

Михаил Гершензон

# Избранное. Исторические записки



Российские Пропилеи

Михаил Гершензон

**Избранное. Исторические записки**

«ЦГИ Принт»

2016

УДК 882  
ББК 84 Р1-4

## **Гершензон М. О.**

Избранное. Исторические записки / М. О. Гершензон — «ЦГИ  
Принт», 2016 — (Российские Пропилеи)

Михаил Осипович Гершензон (1869–1925) – историк русской литературы и общественной мысли XIX века, писатель, философ, публицист, переводчик, неутомимый собиратель эпистолярного наследия многих деятелей русской культуры, редактор и издатель. В том входят: «Исторические записки», «Славянофильство», «Мечта и мысль И.С. Тургенева», «Пальмира», «Человек, одержимый Богом». Многие выстраданные мысли «Исторических записок» поражают своей злободневностью и корреспондируют со статьей «Славянофильство». Издание снабжено статьями В. Розанова, Г.В. Флоровского, Л.И. Шестова, А. Белого, Е. Герцык, Б.К. Зайцева, В.Ю. Проскуриной о месте Гершензона в истории российской культуры, комментариями и указателем имен. Книга рассчитана на широкий круг читателей, а равно и на исследователей, преподавателей и студентов.

УДК 882  
ББК 84 Р1-4

© Гершензон М. О., 2016  
© ЦГИ Принт, 2016

## Содержание

Исторические записки	6
Главы I–VII[1]. Учение о личности (И.В. Киреевский) <sup>1*</sup>	6
Главы VIII–XVII. Учение о природе сознания (Ю.Ф. Самарин)	22
Конец ознакомительного фрагмента.	32

# **Михаил Осипович Гершензон**

## **Избранное. Исторические записки**

© С.Я. Левит, составление серии и тома, 2016

© В.Ю. Проскурина, послесловие, 2016

© «Центр гуманитарных инициатив», 2016



...

## Исторические записки (О русском обществе)

### Главы I–VII<sup>1</sup>. Учение о личности (И.В. Киреевский)<sup>1\*</sup>

#### I

В одной из записных книг Николая Ивановича Тургенева<sup>2\*</sup> на первой, белой странице написаны следующие строки: «Характер человека познается по той главной мысли, с которою он возрастает и сходит в могилу. Если нет сей мысли, то нет характера». У Ивана Киреевского была такая мысль, и этого одного было бы довольно, чтобы оправдать воспоминание о нем, даже если бы его мысль всецело принадлежала прошлому. Но она жива поныне; она представляет такую большую духовную ценность, что забвение, которому предано у нас имя Киреевского, можно объяснить только незнанием о ней, – и ради нее-то я хочу воскресить полузабытый образ Киреевского.

Понять мысль, которою жил Киреевский, можно только в связи с его жизнью, потому что он не воплотил ее ни в каком внешнем создании. Он ничего не *сделал* и очень мало написал, да и в том, что им написано, эта мысль скорее скрыта, чем выражена, как фундамент, на котором покоится все здание, но который сам не виден.

В этом самом факте, что внешняя деятельность Киреевского свелась к нулю, что он ничего не сделал и, будучи писателем по призванию, очень мало написал, заключается вся социальная сторона его биографии. При тех исторических условиях, в каких жил Киреевский, его жизнь неизбежно должна была оказаться внешне бесплодной. Он был лишний человек, как и все передовые умы его времени: это – основной факт его внешней жизни. Ему было девятнадцать лет, когда вступил на престол Николай, а пережил он Николая всего на год с лишним; таким образом, вся его зрелая жизнь прошла в жестокую пору Николаевского владычества. Он был человек большой нравственной силы, настойчиво искавший себе применения, толкавший его в жизнь, в борьбу, на общественное поприще; он любил литературу беззаветно, чувствовал в себе призвание к ней и много раз, после тяжелых, оскорбительных неудач, возвращался к ней; но таковы были условия времени, что все его усилия оказались тщетными и ему пришлось уйти с горьким сознанием праздной прожитой жизни, так много обещавшей делу добра. Я приведу краткий «послужной список» Киреевского, беспримерный даже для Николаевской эпохи.

Он рано решил посвятить себя общему благу и рано выбрал себе поприще служения – литературу. Двадцати одного года (в 1827 году) он пишет своему другу Кошелеву<sup>3\*</sup>, упрекавшему его в косности и звавшему в Петербург: «Не думай, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? На этом поприще мои действия не будут бесполезны; я могу это сказать без самонадеянности». И далее он развивает целую программу

---

<sup>1</sup> Главы в тексте первого издания имеют заголовки только в «Содержании», в соответствии с которым они и обозначены в настоящем издании (*Ред.*). См. также комментарии, с. 105.

