніе. Умственные силы, дѣйствующіе

<sup>1)</sup> II, 314—317, 331, 332, 338, 339.

<sup>2)</sup> II, 334, 331, 332.

помимо сознанія живыхъ отношеній къ намъ Божествен-  
ной личности, приводятъ именно къ такому искаженному  
знанію, котораго отличительная черта—индиферентность  
къ нравственному смыслу жизни, ограниченіе себя равно-  
душной логикой отвлеченныхъ понятій. Добытыя разсу-  
доночи истины не суть истины живыя. Мертвый капиталъ  
въ умѣ человѣка, онъ лежатъ какъ бы на поверхности  
его души, выраженные въ застывшихъ „школьныхъ фор-  
мулахъ“, онъ „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 соотвѣтствуетъ всѣмъ движеніямъ мысли. Въ  
этомъ случаѣ слово, „какъ прозрачное тѣло духа“, „без-  
престанно должно менять свою краску“, соотвѣтственно  
„безпрестанно измѣняющемуся сцѣпленію и разрѣшенію  
мыслей“. Слово „должно дышать“ тутъ „свободою внут-  
ренней 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 непремѣнно наход-  
ится въ связи и съ особымъ строемъ нашей мысли.  
Слово, застывшее въ формулѣ, не выражаетъ живой мысли,  
но оно само—продуктъ мысли, застывшой въ односторон-  
ности. „Отвлеченное мышленіе имѣть дѣло только съ  
границами и отношеніями понятій“, постигаетъ „законы  
разума и вещества“ и не прикасается къ существенности.  
„Существенаго въ мірѣ есть только разумно-свободная  
личность“, все остальное—относительно, „но для раціо-  
нального мышленія живая личность разлагается на отвле-  
ченные законы саморазвитія“ и чрезъ это какъ бы теряетъ  
„свой настоящій смыслъ“. Вотъ почему „отвлеченное  
мышленіе, касаясь предметовъ вѣры, по наружности мо-  
жетъ быть весьма сходно съ ея учениемъ“, на самомъ же  
дѣлѣ ему „не достаетъ смысла существенности“, возни-  
кающаго лишь изъ развитія цѣльной личности. Во мно-

гихъ философскихъ системахъ рационального характера дѣлается иначе, чѣмъ въ протестантствѣ и католичествѣ. догматы: о единстве Божества, о Его всемогуществѣ, пре-Чтобы согласить разумъ съ вѣрою для православно мы-  
мудрости, духовности, вездѣсущіи и даже Троичности, слышащаго недостаточно устраивать разумныя понятія со-  
оказываются доступными отвлечененному уму, бывъ подве-образно положеніямъ вѣры“, очищая разумъ отъ всего, дены подъ какую-нибудь особую формулу, но получае-противнаго вѣрѣ. Если бы отношения православнаго мы-  
мое такимъ путемъ знаніе не имѣть характера религіоз-шленія къ вѣрѣ сводились къ такой чисто отрицательной на-  
наго, потому что рациональному мышленію „невмѣстимо роли, то результаты этихъ отношений были бы тѣ же, что сознаніе о живой личности Божества и о Ея живыхъ на западѣ. Вѣдь въ такомъ случаѣ понятія, несоглас-  
отношеніяхъ къ личности человѣка“<sup>1)</sup>). „Неизмѣримость, ныня съ вѣрою, имѣли бы одинъ источникъ, что и соглас-  
гармонія и премудрость мірозданія“ могутъ наводить ныня съ нею, т. е.,—разумъ, (вѣрнѣе—разсудокъ) и рано разумъ „на сознаніе всемогущества и премудрости Создателя поздно все мышленіе на этомъ пути должно выйти теля“, но единство, всемогущество и другія понятія оза предѣлы вѣры. Особенность православнаго мышленія Божествѣ, извлекаемая разумомъ изъ созерцанія внѣшнѣхъ дѣлъ примиренія вѣры и знанія въ томъ и состоить, няго міра, еще не внушаютъ разуму „сознанія о живой что оно ищетъ „самый разумъ поднять“ выше его обыкно-  
и личной самосущности Создателя“. Сознаніе живой лич-венного уровня, „самый способъ мышленія возвысить до ности Божества дается не формою мысли, гдѣ отмѣчаются сочувственного согласія съ вѣрою“. Въ такомъ стремле-  
исключительно границы и отношения, но „внутреннимъ дви-нельзя усматривать чего-либо противоестественного. женіемъ нашихъ мыслей и чувствъ“ къ Богу, и возникаетъ оно Отдѣленное отъ другихъ познавательныхъ силъ логиче-  
въ нашей душѣ лишь тогда, когда къ созерцанію внѣшняго міра присоединяется „неуклонное созерцаніе міра внутрен-  
нію и нравственного, раскрывающаго предъ зрѣніемъ ума стороны высшей жизненности“. Очевидно, что основная задача философіи—отыскать правильный путь къ истинѣ, лежащей не въ сферѣ отвлеченной мысли, а въ направлени-  
и согласнаго развитія всѣхъ безъ исключения сторонъ познающаго духа.

Завися отъ характера господствующей вѣры, мышленіе свою истинную природу проявило въ православномъ сознаніи. Мы уже видѣли, что православнымъ учениемъ 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 божественного откровенія, тѣмъ сильнѣе потребность вѣрующаго мышленія согласить понятіе разума съ учениемъ вѣры“. Самый путь этого примиренія въ православномъ сознаніи опре-

<sup>1)</sup> II, 335, 336, 340, 341.

<sup>1)</sup> 341, 308, 309, 337, 338.

ды", когда „внущенія.. эстетического смысла“ въ его мѣрѣ, при названномъ условіи, „естественнымъ развитіемъ отдельности и даже „господствующую любовь своего тѣмъ разума притти къ невѣрію“. Если и возможно посердца“ не приметъ, какъ непогрѣшительное руководство къ уразумѣнію „высшаго міроустройства“ и „къ постиженію высшаго блага“. Обращаясь для уразумѣнія достатка внѣшней образованности, вслѣдствіе невѣжества истины внутрь души, гдѣ всѣ отдельные силы сливаются „въ одно живое и цѣльное зреѣніе 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 гармонический звукъ“. Это и есть то созерцаніе міра внутренняго и нравственнаго, о которомъ было замѣчено выше и которое раскрываетъ предъ зреѣніемъ нашего ума подлинную истину. Отсюда, постоянной задачей православно-вѣрующаго должно быть исканіе цѣльности разумса, въ чемъ важную роль играетъ одно уже сознаніе, что гдѣ-то есть „въ глубинѣ души“ живое общее средоточіе для всѣхъ отдельныхъ силъ разумса. Такое сознаніе постоянно возвышаетъ самыи мышленія человѣка“. Смиряя „разсудочное самомнѣніе“, это сознаніе „не стѣсняетъ свободы естественныхъ законовъ разума“, а напротивъ „укрѣпляетъ его самобытность и вмѣстѣ съ тѣмъ... подчиняетъ его вѣрѣ“. Вѣра и мышленія заключается въ стремленіи собрать всѣ отдельные части души въ одну „силу“, въ то средоточіе, гдѣ и воли, поставленныхъ въ надлежащія границы. „Превышая обыкновенное состояніе ума“, вѣра тѣмъ самымъ вразумляетъ его, что онъ уклонился отъ своей первоначальной цѣльности и.. побуждаетъ къ возвращенію на степень высшей дѣятельности“. Развитіе разума естественного служитъ только ступенями для вѣры и, несомнѣнно такого развитія, вѣрующее мышленіе признаетъ его относительнымъ выражениемъ истины. Высшая истинапроникаетъ 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 склониться къ логической односторонности, нельзя, напри-

1) II, 309, 312. 2) II, 236, 237.

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

Самая философія при этомъ не есть вѣра и не есть единъ 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 человѣка въ гармоническое единство, направивъ ее къ одному цѣлу*<sup>1)</sup>.