общеполезной деятельности, совместно с друзьями и с его четырьмя братьями, которые все будут литераторами, и у всех будет отражаться один дух. «Куда бы нас судьба ни звала и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая цель: благо отечества, и общее средство – литература».

Действительно, уже в 1828 году была напечатана его первая статья – о поэзии Пушкина, очень замечательная для своего времени; год спустя он напечатал еще более замечательное «Обозрение русской словесности за 1829 год»<sup>4\*</sup>. У него было в это время множество самых пылких литературных планов, но, по обстоятельствам чисто личного свойства, ему пришлось на время оставить литературу: любовь к девушке, ставшей впоследствии его женою, и неудачное сватовство настолько потрясли его, что по совету врачей он уехал в Германию<sup>5\*</sup> – слушать тамошних профессоров. Там, на чужбине, под влиянием личной неудачи, он еще жарче прилепился к мысли о деле общественном. Он говорил тогда брату; «Если нет счастья, есть долг», а родителям писал: «На жизнь и на каждую ее минуту я смотрю как на чужую собственность, которая поверена мне на честное слово и которую, следовательно, я не могу бросить на ветер». Он давно лелеял мысль о собственном журнале, и вот эта мечта осуществилась: в январе 1832 года вышла первая книжка «Европейца». Киреевский привлек блестящий круг сотрудников: Баратынский, Языков, Жуковский, В. Одоевский, Вяземский, Хомяков, сам Пушкин горячо отозвались на приглашение; «Европеец» обещал стать лучшим русским журналом, – но на второй же книжке он был запрещен; третья уже и не вышла. Киреевский не знал, что он уже давно на примете у правительства. Еще в 1827 году и затем вторично в 1828-м, на основании перехваченных почтою невиннейших дружеских писем, о нем, по предписанию из Петербурга, производились негласные дознания, между прочим, при помощи таких средств, как знакомство сыщика с его камердинером под предлогом сватовства богатой невесты за Киреевского. Поводом к запрещению журнала<sup>6\*</sup> послужила напечатанная в первом номере «Европейца» статья самого Киреевского «Девятнадцатый век», статья историко-философского содержания, чуждая всяких политических тем. Резолюция принадлежала самому Николаю: он прочитал статью и увидел в ней адский умысел. «Его Величество изволил найти, что вся статья сия есть не что иное, как рассуждение о высшей политике, хотя в начале оной сочинитель и утверждает, что он говорит не о политике, а о литературе. Но стоит обратить только некоторое внимание, чтобы видеть, что сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, разумеет совсем иное, что под словом *просвещение* он понимает *свободу*, что *деятельность разума* означает у него *революцию*, а *искусно отысканная середина* не что иное, как *конституция*». Ввиду этого цензор, пропустивший книжку, был подвергнут взысканию, а издание «Европейца» воспрещено, «так как издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагомыслящим и неблагонадежным».

Это было дико, чудовищно, бесчеловечно, – но что могло здесь помочь? Не помогли ни оправдательная записка, представленная Киреевским Бенкендорфу<sup>7\*</sup>, ни энергичное заступничество Жуковского при дворе. Дело давно любимое и так хорошо наладившееся было разрушено одним росчерком властного пера. С каким страстным рвением Киреевский приступал к изданию журнала, видно уже из того, что при своей неискоренимой лени он в вышедших двух книжках поместил не менее пяти статей<sup>8\*</sup>. Теперь не только журнал был запрещен, но Киреевский и вообще был надолго лишен возможности выступать в печати. Когда в 1834 году было разрешено издание «Московского Наблюдателя», издателю поставили непременным условием – исключить из программы журнала имя Киреевского, и сам Киреевский, отдавая в «Телескоп» свою статью о стихотворениях Языкова<sup>9\*</sup>, не только не подписался под нею, но утаил свое авторство даже от ближайших друзей, не исключая самого Языкова, – без сомнения, для того, чтобы не подвести журнал.

На одиннадцать лет умолк после этого Киреевский. Пара случайных статей, вроде сейчас названной, не может идти в счет, как и пара неоконченных повестей<sup>10\*</sup>, как и статья «В

ответ А.С. Хомякову»<sup>11\*</sup>, написанная для прочтения в дружеском кругу и впервые напечатанная уже после смерти Киреевского. В сороковых годах Киреевский сделал попытку получить кафедру философии в Московском университете, тогда свободную, представил даже попечителю, графу Строгонову<sup>12\*</sup>, записку о преподавании логики (в то время кафедра философии ограничивалась преподаванием одной логики), – и из этого ничего не вышло; препятствием явилась, по-видимому, все еще лежавшая на нем тень неблагонадежности. Мечта о журнале не покидала Киреевского; в ту пору журнал являлся единственной публичной кафедрой. Но получить разрешение на журнал тогда было трудно. В 1844 году Погодин<sup>13\*</sup> изъявил готовность передать Киреевскому свой «Москвитянин»; Киреевский писал брату, что был бы счастлив, если бы это дело состоялось: «я жажду такого труда, как рыба еще не зажаренная жаждет воды», – но вопрос был в том, утвердят ли его редактором? Он принял журнал, не дожидаясь официального утверждения, издал первые три книжки 1845 года, и опять собрал вокруг себя лучшие литературные силы (по крайней мере, своего лагеря), и опять работал с жаром, помещая в каждой книжке по несколько своих статей<sup>14\*</sup>. Но разрешения так и не удалось получить, а издавать журнал, не будучи его полным хозяином, он не хотел, да это и невозможно. И вот он опять без дела, и снова его голос умолкает на целых семь лет. Когда в 1852 году славянофилы приступили к изданию «Московского Сборника», Киреевский написал для первой книги статью «О характере просвещения Европы»<sup>15\*</sup>; но «Московский Сборник» был запрещен после первой книги, и пяти главным участникам его, в том числе Киреевскому, было сделано наипосажайшее внушение за желание распространять нелепые и вредные понятия и поставлено в обязанность впредь представлять все свои сочинения непосредственно в Главное управление цензуры, что тогда было равносильно запрещению; кроме того, они, «как люди открыто неблагонамеренные», были взяты под гласный полицейский надзор. Опять Киреевский в деревне, опять четырехлетнее молчание; «однако же не теряю намерения написать, *когда будет можно писать, курс философии*», – писал он в это время Кошелеву. Наконец, с воцарением Александра II, стало можно писать. Славянофилы тотчас приступили к изданию нового журнала – «Русской Беседы»: Киреевский опять взялся за перо, и уже в феврале 1856 года была готова его знаменитая статья «О необходимости и возможности новых начал для философии». Эта статья должна была быть лишь началом большого труда; но в той же книжке журнала, где она появилась, был напечатан уже и некролог Киреевского<sup>16\*</sup>.

Таков был мартиролог его общественной деятельности. Как страдал он в долгие годы вынужденного бездействия, что переживал в своем печальном долбинском уединении, об этом могли только догадываться близкие к нему люди. Он не жаловался и не проклинал; его гордая, целомудренная натура все принимала молча, – только на лицо его рано легла печать той тайной скорби, которую Герцен сравнил с печальным покоем морской зыби над потонувшим кораблем<sup>17\*</sup>. Киреевский давно в могиле, и его страдания принадлежат прошлому; уцелел лишь след этих страданий на живом деле, которому он служил и которое пережило его, – на его мысли, ставшей общим достоянием. Каков был этот след, нетрудно понять. Это невольное бездействие должно было углубить мысль и вместе дать ей неестественное направление. Нравственная энергия и вся работа ума, не имея выхода наружу, сосредоточивались внутри и шли прежде всего, как было естественно в таком человеке, на выработку личного сознания, на решение для самого себя вечных вопросов миропознания и совести. Когда же эта работа была вчерне закончена (потому что в известном возрасте человек находит себя в сознании, и с тех пор, сознавая или нет, носит в себе уже непоколебимые решения этих вопросов) и Киреевский попытался выношенную им в одиночестве глубокую мысль применить к социальной жизни, – его ум, никогда не имевший случая близко соприкоснуться с конкретной общественной действительностью, легко соблазнился двумя-тремя неверными посылами и пошел по ложному пути. И основной ценностью, которую он добыл, и производной ошибкой, в которую впал, Киреевский



был обязан историческим условиям своего времени. А затем жизнь распорядилась по-своему: ошибка Киреевского сыграла громадную роль в истории нашего общественного сознания, – из нее вышло все славянофильство, – а мысль, в которой вылилось все его существо, драгоценная и великая мысль, осталась втуне, незаконно использованная одними и незамеченная или, может быть, именно за эту ее невольную вину пренебреженная другими.

Что же это за мысль и каково ее происхождение? Всякая нравственная мысль неотделима от личности, родившей ее, и может быть изучена только в процессе своего живого бытия. Так и мысль Киреевского можно разглядеть только в самой личности Киреевского.