Такая философія не можетъ быть исключительно дѣломъ специалистовъ и высшихъ умовъ, потому что она не теорія только, интересная для однихъ и вполнѣ 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, свойственного человѣческой психикѣ и связующаго человѣка 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 имѣеть и иное, болѣе конкретное определение, какъ вѣра христіанская. Являясь съ определеннымъ содержаніемъ въ каждомъ вѣрующемъ, вѣра, а равно и органически связанныя съ ней вѣрующая философія, своимъ предметомъ имѣютъ основной, центральный фактъ христіанства—искупленіе. Въ самомъ смиреніи, которое долженъ проявить человѣкъ, чтобы въ немъ окрѣпла и засіяла вѣра, проявляется не что иное, какъ

именно „живая потребность искупленія“ и „благодарность“ за него. Имѣя въ виду центральный фактъ христіанства, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и центральный фактъ христіанского любомудрія, мы поймемъ и тѣ критеріи, и вообще всѣ тѣ особенности, которые 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 вся кому, подъ условіемъ только вѣры. При самомъ маломъ развитіи разсудочныхъ понятій каждый православный сознаетъ въ глубинѣ души, „что истина божественная не обнимается соображеніями обыкновенного разума и требуетъ высшаго, духовнаго зрѣнія, которое пріобрѣтается не наружною ученостью, но внутреннею цѣльностью бытія“. Въ этомъ отношеніи вѣрующій необразованный мыслить совершенно согласно съ образованнымъ вѣрующимъ, которому доступны различные „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 философіи<sup>1)</sup>. Какъ увидимъ далѣе, причастность каждого отдельного вѣрующаго къ православной философіи особенно должна обнаружиться въ сфере практической дѣятельности, но и теоретическая сторона этой философіи близко подходитъ къ каждому отдельному сознанію. Стремясь въ этой сторонѣ примирить вѣру и знаніе, православная философія должна, конечно, имѣть твердый критерій истины, на который могло бы положиться индивидуальное сознаніе. Такой критерій находится не въ личномъ разумѣніи, не въ отдельномъ дѣйствованіи частныхъ умовъ, хотя бы и вѣрующихъ, а въ общемъ сознаніи единомышленныхъ. Всякое личное пониманіе тогда только согласно съ истиной, когда оно отвѣчаетъ голосу общаго сознанія,

<sup>1)</sup> II, 341—343, 313, 334.

<sup>1)</sup> II, 339, 311.

гдѣ хранится подлинная истина. Каждый христіанинъ находится въ общемъ съ Церковью и ея голосъ вершитъ работу частныхъ сознаній, которые взаимодѣйствуютъ между собою и съ цѣлымъ<sup>1)</sup>.

Тотъ же критерій общности сознанія, прилагаемый въ примиреніи вѣры и знанія, выступаетъ еще съ большою ясностью при разрѣшеніи практической стороны христіанской философіи путемъ осуществленія послѣдней въ жизни. Примиреніе мысли и жизни, какъ было сказано,—одна изъ задачъ православного любомудрія. Сторона эта тѣсно связана съ основнымъ фактамъ, около котораго вырастаетъ вся христіанская доктрина, съ понятіемъ христіанской вѣры. Вѣра, какъ потребность искупленія и благодарность за него, какъ сообщающая нашей жизни чрезъ опредѣленіе нашихъ отношеній къ Богу нравственный смыслъ, и не можетъ пониматься теоретически. Она—живое приосновеніе къ Божеству, выражающееся въ нравственной дѣятельности. Имѣя въ душѣ задатки правильныхъ отношеній къ Богу, всякий, кому дорого человѣческое достоинство, долженъ связать направление своей жизни съ убѣждениемъ. Въ этомъ смыслѣ православная философія не можетъ быть принадлежностью немногихъ, избранныхъ. Напротивъ, въ ней можетъ и долженъ упражняться всякий, кто хочетъ быть человѣкомъ въ истинномъ значеніи этого слова. Вѣдь для всякаго „необходимо связать направление своей жизни“ съ кореннымъ господствующимъ „убѣждениемъ 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 человѣка 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 свидѣтъ случайный вѣтеръ“. При такомъ направленіи жизни никакое дѣйствіе

человѣка не будетъ имѣть нравственного характера, потому что въ такомъ случаѣ не будетъ собственно и человѣка: „ибо человѣкъ—это его вѣра!“ Задача истинной философіи и заключается въ томъ, чтобы служить проводникомъ вѣры въ жизнь<sup>1)</sup>. Вполнѣ понятно отсюда, какое громадное значеніе можетъ имѣть для философіи, какъ практическаго дѣланія, тотъ критерій истины, который обеспечиваетъ 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 обеспечиваетъ своимъ авторитетомъ правильность теоріи. Не нужно забывать, что авторитетъ общаго сознанія не есть только человѣческая 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, благодарность за него, и вѣра дѣятельная, вѣра въ смыслѣ проведенія въ жизнь нашихъ христіанскихъ убѣждений—явление съ характеромъ того же порядка. Вѣруя, человѣкъ возбуждается въ своей внутренней жизни сознаніемъ живой связи съ спасающей церковью, равнымъ образомъ къ проведению въ жизнь спасительной вѣры онъ побуждается тою же цѣлью христіанскаго спасенія. Сознавая возможность иного знанія, помимо того знанія, которое доступно разсудку, чувствуя красоту иной любви, помимо земной, человѣкъ вступаетъ въ область вѣры. Но жажда искупленія не есть исключительно фактъ внутренней жизни: эта внутренняя жажда лучшаго порядка жизни съ неизбѣжностью проявляется во внѣ,—въ дѣятельности. Конечно, иначе и не можетъ быть. Убѣждение, проникнутое нравственными элементами, устремляющее человѣка къ преобразованію внутренняго міра его души, вполнѣ естественно и послѣдовательно ставить предъ человѣкомъ задачу дѣланія, обязанность добрыхъ дѣлъ,

1) II, 315, 331.

1) II, 338.

и обуславливающихъ самое нравственное расположение и одновременно изъ него вытекающихъ. 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 совершаются въ его частномъ сознаніи—борьба свѣта съ тьмою, „между стремлениемъ къ высшей гармоніи и пребываніемъ въ естественной.. разъединенности“, между великолюбиемъ и себялюбіемъ, „словомъ: между дѣломъ искупленія и свободы“ и насилиемъ „естественного разстроеннаго порядка вещей“. Въ какой бы степени, даже самой малой, ни было развито указанное сознаніе, 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, которую является спасеніе въ церкви, служатъ къ пріобрѣтенію и укрѣпленію внутренняго убѣжденія и опредѣляютъ одновременно направленіе дѣятельной жизни. Есть полное основаніе сказать, поэому, что „истинная убѣжденія благодѣтельны и сильны только въ совокупности своей“ и что истинная философія не должна быть созданіемъ одного частнаго лица, а дѣломъ общественнымъ, теоретическимъ выражениемъ и вмѣстѣ практическимъ проявленіемъ единаго одушевляющаго жизнь начала. Для развитія и осуществленія такой философіи необходимо подвергнуть разработкѣ даннаго духовной жизни народа, или говоря иначе—необходимо „разработываніе общественного самосознанія“. Выполненіе этой задачи постепенно будетъ приближать чашъ къ нашему идеалу, теоретическая сторона котораго уже обрисована выше, и практическая можетъ быть представлена въ такомъ видѣ<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> II, 339, 335, 334.

Основываясь на остаткахъ былого содержания 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 прошлай 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 свойственные намъ начала, явятся съ тѣмъ же характеромъ, какъ и наше прошлое. Общинный духъ, свойственный намъ искони, одухотворяемый евангельскимъ закономъ, послужитъ 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 отдельной личности, никогда не подавляемой (какъ на западѣ), а напротивъ неизменно охраняемой въ ея нравственномъ достоинствѣ. Западъ, водимый сухимъ разсудкомъ и соображеніемъ материальной 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 феодаль-рыцарь полновластно распоряжался судьбою подчиненныхъ ему, нарушая ихъ подлинно человѣческія права, позже, съ расширениемъ вѣтвящихъ правъ западно-европейскихъ классовъ,—прежняя власть передалась только материальному большинству, потерпѣла измѣненіе чисто-количественное, нисколько не выигрывая и не измѣняясь въ своемъ качествѣ. Власть на западѣ попрежнему остается выраженіемъ интересовъ и выходъ извѣстного круга лицъ, представители которыхъ не могутъ, поэому, воплотить въ своемъ законодательствѣ внутренней правды. Отношенія личности и общества при этомъ вполнѣ характеризуются понятіемъ „общественного договора“, утверждаемаго на искусственномъ

сплетеній матеріальнихъ выгодъ. У нацъ на Руси, напротивъ, община представляла чисто-нравственный союзъ, гдѣ на первомъ планѣ были интересы нравственные, а не матеріальные и гдѣ личность не приносилась въ жертву выгодѣ. И по смыслу христіанской жизни, воплощаемой въ церковной соборности, личность утверждается въ ся самобытномъ значеніи, какъ величина нравственно цѣнная. При сліянії въ единстве вѣры и при полной покорности церковному началу индивидуальная силы не испытываютъ ни малѣйшаго стѣсненія и могутъ быть вполнѣ использованы безъ ущерба интересамъ цѣлага. Если „въ физическомъ мірѣ каждое существо живеть 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 служить не себѣ, не къ выгодѣ отдельной личности, а цѣлому обществу, а именно: развитіе нравственной индивидуальной силы служить къ болѣе успешному достижению общей цѣли христіанскаго общества, когда „люди, проникнутые высшимъ свѣтломъ, силою вѣры“, являются свѣточами христіанской истины, не давая померкнуть этой истины отъ ложнаго направлениія людскихъ сердецъ. Тотъ-же критерій общаго, живущаго соборно и по преданію убѣжденія вѣры, служа къ поддержанію истины и доброго дѣланія, очевидно является также единствено нормальнымъ мѣриломъ правильныхъ общественныхъ отношеній и единственнымъ основаніемъ справедливѣйшаго распределенія ролей *общества и личности*<sup>1)</sup>.

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

<sup>1)</sup> 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, видѣть единственно истинную философію. Съ точки зренія такого принципіального взгляда на философію представляется невозможнымъ игнорировать теоретическое мышленіе въ его основномъ характерѣ, задачахъ и средствахъ. Далеко не индифферентное отношение 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 преимущества за мышленіемъ одного определенного 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 вы<sup>1)</sup>, буду ли я православный, или римскій католикъ или протестантъ; но главное дѣло—быть христіаниномъ. Различіе исповѣданій принадлежитъ къ школьнѣмъ вопросамъ, настоящая существенность заключается въ жизни человѣка“. Формулируя такъ возраженіе противъ существенной важности вѣроучительной стороны въ христіанствѣ, И. В. не согла-

<sup>1)</sup> „Изъ письма И. В. Кирѣевскаго къ №. См. Домашняя Бесѣда, 1861 г., вып. 46, статья „Индифферентизмъ“. Приведенные слова представляютъ выписку изъ того письма №, на которое отвѣчаетъ Кирѣевскій.

шается, чтобы гдѣ 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: замѣчае мы факты говорять лишь о томъ, что людямъ весьма часто не достаетъ внутренней цѣльности, вслѣдствіе чего можетъ быть похвальная нравственность вопреки ложному учению, равно какъ можетъ быть и дуриая жизнь вопреки истиннымъ убѣжденіямъ. Но вѣдь та жизнь „слѣпая“, которая идетъ не согласно съ убѣжденіями, а совершається „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 совершаємъ, а „нравственное достоинство намѣренія опредѣляется... его отношеніемъ ко всей цѣлности самосознанія“. *Нравственное лицо* — это не сочетаніе тѣхъ или другихъ качествъ, но „живая цѣльность самобытности“, почему всякий поступокъ „получаетъ свое настояще значение... 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 протестантамъ 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 отвлеченніе 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 вполнѣ неопределеннъ. Въ различныхъ исповѣданіяхъ не только вѣра различна, но и нравственность получаетъ въ зависимости отъ этого различія особый смыслъ, свой въ православіи, свой въ католичествѣ 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 къциальному пониманію заключенной въ писаніи истины, но для такого пониманія нужны особыя условія, которая 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, которые въ каждомъ исповѣданіи свои (какъ особый видъ сліянія ума и сердца) заключаются основа такого или иного пониманія христіанства. Пусть школьнія опредѣленія<sup>1)</sup> не имѣютъ особаго значенія (пусть эти опредѣленія сами не что иное, какъ теоретическое выраженіе извѣстныхъ живыхъ убѣжденій), но несомнѣнно то, что *вѣроученіе* оказываетъ извѣстное дѣйствіе на самую жизнь. Православіе, твердо держась границъ „между откровеніемъ 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, вводить новые догматы, протестантство открываетъ уже полный просторъ личному разумѣнію. Эти различія исповѣданій со стороны отношеній разума къ вѣрѣ создаютъ „три главные образы дѣятельности умственныхъ силъ человѣка, а въ мѣстѣ съ тѣмъ и три главныя формы развитія его

<sup>1)</sup> Тутъ опять у Кирѣевскаго ссылка на буквально выписанное место изъ письма.

нравственного смысла". Наличность необходимыхъ условий правильного пониманія Христовой вѣры дана только въ православномъ сознаніи и разъ между практической стороной христианства и его умозрѣніемъ существуетъ взаимно-обусловленная связь, нѣтъ ровно никакихъ оснований считать несущественной въ христианствѣ вѣроучительную сторону. Пусть даже существуетъ часто противорѣчіе между убѣжденіемъ и дѣятельностью, пусть иногда, исповѣдуя одно вѣроученіе, человѣкъ „складомъ души принадлежитъ къ другому“—все это, нисколько не говорить 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 отношения къ достоинству или недостаткамъ вѣроученія. „Гдѣ человѣкъ согласенъ самъ съ собою и послѣдователь... тамъ каждому особому вѣроученію необходимо соотвѣтствовать особое настроеніе духа“—и такой фактъ долженъ быть нормой, идеаломъ. Въ православномъ исповѣданіи, для которого характерна цѣльность въ самомъ мышленіи, обусловливающая цѣльность всего нравственного существа человѣка, непремѣнно должна имѣть свое осуществленіе указанная норма. Цѣлостное мышленіе и вполнѣ согласная съ нимъ цѣльность практическаго дѣланія—вотъ тотъ идеаль, 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 большую частью отрывочно излагалъ по разнымъ поводамъ въ своихъ статьяхъ и которыхъ мы видимъ предше ствующемъ изложениіи 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 изложеныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ Кирѣевскаго, указываетъ историко-генетической 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 индивидуального развитія, и можетъ быть намѣченъ въ суммарномъ разсмотрѣніи общественно-исторического 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 вѣка<sup>1)</sup>. Вслѣдствіе такого вниманія къ послѣпетровскому періоду въ исторіи интеллигенціи какъ бы еще болѣе углубляется эта 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-

<sup>1)</sup> Напр. въ книгѣ Иванова-Разумника „Исторія русской общественной мысли“, см. первая главы I тома.

ности глубока, сколько въ воображениі. Всѣ эти разговоры о чрезвычайномъ значеніи петровскаго переворота для умственной жизни Россіи, о разрывѣ, вслѣдствіе этого переворота, интеллигентіи и народа и т. п. оказываются чрезвычайно преувеличенными, а иногда и прямо не вѣрными<sup>1)</sup>. Объясненія рѣзкости этихъ положеній приходится въ большинствѣ случаевъ искать въ темпераментѣ тѣхъ, кто литературно пытался дать такую философию 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 интеллигентіей и народомъ, вслѣдствіе вторженія въ русскую жизнь западной науки, пропасть не такъ уже страшна.

Въ міровоззрѣніи И. В. Кирѣевскаго, какъ обѣ этомъ было сказано въ очеркѣ его жизни и какъ это можно видѣть изъ только что сдѣланного изложенія этого міровоззрѣнія, главными пунктами, около которыхъ группируются остальные, болѣе или менѣе второстепенные, являются слѣдующіе: 1) въ основу правильнаго умственнаго и гражданскаго развитія человѣческаго общества должно быть положено ученіе Православной Церкви, 2) православно-христіанское ученіе, какъ вполнѣ отвѣщающее нормѣ соотношенія психическихъ силъ человѣка, въ области мысли способно породить единственно-истинную философию—философию цѣльного 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

<sup>1)</sup> Подобную же мысль высказываетъ напр. известный критикъ М. А. Протопоповъ. См. въ его книгѣ: „Критическая статья”, М. 1903 г., статьи о писателяхъ-народникахъ. Критикъ обратилъ, и совершенно справедливо, вниманіе на то, что между интеллигентіей и народомъ есть только количественное различие, но въ качественномъ отношеніи народъ и интеллигентія—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 исторіи<sup>1)</sup>, то корни міровоззрѣнія такъ называемыхъ славянофиловъ скрываются въ самыхъ первыхъ вѣкахъ этой исторіи; міровоззрѣніе, имѣющее главное предметомъ своего содержанія Православіе, и своею причиной, исходнымъ историческимъ пунктомъ имѣеть это же Православіе, утвержденіе Православнаго восточнаго христіанства на Руси.

Если среди сравнительно близкайшихъ предковъ И. В. Кирѣевскаго были и лица, заявившія себя противниками петровскаго переворота, и лица, заявившія себя христіанскимъ благочестіемъ<sup>2)</sup>, то за ними стоять 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 выяснить истинный идеалъ религіозной жизни, имѣеть precedents въ прошлой русской жизни. Православное сознаніе заявило о себѣ въ древней русской письменности очень рано; съ именемъ еще Феодосія Печерскаго въ древней Руси было известно посланіе, направленное противъ латинства. На протяженіи, затѣмъ, нѣсколькихъ вѣковъ нашей древней письменности, можно указать не одинъ примѣръ литературнаго выступленія у настѣ противъ латинства (митрополитъ Никифоръ посланіяхъ къ Владиміру Мономаху и волынскому князю Ярославу Святополковичу, митрополитъ Кипріанъ своихъ посланіяхъ, Курбскій, Іоаннъ IV). Особенно интересны, какъ отдаленный precedentъ разсужденій о католичествѣ (въ его отношеніи къ исторической жизни народовъ) у нашихъ славянофиловъ, въ частности у Кирѣевскаго.

<sup>1)</sup> Мы говоримъ здѣсь условно не въ смыслѣ *facon parle*, а въ буквальномъ смыслѣ, потому что на весьма многихъ построеніяхъ въ области русской мысли, утверждающихихся и не на религіозной основѣ, можно указать тѣ или иные слѣды вліянія религіознаго прошлаго, когда въ смыслѣ присутствія формальныхъ психическихъ чертъ, а иногда и въ содержанії.

<sup>2)</sup> См. I гл. настоящ. работы.

ръевскаго, посланія старца Елеазарова монастыря Филоея. Этот авторъ XVI в., полемизируя противъ латинянъ, истинною основою жизни народовъ признаетъ только православную вѣру<sup>1)</sup>, прямо, можно сказать, сходствуя въ этомъ отношеніи съ будущими славянофилами, съ которыми у него, какъ увидимъ, не одно только это сходство.

Православно-христіанское направление въ древнерусской<sup>2)</sup> 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 требованиями нравственности. Поэтому именно русские книжные люди XVI и XVII в.в. источникомъ подлиннаго знанія считали православное учение, а всякое развитіе „мнѣній“ и чрезмѣрное философствованіе признавали вреднымъ<sup>3)</sup>. Только что упомянутый писатель XVI в., старецъ Елеазарова монастыря Филоея между прочимъ писалъ въ своихъ посланіяхъ, что человѣческое знаніе ограничено и что, вслѣдствіе этого, человѣкъ долженъ покорять свой разумъ откровенію<sup>4)</sup>. Когда, особенно съ XVII в., западная 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 ино-вѣрное, западное, что проникало въ наши понятія, въ

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

2) Подробное разсмотрѣніе этого направленія въ древней нашей литературѣ можетъ быть предметомъ самостоятельной работы; 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 быту<sup>1)</sup>. Во всемъ этомъ весьма характерно то, что въ міровоззрѣніи русскихъ людей XVI и XVII в. виѣшнія проявленія русской жизни, напр. бытовые, были тѣсно связаны съ самыми завѣтными 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 вѣры<sup>2)</sup>. Впослѣдствіи уже новые русскіе публицисты-славянофили 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 цѣльного 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 какъ яркая аналогия съ позднѣйшими явленіями русской жизни. Дѣйствительно, какъ указанные только что факты въ древней русской литературѣ, такъ и вся эта литература, поскольку она носила *религіозный* характеръ, свою главную причину имѣли въ христіанскомъ просвѣщении Руси, въ священныхъ и религіозно-нравственныхъ книгахъ, перешедшихъ къ намъ вмѣстѣ съ христіанствомъ изъ Византіи. Въ Св. Писаніи и святоотеческихъ твореніяхъ можно указать источникъ многихъ памятниковъ древней нашей письменности. Къ этой же основѣ въ концѣ концовъ сводится и религіозно-философское міровоззрѣніе Кирѣевскаго, который даетъ намъ это понять и своимъ опредѣленіемъ характера русской философіи, долженствующей основаться на святоотеческой основѣ, и своимъ сочувственнымъ отношеніемъ къ древнерусскимъ монастырямъ, распространявшимъ просвѣщеніе въ духѣ святоотеческой письменности, и своимъ сочувственнымъ отзывомъ о нѣкоторыхъ представителяхъ этой письменности, особенно ему близкихъ. Къ изложенію святоотеческой мысли, примѣнительно къ интересующимъ насъ вопросамъ, мы далѣе и обратимся.

Но прежде, чѣмъ это сдѣлать, необходимо удѣлить вниманіе судьбамъ интересующаго насъ міровоззрѣнія въ XVIII и XIX в.<sup>1)</sup>, такъ какъ Кирѣевскій принадлежитъ XIX вѣку и ближайшее отношеніе къ нему въ историко-генетическомъ смыслѣ имѣеть вѣкъ XVIII-й.

Съ XVIII вѣка въ жизни Россіи особенно замѣтно начинаютъ дѣйствовать западная вліянія; свое, русское начинаетъ сильно мѣшаться съ чужимъ, такъ что въ образовавшейся путаницѣ понятій легко признать иногда свое за чужое. Скажемъ кратко о наиболѣе замѣтныхъ обна-

<sup>1)</sup> Исчерпывающей весь этотъ вопросъ исторіи мы, вполнѣ понятно, здѣсь дать не можемъ, такъ какъ для этого пришлось бы написать громадную книгу, специально посвященную религіознымъ и моральнымъ идеямъ въ русской литературѣ XVIII и XIX в. Останавливаемся, какъ это сдѣлано и выше (относительно древней русской исторіи), лишь на нѣкоторыхъ литературныхъ фактахъ, съ нашей точки зрения наиболѣе замѣтныхъ.

руженіяхъ *своего*, русскаго, въ области міровоззрѣнія (собственно въ области религіозно-морального взгляда на жизнь) за указанное время.

Несомнѣннымъ преемникомъ религіозно настроенныхъ русскихъ людей древней Руси въ XVIII в. можетъ счи-таться Н. И. Новиковъ. Поставленіе религіи во главу угла въ жизни, пониманіе Новиковымъ христіанства не только, какъ теоріи, но и какъ соответствующей дѣятельности, оправданіе такого пониманія христіанства широкую филантропическою дѣятельностью, интересъ Новикова къ быту древней Руси (отсюда собираніе имъ материаловъ для русской исторіи) несомнѣнно роднятъ Новикова съ представителями православнаго міровоззрѣнія въ древней русской литературѣ. Правда, съ другой стороны, у Новикова мы видимъ значительный шагъ впередъ по сравненію съ его предшественниками, поскольку онъ не отрица-цаль положительного значенія западной науки<sup>1)</sup>, однако западно-европейскія идеи были для Новикова, въ то же время, не цѣлью, а средствомъ для развитія отечествен-наго просвѣщенія. Хорошо известно<sup>2)</sup>, чѣмъ было „ма-сонство“ Новикова и вообще русское масонство XVIII в., преслѣдовавшее исключительно цѣль — поднять уровень религіозно-нравственной жизни; известно, что, заботясь о распространеніи книги въ Россіи, Новиковъ выбиралъ для этого книги главнымъ образомъ религіознаго и нравственного содержанія и, наконецъ, для издававшихся имъ журналовъ Новиковъ подбиралъ такія статьи, которыя бы выразили его собственные убѣжденія, убѣжденія человѣка, сложившагося духовно въ атмосферѣ исконныхъ русскихъ понятій. И вотъ въ одномъ изъ журналовъ Новикова изслѣдователь<sup>3)</sup> отмѣчаетъ такія идеи: „мысль

<sup>1)</sup> Къ наукамъ естественнымъ Новиковъ, однако, питалъ отвра-щеніе. Ист. р. с. Порфириева ч. II, отд. 2, стр. 290. Но не подлежитъ сомнѣнію то обстоятельство, что Новиковъ былъ поборникомъ у насъ гуманитарного просвѣщенія. Извѣстна его дѣятельность по воспитанію русскаго юношества. Тамъ же, стр. 287.

<sup>2)</sup> О Новиковѣ см. Пыпинъ, Исторія русской литературы, т. IV и его же „Русское масонство XVIII в.“ изд. „Огни“.

<sup>3)</sup> Невеленовъ, 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 вѣры". Не такова ли была, въ общемъ, гносеология и древнихъ русскихъ книжниковъ и не такая ли, въ сущности, гносеология (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 невѣждъ"<sup>1)</sup>. Это уже совершенно убѣждаетъ насъ въ сходствѣ взглядовъ на задачи и природу познанія Новикова и Кирѣевскаго, такъ какъ въ гносеологии Кирѣевскаго 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 свидѣтельницей и средоточиемъ его блестящей дѣятель-

журналовъ Новикова), изслѣдователь говорить: „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 развилаась въ новѣйшее время въ сочиненіяхъ Кирѣевскаго и Хомякова“.

1) Московское Ежемѣсячное Издание 1781, ч. I, предисловіе. Цит. по И. р. с. Порфириева, 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 приносить плоды и ищетъ благодарности потомства"<sup>1)</sup>.

Новиковское общество, дѣйствительно, оставило слѣдъ въ русской жизни. Идеи, какія это общество проповѣдало, оказали свое дѣйствіе и въ поколѣніяхъ русскихъ людей, слѣдовавшихъ за нимъ. Въ этомъ можетъ быть сказалось, помимо всего, органическое развитіе этихъ идей въ русской жизни (что особенно и важно), но нельзя, напримѣръ, не видѣть вліянія новиковскихъ идей въ постановкѣ учебно-воспитательного дѣла въ Вольномъ Благородномъ пансіонѣ, возникшемъ по мысли людей изъ новиковского кружка<sup>2)</sup>, 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-литературного развитія въ первыя десятилѣтія XIX в., а достаточно будетъ указать на такие факты въ нашей литературѣ, отношеніе которыхъ къ Кирѣевскому устанавливается прямymi указаніями его біографіи.

Въ своемъ мѣстѣ были указаны (кратко) нѣкоторые пункты сходства между взглядами Кирѣевскаго 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 филантропического и просвѣтительного 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 *русскую мыслителя*<sup>1)</sup>.

Религіозно-философскіе взгляды Жуковскаго очень близко напоминаютъ взгляды Новикова и Кирѣевскаго. Мировоззрѣніе Жуковскаго, виѣ всякоаго 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“<sup>2)</sup>. Опредѣляя, затѣмъ, самую вѣру, какъ событие внутренней жизни, какъ покореніе ума откровенію, Жуковскій приходитъ въ своей философіи къ идеѣ Церкви. Вѣра возбуждается въ людяхъ силою благодати, хранительницей которой является Церковь<sup>3)</sup>. Сходно съ Кирѣевскимъ Жуковскій смотрить на взаимоотношеніе вѣры и жизни, считая добродѣтель главною обязанностью человѣка и идеаломъ, а религію главною основою жизни<sup>4)</sup>, и—на взаимоотношеніе жизни и истин-

<sup>1)</sup> Русскій способъ возвращенія 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 *указ* русской души, хотя онъ и не далъ въ нихъ изображенія картинъ русской жизни. Сантиментальное мировоззрѣніе Жуковскаго по своему содержанію въ сущности то же самое, какое было и у Новикова, что понятно даже исторически, потому что Жуковскій воспитался въ Большомъ Благородномъ пансионѣ.—М. О. Гершензонъ въ статьѣ о Кирѣевскомъ, въ книгѣ „Историческія записки“, вполнѣ вѣрно указываетъ также на связь славянофильства съ русскимъ романтизмомъ. Касаясь по связи съ мировоззрѣніемъ Кирѣевскаго нѣкоторыхъ взглядовъ В. А. Жуковскаго, мы не касаемся подробно указанной М. О. Г-омъ стороны дѣла, такъ какъ наше интересуетъ преимущественно *содержаніе мировоззрѣній*, а ссылка на романтизмъ могла бы увлечь насъ далеко въ сторону отъ главнаго предмета.

<sup>2)</sup> Собр. соч. Жуковскаго, подъ ред. проф. Архангельского, XI, 3.

<sup>3)</sup> Собр. сочин. XI, 4, 6.

<sup>4)</sup> Собр. сочин. XI, 4: X, 83; XI, 17, и въ др. мѣстахъ. См. также „Дневникъ“ Ж.-го, П. 1901 г. 51.

наго знанія. Понимая подъ истиннымъ познаніемъ познаніе Бога, Жуковскій указываетъ, подобно Кирѣевскому, *правственную* основу для истиннаго познанія, а отсюда и для истиннаго просвѣщенія: истина открывается только чистому сердцу и только просвѣщеніе, тѣсно связанное съ добродѣтелью, есть—подлинное<sup>1)</sup>). Поэтому Жуковскій всецѣло становится на сторону *не рационалистической* 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<sup>2)</sup>. Далѣе, отчасти сходно съ Кирѣевскимъ Жуковскій смотрить на роль и своеобразное положеніе Россіи въ европейской исторіи, сходно—поскольку тотъ и другой видятъ въ жизни Россіи торжество христіанского принципа<sup>3)</sup>.

Въ нашу задачу не входитъ полно и широко трактовать вопросъ о религіозномъ состояніи русскаго общества 30—40 годовъ, для нашей цѣли—объяснить генезисъ мировоззрѣнія Кирѣевскаго, достаточно указать на факты, которые не столько иллюстрируютъ жизнь цѣлаго общества, сколько говорятъ за справедливость подчеркиваемаго нами значенія церковно-религіозной традиціи въ мировоззрѣніи Кирѣевскаго. При этомъ мы даже изъ немногихъ фактовъ определенного 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

<sup>1)</sup> 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.

<sup>2)</sup> Собр. соч. Жуковскаго, XI, 19.

<sup>3)</sup> Собр. соч. Жуковскаго, X, 120—123.

жизни русского общества того времени материалъ, какъ некоторые изъ сочинений Гоголя, не могутъ имѣть прямого отношенія къ нашему предмету. Правда, Гоголь вѣдь всякаго сомнѣнія, былъ близокъ славянофильскимъ кругамъ, но въ данномъ случаѣ мы не задаемся вопросомъ о томъ, какова была возможная доля вліянія, внесенная Гоголемъ въ дѣло выработки славянофильской доктрины, равно какъ и о томъ, какова въ этомъ дѣлѣ была роль первыхъ славянофиловъ, помимо И. В. Кирѣевскаго. Взглядовъ В. А. Жуковскаго мы коснулись вовсе не въ цѣляхъ точно определить его роль въ возникновеніи славянофильского ученія (намъ даже,—кажется, что Жуковскій не столько вліялъ на возникновеніе славянофильства сколько самъ, и какъ разъ именно въ 40 годахъ, оказался во власти славянофильскихъ вѣяній), а исключительно для того, чтобы отмѣтить историко-генетический путь идей, образовавшихъ міровоззрѣніе Кирѣевскаго. Въ самомъ концѣ нашей работы мы скажемъ, въ дополненіе къ тому, что было указано въ отдельѣ о личности И. В. Кирѣевскаго, нѣсколько словъ о томъ, какъ намъ представляется позднѣйшая история славянофильства, т. е. самое возникновеніе его въ 40 годахъ, а пока намъ нужно было лишь намѣтить его прошлую исторію, болѣе отдаленную и болѣе близкую, по 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: гностико-семиологического вопроса—о вѣрѣ и знаніи, и тѣсно связанныго съ нимъ вопроса объ истинно-христіанской жизни.

Обратившись къ отеческимъ твореніямъ, И. В.-чъ нащель тамъ вполнѣ отвѣчавшее его стремленіямъ пониманіе христіанской жизни. У наиболѣе глубокомысленнаго, точкѣ зреѣнія самого И. В.-ча, писателя восточнаго; Исаака Сирина,<sup>1)</sup> онъ могъ найти ясно выраженное съ ссылками на Свящ. Писаніе ученіе о томъ, что для истинно христіанской жизни необходимо не только исповѣдывать известные 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. „Вѣрюши ли Богови?—спрашивается онъ и отвѣчаетъ: „добрѣ твориши, но вѣра сія и дѣль требуетъ, и яже на Бога надежда отъ злостраданія, еже о добродѣтелей являемся. Вѣрюши ли, яко Богъ промышляетъ о тварехъ своихъ и силенъ есть во всѣхъ? но вѣрѣ твоей да послѣдуетъ и подобающее дѣланіе и тогда услышитъ тя“<sup>2)</sup>). 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 искуса вещей (т. е. безъ опыта въ дѣлахъ) вѣсть премудрость украсити словеса своя и еже возлаголати истину не вѣдящи тоя и еже изъявити о добродѣтели, а самъ никогда же пріемъ искусъ дѣла ея. Слово оно, еже отъ дѣянія, хранилище есть надежды; а недѣянная премудрость пологъ (т. е. вмѣстилище) студа“<sup>3)</sup>). „Коегождо человѣка желаніе отъ дѣль его показуется“<sup>4)</sup>). Вотъ почему необходимы какъ „видѣніе“, такъ и „дѣянія“. Какъ ху-

<sup>1)</sup> Исаакъ Сиринъ—подвижникъ, жившій въ концѣ V вѣка. Его „Слова духовно-подвижническія“, переведенные съ греческаго старцемъ Паисиемъ Величковскимъ, изданы въ исправленномъ по подлиннику переводѣ и съ примѣчаніями Оптиной пустынью въ 1854 г.

<sup>2)</sup> Ис. Сиринъ, Слова духовно-подвижническія, стр. 388.

<sup>3)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 8.

<sup>4)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 30.

дожникъ, живописующий воду, не можетъ съ картины утолить жажду, такъ говорящій о вѣрѣ, но не исполняющій ея въ дѣлахъ, создаетъ лишь призраки<sup>1)</sup>. Та же мысль о необходимости согласованія вѣры и дѣлъ и у другихъ восточныхъ писателей-аскетовъ. „Доброй души признакъ дѣло доброе“—говорить<sup>2)</sup> блаженный авва Фалласій. „Вѣра пишеть<sup>3)</sup>“ 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, напримѣръ, Маркъ Подвижникъ понимаетъ, какъ прежде всего исполненіе заповѣдей: просящему у тебя дай (Лук. 6, 30), продаждь имѣніе твое (Мтв. 19, 21). Авва Дороѳеи<sup>4)</sup> 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 искусства научиться одними словами, не принимаясь за дѣло. Возможно ли это“<sup>5)</sup>? Оправданіе вѣры дѣлами—таково основное требование отцовъ.

<sup>1)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 7, 8.

<sup>2)</sup> Добротолюбіе, т. III, изд. втор. М. 1900, „Аввы Фалласія о любви, воздержаніи... и проч.“

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

<sup>4)</sup> Маркъ Подвижникъ † въ началѣ V в.; авва Фалласій — въ VII в., къ VII же вѣку относится жизнь аввы Дороѳеи. Именно этихъ писателей и прежде всего Исаакъ Сиринъ рекомендовалъ для руководимыхъ имъ духовный отецъ И. В. Каго 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 реадаптировалъ переводы съ нихъ (см. его письма къ старцу Макарію въ изд. сочиненій подъ ред. Гершензона).

<sup>5)</sup> Аввы Дороѳеи 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 требования, предъявляемаго каждому отдельному сознанію, поставлялъ: „связать направление своей жизни съ кореннымъ убѣждѣніемъ вѣры“. Сходствуя въ этомъ требованіи съ взглядами христіанскихъ восточныхъ писателей, И. В.-чъ и въ обоснованіи его развивалъ мысли тѣхъ же писателей. Этого, конечно, и нужно ожидать послѣ заявленія мыслителя, что самобытная русская философія должна быть примененіемъ 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, представляющихъся 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 религіозно-философскихъ взглядовъ, въ зависимости отъ определенныхъ моральныхъ требованій, вслѣдствіе чего принципъ нравственности есть у него одновременно и гносеологический. Въ этомъ заключается цѣльность намѣченного 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 насть занимаетъ выясненіе нравственныхъ предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ воззрѣній Кирѣевскаго, сравнительно съ учениемъ восточныхъ христіанскихъ писателей аскетовъ.

Какъ мы видѣли, Исаакъ Сиринъ, Маркъ Подвижникъ, авва Дороѳей и авва Фалласій 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 зависимости отъ дѣлъ названные писатели поставляютъ такъ сказать доброкачественность самой вѣры: отсутствіе дѣлъ понимается ими какъ свидѣтельство невѣрія<sup>1)</sup>. 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, выражаяющійся 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, внемлюющихъ завѣщаніе заповѣдей Господнихъ“<sup>2)</sup>. Дѣла, очевидно, необходимы не только какъ залогъ небесной награды, или вѣшнее свидѣтельство вѣры: отъ нихъ зависитъ самая вѣра. Человѣкъ не можетъ познать Бога, не можетъ понять истинного 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 возврѣній на мірь и человѣка. Міръ по учению Исаака Сирина представляетъ собою совокупность страстей, которыя мѣшаютъ человѣку познать свое назначение. Влекомый страстями человѣкъ утрачиваетъ цѣльность познавательныхъ силъ и ошибочно находитъ свои цѣли. Такое состояніе человѣка есть слѣдствіе его грѣховъ. Истинное познаніе возможно для чело-

<sup>1)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 423.<sup>2)</sup> 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 непремѣнно воспитасть въ немъ страхъ Божій,—чувство, которое дасть силу отрицательно отнести 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 добрѣ только и можно достигнуть истиннаго знанія, почему Господь и повелѣлъ „прежде всѣхъ не стяжаніе держати и отступити отъ мятежа міра сего“. Обуреваемый страстями, во власти міра человѣкъ не слышитъ своей подлинной природы: впечатлѣнія извѣснѣ обильно вливаются въ его душу, препятствуя ей сосредоточиться. Самоуглубляясь, мы получаемъ способность чувствовать свою „естественнную природу“, такъ какъ при этомъ условіи ничто постороннее не приводить въ нашъ внутренній міръ. И вотъ, когда очистится сокровище нашей души, когда собраны силы ума, тогда умъ обращается „отъ вѣшнихъ попеченій и паренія и самъ о себѣ утишается и возбуждается сердце испытati мысли, яже внутрьду души“<sup>1)</sup>, тогда небо открывается человѣку и снѣ „зрить Владыку своего внутрьду сердца своего“<sup>2)</sup>. Въ этомъ и заключается истинное познаніе. Такъ же смотрять на отношеніе между доброю дѣятельностью и познаніемъ истиннаго назначенія человѣка Маркъ Подвижникъ и авва Фалласій. Первый пишетъ, что одерживая побѣду надъ грѣхомъ, мы получаемъ дары св. Духа, которые по апостолу: любы, радость, миръ, долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе. Все это получается нами по мѣрѣ дѣланія заповѣдей, за совершение добрыхъ дѣлъ. До цѣли нашего познанія—Бога мы можемъ возвыситься только чрезъ борьбу съ помыслами, путемъ нравственныхъ усилий, такъ что вѣдѣніе каждого настолько бываетъ истиннымъ, насколько подтверждаетъ его кротость,

<sup>1)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 103 и др.<sup>2)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 40.

смиреніе и любовь<sup>1)</sup>). По Фалласію умъ, освободившійся отъ страстей, дѣлается свѣтовиднымъ, будучи непрестанно осіяаемъ созерцаніями всего сущаго. „Блюди 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 вводить насъ въ познаніе упovаемыхъ. Истинное познаніе авва Фалласія, подобно Марку Подвижнику и Исааку Сирину, понимаетъ, какъ Богопознаніе: „Уму свойственно пребывать въ Богѣ и о Немъ умствовывать“<sup>2)</sup>. 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 человѣка. Основываясь на значеніи центральныхъ фактovъ въ исторіи истинной религіи: грѣхопаденіи и искупленіи и принимая дуалистическое (въ нравственномъ смыслѣ) представление міра, христіанскіе аскеты естественно должны были слить въ своемъ пониманіи нравственный и гносеологический принципы, что вполнѣ правильно по смыслу біблейского ученія обоихъ завѣтovъ.

Наши первые славянофилы, при теологической<sup>3)</sup> основе ихъ міровоззрѣнія, въ частности Кирѣевскій, удѣлявшій особенное вниманіе ученію восточныхъ христіанскихъ аскетовъ, усвоили именно такую точку зрѣнія. По Кирѣевскому средство познанія является не отвлеченный разсудокъ, а совокупная цѣльность всѣхъ духовныхъ силъ человѣка. Съ разсудочнымъ направленіемъ для Кирѣевскаго неизбѣжно связывалась нравственная раздробленность человѣка, когда жизнь представляется не согласное развитие а борьбу эгоистическихъ склонностей людей. Внутренняя цѣльность наоборотъ связывалась въ пониманіи И. В-ча съ нравственнымъ смысломъ человѣческихъ дѣйствій, когда

1) Добротолюбіе, т. I, „Наставлениe о духовной жизни“, „Кt tѣmъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами“.

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

3) Въ такомъ терминѣ она отмѣчена еще Пыпиномъ.

каждое отдельное явленіе въ жизни стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ единому жизненному принципу. Кирѣевскій въ тѣхъ немногихъ отрывочныхъ работахъ, какія мы имѣемъ отъ него, не ставить и не рѣшаетъ центральныхъ проблемъ христіанства — всего нѣсколько словъ находимъ мы у него обѣ искупленіи, о другихъ кардинальныхъ въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія предметахъ даже нѣть и упоминаній — но общий характеръ его взглядовъ позволяетъ утверждать, что все свое міровоззрѣніе Кирѣевскій строить несомнѣнно на христіанской основѣ. За это говорить особенно сліяніе въ ученіи К-го нравственного и гносеологического 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 истинного 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 самимъ 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 истинного вѣданія.

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, требование полнаго соотвѣтствія христіанской жизни съ ученіемъ. Въ самомъ дѣлѣ: если значеніе нравственной дѣятельности такъ велико, что она обусловливаетъ собою въ извѣстной степени теоретическія убѣ-

жденія, то не ясно ли, что безъ нравственного подвига европейской философіи И. В-чъ, правда, усиленно подчеркивалъ полную несостоятельность отвлеченной мысли стиженія послѣдней необходимо собраніе всѣхъ силъ душъ познаніи истины, но, какъ человѣкъ сильного логи- въ одно зрѣніе ума, но это собраніе въ свою очередь логическаго ума, онъ не могъ совершенно отрицать попыткъ можетъ быть достигнуто только чрезъ нравственный усилия разумнаго усвоенія даже высшихъ религіозныхъ истинъ. необходимыя для совершенія добра. Очищая себя добромъ Кирѣевскій полагалъ, что для вѣрующаго сердцемъ не дѣтельную жизнью, человѣкъ открываетъ въ себѣ „естественны логической разсужденія. Съ этой точки зрѣнія все, ственную природу“, или тотъ, по выражению Кирѣевскаго, „бытое одностороннимъ развитіемъ, имѣетъ свой смыслъ островокъ, который есть въ душѣ каждого человѣка, наѣ общей сокровищницѣ истиннаго знанія, только на который незамѣтенъ для ума, ослѣпленнаго страстью, — результаты логическаго ума должно смотрѣть, какъ на среди беспорядочно вздыхающихъ волнъ житейскаго окружнаго ступень истины и самый логической разумъ — ана. Нравственный путь познанія, или вѣрнѣе Богомъ, только ступень къ разуму вѣрующему, постигающему существенія — вотъ существенный пунктъ, родняющій взглядъ иное въ человѣческомъ познаніи. „Какая же это истина, Кирѣевскаго съ любомудріемъ христіанскихъ восточныхъ если она не въ состояніи вынести свѣта мысли, когда аскетовъ.

Во вниманіе къ тому видному положенію, какое заразсуждалъ Кирѣевскій и отсюда для него открывалась нимаетъ въ воззрѣніяхъ славянофиловъ элементъ этическую возможность проблемы о взаимныхъ отношеніяхъ вѣры и скій, ученіе ихъ характеризуется обычно, какъ нрав разума. Въ постановкѣ этой проблемы Кирѣевскій выходитъ естественное<sup>1)</sup>, т. е. въ этой характеристицѣ подчеркивается изъ убѣжденія, что истина одна и, следовательно, практическій характеръ ученія, свойственный и многимъ возможно примирить результаты естественной мысли съ другимъ построеніемъ русской мысли (публицистическими истинами откровененнаго ученія. Рѣшеніе вопроса о вѣрѣ и философской). Подобная характеристика вѣрна, но только разумъ, какъ видно изъ отрывочныхъ замѣчаній объ въ известныхъ границахъ. Правда, практическій интересъ томъ И. В-ча, а также изъ того, что говоритъ Кирѣевъ въ системахъ русскихъ публицистовъ и мыслителей (разскѣ о типѣ истинной философіи, понимаемой какъ понаго направленія) занималъ всегда видное мѣсто (это осредство между науками и вѣрою, сходно у нашего мышленности русской мысли обозначается обычно, какъ мыслителя съ умозрѣніями восточныхъ аскетовъ. По аскетизму), но если русскому уму не свойственны отрѣдамъ разумъ является противоположнымъ вѣрѣ, но съ шенные отъ жизни умозрѣнія, то предпочтеніе практической другой стороны для разума возможны степени и состоянія, скаго, стремленіе создать систему, отвѣщающую реальному, когда онъ какъ бы сливаются съ вѣрою. Есть познаніе по потребностямъ, нисколько не исключаетъ еще интересъ естеству и есть познаніе чрезъ естество. Первый родъ къ теоретической сторонѣ міровоззрѣнія. Въ частностѣ познанія присущъ естественному разуму, второй — разуму, изъ старшихъ славянофиловъ особенно Хомяковъ признаетъ заренному вѣрой. Разумъ естественный „всяку вещь, валь существенную роль за развитіемъ сознанія. Кирѣевъ разоряющу естество, не покушается къ себѣ оставить скій, сходствуя съ Хомяковымъ въ основныхъ философ. е. допустить), но удаляется отъ нея“<sup>1)</sup>. Онъ хранить скихъ понятіяхъ, также никогда не отрицалъ положеніе естество, а потому для своего убѣжденія ищетъ видимыхъ тельной роли сознанія. Въ своей критикѣ началъ западнѣ образовъ, ко всему, что кажется ему страннымъ, онъ строго возврашаетъ приближаться своимъ ученикамъ. Слѣ-

<sup>1)</sup> Напр. О. Миллеръ. Основы ученія первоначальныхъ славяно- филовъ. Рус. М. 1880, кн. 1 и 3.

<sup>1)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 134.

дуя плотскому желанию, разумъ склоняется въ сторону богатства, тщеславия, украшения, 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 естественного разума. Вѣра не превозносится, вмѣняя свои дѣла дѣйствію благодати. Принципъ вѣры выраженъ въ словахъ: „аще не обратитесь и не будете, яко дѣти, не видите въ царство небесное (Мтѣ. 18, 3)“, „вся возможна вѣрующему“. Само собою понятно, что и дѣла, въ которыхъ проявляется вѣра, существенно отличны отъ дѣлъ плотского разума, это: посты, милостыни, любовь къ ближнимъ и проч. Таково различие естественного разума и вѣры. Когда при посредствѣ воли<sup>1)</sup> разумъ обращается отъ плотского къ душевному, къ молитвѣ, чтенію божественныхъ писаній, борьбѣ со страстями, онъ становится ступенемъ къ вѣрѣ. Въ этомъ новомъ состояніи разумъ облекается въ огненные помышленія, получаетъ крылья безстрастія и становится способнымъ подняться въ высоту и „увидѣти зорю ону, непостижимую умомъ“<sup>2)</sup>. 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, представление въ мысли золота, какъ созданія Божія, есть знаніе сущаго по естеству, а представление золота съ корыстнымъ вожделѣніемъ есть знаніе сущаго чрезъ естество)<sup>3)</sup>. Такъ разсуждается о разумѣ и вѣрѣ Исаакъ Сиринъ, у которого посвящено нѣсколько „словъ“ разъясненію различныхъ степеней разума. У Исаака Сирина однако нѣтъ яснаго указанія на то, какъ начинается возвышеніе разума со степени естественного

<sup>1)</sup> Ис. Сиринъ, стр. и 133 и далѣе.

<sup>2)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 139.

<sup>3)</sup> Ис. Сиринъ, стр. 109 и примѣчаніе.

къ вѣрѣ. Есть правда у этого отца указаніе на извѣстнаго рода расположеніе, желаніе, которымъ 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 естественного ума къ вѣрѣ начинается вѣрою же, которую въ этомъ случаѣ слѣдуетъ отличать отъ созерцанія сокровеннаго, т. е. отъ вѣры высшей. „Умъ, начинающій любомудрствовать—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 внимавшій и достигаетъ въ богословіе, простирающееся за предѣлы всякаго ума, до вѣры, всегда присущей сознанію, неподвижно въ немъ пребывающей<sup>1)</sup>. 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 совершаются возвышеніе разума къ вѣрѣ высшей, которая у апостола опредѣляется, какъ „уповаемыхъ извѣщеніе“<sup>2)</sup>... Значеніе разума, такимъ образомъ, не отрицается у аскетовъ, но соответственно ихъ основному воззрѣнію на міръ и человѣка, ими указывается для естественного 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, объединя 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 естественного разума можетъ увлекать умъ человѣка къ невѣрію.

<sup>1)</sup> Добротолюбіе, т. III, „Аввы Фалласія о любви, воздержаніи и духѣ жизни“...

<sup>2)</sup> Добротолюбіе, т. I, „Къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами“.

У И. Кирѣевскаго ученіе о вѣрѣ и разумѣ включаетъ въ себя всѣ приведенныя соображенія. Вспомнимъ, какъ опредѣлялъ Кирѣевскій философію: „Философія не есть одна изъ наукъ и не есть вѣра. Она общий итогъ и общее основаніе всѣхъ наукъ и проводникъ мысли между ними и вѣрою“. Такъ опредѣляется та идеальная философія, которая представлялась желательной Кирѣевскому, а основаться 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 Кирѣевскаго о разумѣ и вѣрѣ сходство съ ученіемъ по тому же вопросу восточныхъ христіанскихъ аскетовъ. Согласно съ Исаакомъ Сиринымъ и другими И. В-чъ определенно подчеркиваетъ разумъ и знаніе чрезъ вѣру, какъ одно на другое не сволимыя, 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 неразумiemъ,—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 сочувственного отношенія съ вѣрою. По ученію аскетовъ для этой цѣли необходимо усиліе воли, желаніе, выражющееся первоначально въ вѣрѣ отъ слуха, и по Кирѣевскому—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“. Рассу-

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 Кирѣевскаго 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 бесполезныя на своемъ подчиненномъ мѣстѣ. Съ этой точки зрењія 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 человѣку, какъ событие его внутренней жизни. Согласно съ ученіемъ аскетовъ Кирѣевскій 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 Кирѣевскаго находятся въ весьма наглядномъ сходствѣ съ возврѣніями аскетовъ.

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

его въ VI или VII вѣкѣ. Этотъ вопросъ порождается конфликтомъ между религиозными истинами и результатами прогрессирующей науки, а потому для нового 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 основная 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 разницей, 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 основные, 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-въ частности въ ученіи Шеллинга: расширение сферы познанія за предѣлы отвлеченной мысли въ область созерцанія и чувствъ и ученіе о народности. Послѣ того, какъ нами представлена сумма главныхъ положеній шеллингіанства, систематически изложены взгляды Кирѣевскаго и указано его отношение къ древнимъ восточнымъ отцамъ, значеніе Шеллинга для нашего мыслителя становится очень яснымъ. Раскрывая вполнѣ христіанское содержаніе въ своей системѣ, Кирѣевскій западнымъ любомудріемъ пользовался какъ формой, средствомъ методического 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 миѳологіи, какъ тѣмъ пунктѣ, гдѣ утверждались въ таинственной почвѣ всѣ явлеянія 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 сознательного 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 миѳологическаго процесса, по Шеллингу, разбилось въ силу случайныхъ причинъ въ нѣсколько развѣтвленій, поэтому каждый народъ, выражая въ своей исторіи часть миѳологического содержанія, является съ своимъ особымъ назначеніемъ. Понятіе безсознательного оказалось очень удобнымъ къ обоснованію ученія о народности и для Кирѣевскаго. Въ связи съ той же идеей безсознательного заимствуется Кирѣевскій у Шеллинга эстетическими соображеніями. Искусство, по мнѣнію Ш., составляетъ одну изъ сторонъ миѳологического процесса, выражая его сущ-

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 Кирѣевскаго, равно и у Шеллинга, съ теоріей безсознательного, выражающагося между прочимъ въ искусствѣ. Расширяя границы познанія чрезъ допущеніе сферы праціонального и признавая значение 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 Кирѣевскаго особенно обращаетъ на себя вниманіе понятіе цѣльности духа, тѣсно связанное съ идеей нравственного совершенства. Это преобладаніе нравственной точки зрѣнія, или говоря опредѣленнѣе, этотъ прямо аскетической принципъ въ его міровоззрѣніи не могъ быть заимствованъ Кирѣевскимъ изъ философіи Шеллинга. Идея нравственного совершенствованія не является характерной для Шеллинга (она отличала систему другого нѣмецкаго философа, Фихте) и въ томъ особеннѣй значеніи, въ какомъ эта идея является у Кирѣевскаго, она могла быть взята только изъ аскетическихъ твореній. Соответствуя въ признаніи *некоторыхъ* 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 представление міра, отличное отъ христіанскаго вѣданія объ этомъ мірѣ. Напримѣръ, въ христіанскомъ пониманіи восточныхъ аскетовъ духъ и матерія несливались въ безразличномъ тождествѣ и преобладающая у Шеллинга эстетическая точка зрѣнія на мірь замѣнялась у нихъ главенствомъ нравственной идеи. Дуализмъ, понимаемый въ христіанскомъ смыслѣ,—вотъ что лежитъ въ основѣ аскетического любомудрія, отличая его отъ построений въ духѣ эстетическаго и

всякаго другого безразличія. Мы отмѣчаемъ эту разницу, какъ важную по существу, близко соприкасающуюся съ самою сущностью христіанства. Основные проблемы въ христіанскомъ міровоззрѣніи—это учение о грѣхопаденіи и искупленіи, учение о злѣ и о побѣдѣ надъ нимъ добра; вполнѣ понятно отсюда, что нравственные идеи, близко соприкасающиеся съ существомъ христіанства, получаютъ особый интерес въ христіанской философіи. У Кирѣевскаго хотя и не разматриваются специально проблемы зла и спасенія, но содержаніе его мысли вполнѣ отвѣтствуетъ христіанскому решенію ихъ, поскольку мюслитъ утверждается на нравственномъ принципѣ и развиваетъ идеаль, вполнѣ согласный съ основами христіанства. Какія бы заимствованія изъ Шеллинга мы ни указывали у Кирѣевскаго, все это будетъ относиться до формальныхъ элементовъ его міровоззрѣнія, по существу же, по содержанію, это міровоззрѣніе является выражениемъ христіанскихъ идей, усвоенныхъ въ ихъ православномъ пониманіи. Все сказанное выше объ отношеніи Кирѣевскаго къ св. отцамъ и къ Шеллингу должно убѣждать въ правильности такого вывода. Несомнѣнно, что все эти мысли И. В-чъ: о познаніи чрезъ нравственное совершенство, путемъ дѣятельной жизни, направленной къ пользѣ ближняго, о вѣрѣ, какъ высшемъ озареніи естественныхъ силъ человѣческагоума, объ идеальномъ строѣ общественной жизни—все это чисто христіанскія идеи, которые могутъ быть формулированы 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 колективнаго ума. Первые славянофилы, Кирѣевскіе, Хомяковы, Аксаковы, такъ тѣсно были связаны между собою въ самой жизни, что и самые ихъ литературные труды носятъ на себѣ слѣды неизбѣжнаго взаимнаго вліянія. Однако, въ

приведенномъ объяснениі болѣе вѣрно то, что можно изъ него извлечь для выясненія *значенія* славянофильства, чѣмъ объясненіе литературного соотношенія между первыми славянофилами. Съ хронологической точки зрѣнія и въ смыслѣ раннѣйшаго, по сравненію съ другими, литературного 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 отдѣльного индивидуума*. Славянофильство не что иное, какъ яркое проявленіе религіозно-національного сознанія и въ этомъ смыслѣ оно могло быть создано, и слѣдовательно *выражено, усилиями многихъ лицъ*<sup>1)</sup>. Славянофильская мысль создавалась *общественно*. Такое пониманіе славянофильства вполнѣ отвѣчаетъ и взглядамъ Кирѣевскаго, по мнѣнію котораго наша философія должна быть результатомъ дѣятельности общества, а не отдѣльного только лица. Вмѣстѣ съ тѣмъ, указанное пониманіе славянофильства подсказываетъ тѣми историческими прецедентами славянофильства, какіе были выше указаны и которые также имѣютъ характеръ общественный. Словомъ, историко-генетической путь славянофильства до окончательной его стадіи включительно—это постепенное раскрытие *въ лучшихъ представителяхъ* русского общества религіозной церковной идеи, и первые славянофили, при нѣкоторыхъ различіяхъ во взглядахъ, существовавшихъ между ними, сходны между

1) Оригинальность славянофильства, какъ національного міровоззрѣнія, не подрывается тѣмъ, что въ качествѣ материала для его построенія привлечены нѣкоторыя что называется, чужія, мысли. Помимо указанныхъ въ своемъ мѣстѣ формальныхъ вліяній въ доктринахъ славянофильства отмѣчались еще давно нѣкоторыя заимствованія Кирѣевскаго у Гизо, во взглядахъ на составъ западной культуры,—но это не уничтожаетъ душу славянофильства, существенное содержаніе котораго вполнѣ 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 Кирѣевскаго о западномъ просвѣщеніи, да иaconецъ центръ тяжести въ статьяхъ Кирѣевскаго 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), третыи преимущественно съ исторической (К. Аксаковъ), побуждаемые къ этому запросами личнаго и общественнаго характера.

Изъ такого понятія о природѣ славянофильского ученія (понятія, которое мы подчеркивали неоднократно въ разныхъ мѣстахъ настоящаго очерка) становится вполнѣ 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-національного самосознанія, какъ философіи, общественной можно во всѣхъ позднѣйшихъ явленіяхъ русской мысли, запечатленныхъ 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 въполнѣ объемъ, тѣмъ болѣе, что многіе изъ такихъ фактовъ являются отступленіемъ отъ ученія перваго славянофильства. Поэтому достаточно указать на главнѣйшіе и несомнѣнѣйшіе факты вліянія славянофильства въ позднѣйшее время, имѣя при этомъ въ виду тотъ кругъ мыслей славянофильства, какой данъ въ сочиненіяхъ Кирѣевскаго. 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, построенные на гностологической и нравственной основѣ, несомнѣнно дали новый живой материалъ 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-

женiemъ относящихся къ учению славянофиловъ<sup>1)</sup>. Мысль Кирѣевскаго создать русскую философию на святоотеческой основе<sup>2)</sup> также находитъ себѣ осуществленіе<sup>2)</sup>. Вліяніе славянофильскихъ идей въ другихъ областяхъ литературы очень широкое: мысли славянофильства часто здѣсь принимались не только друзьями его, но и противниками. Мысль славянофильства о рационализмѣ западной культуры была воспринята и подробно развита Вл. Соловьевымъ (о чёмъ уже упоминалось выше), мораль славянофильства чувствуется въ сочиненіяхъ такъ называемыхъ почвенниковъ, этихъ продолжателей славянофильства, Аполлона Григорьева, Страхова, Достоевскаго. Идея „разработыванія общественного самосознанія“ нашла себѣ талантливаго продолжателя въ лицѣ С. Н. Трубецкого, въ его учениіи о природѣ сознанія. Въ болѣе близкое къ намъ время сродная 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 средство съ славянофильствомъ, конечно можно, соответственно времени, отмѣтить многое посторонняго славянофильству, не вѣжущагося съ нимъ, но мы имѣемъ въ виду сходство у названныхъ авторомъ 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 религиозно-общественное міровоззрѣніе, какое дано у Кирѣевскаго. И можетъ быть, что живущая пока только въ лучшихъ русскихъ людяхъ эта „общественная философія“ въ будущемъ станетъ поистинѣ общественной и сдѣлается могучимъ средствомъ возрожденія русского народа.

<sup>1)</sup> Таковы, напр., богословские труды Харьковскаго Митрополита Антонія.

<sup>2)</sup> Имѣемъ въ виду многочисленные богословскіе труды, посвященные изученію умоарѣнія св. отцовъ.