## II

После смерти Киреевского один монах выразился о нем, что он был «весь душа и любовь». Эти слова кажутся неопределенными; между тем они содержат самую точную характеристику Киреевского. Природа наградила его одним талантом – и большим: талантом необыкновенно сложного, глубокого, нежного чувства; в основе он всегда жил по преимуществу, что называется, сердцем. Это была его врожденная особенность, но ее сильно питала и атмосфера его семьи. Он вышел из того гнезда, которое было, можно сказать, очагом романтического движения в России. Его мать, Авдотью Петровну<sup>18\*</sup>, по второму мужу Елагину, с детства связывала горячая дружба с Жуковским, и оба они, вместе с той далекой (в Дерпте) Марьей Андреевной Мойер<sup>19\*</sup>, которую так долго и безнадежно, несмотря на взаимность, любил Жуковский, составляли неразрывный сердечный триумвират. В тесном взаимном общении, в нежных письмах, полных неувыдающей задушевности, они без аффектации, повинувшись непосредственному влечению, беззаветно культивировали чувствительность. Голос сердца был здесь и религией, и фактической основой жизни. В этом кругу, которого Жуковский был душой<sup>20\*</sup> и который взлелеял его поэзию, был накоплен огромный опыт чувства, и внутренний слух, способный уловлять самые тонкие и самые сложные переживания собственной души, изощрен до виртуозности. Жуковский в ранние годы долго жил в деревне у Елагиной, и детство Киреевского прошло отчасти под его прямым влиянием; но и потом дух Жуковского незатих, как солнце, витал над их семьей, определяя вкусы, освящая суверенитет «души».

Киреевский поехал за границу в 1830 году: он был, значит, уже не мальчик – ему шел двадцать четвертый год. Его письма оттуда к родным дышат страстной и глубокой привязанностью к ним. Нас интересует здесь не любовь его именно к матери или к брату, а самый характер его душевной жизни, эта необыкновенная напряженность и полнота чувства.

Он любил их, любимых, всех вместе и каждого отдельно, до боли, до слез, до религиозного обожания. Вдали от них он полон только ими; он пишет им из Берлина: «Вся моя жизнь, с тех пор как оставил Москву, была в мыслях об Москве, в разгадывании того, что у вас делается». Их письма он называет: «ваши милые, святые письма». Каждое письмо для него – событие: «Наконец письмо от вас! Я не умею выразить, что мне получить письмо от вас». Ему приснилось, как его провожали в дорогу и как сестра Маша<sup>21\*</sup> держала его за руку и смотрела на него полными слез глазами, – и ему опять стало также жаль ее, как в день отъезда, «и все утро я сегодня плакал, как ребенок». Он умеет находить слова, полные удивительной теплоты. Он просит мать: «Не горюйте обо мне – для меня. Неужели мысль, что мне хорошо, не может заменить мое присутствие? А мне было бы в самом деле хорошо, если бы я мог думать о вас без тоскливого, колющего чувства». Мыслить о них, лелеять в себе их образы – это его лучшее богатство; он счастлив самым их существованием, а перед каждым из них в отдельности он преклоняется с изумлением, почти с благоговением. Читая письма сестры, он «живо, горячо, свято» понимает ее «детскую, неискusstvenную, ангельскую, чистую, прекрасную душу». О брате Петре<sup>22\*</sup> он не может говорить без волнения: «Каждый поступок его, каждое слово в

его письмах, обнаруживают не твердость, не глубину души, не возвышенность, не любовь, а прямо величие. И этого человека мы называем братом и сыном!» – И другой раз, съехавшись с братом в Мюнхене, он до слез тронут душевной красотой Петра: «Когда поймешь это все хорошенько, да вспомнишь, что между тысячами миллионов именно его мне досталось звать братом, какая-то судорога сожмет и расширит сердце». Он уехал за границу с намерением прожить там четыре года – и через девять месяцев, оборвав занятия, забыв об Италии, куда он как раз собирался, сломя голову скачет к семье, при первом известии о появлении в Москве холеры. Так любит он всех, кого любит: и мать, и отчима-Елагина<sup>23\*</sup>, и друзей своих – Кошелева, Рожалина<sup>24\*</sup>. Так любил он и ту девушку, к которой неудачно посватался в 1829 году. Получив отказ по причине дальнего родства их семейств, он решил подавить свое чувство, уехал за границу, потом, вернувшись, бросился в журнальную деятельность, пережил тяжелую историю с «Европейцем»; прошло пять лет, в течение которых он ни разу не видел той девушки, – а 6 марта 1834 года его мать писала Жуковскому: «Милый брат, благословите Ивана и Наташу<sup>25\*</sup>. Весь пятилетний оплот недоразумений, разлуки, благоразумия и проч. распался от одного взгляда. 1-го марта после пяти лет разлуки он увидел ее в первый раз; часа два глядел издали, окруженный чужими гостями, и как она встала ехать, повлекся какой-то невидимой силой, и на крыльце объяснились одним словом, одним взглядом. На другое утро привел мне благословить дочь».

Есть люди, которые страстно чувствуют, но не дают себе отчета в этом. Киреевский не только сильно чувствовал, но и ясно ощущал свое чувство; и потому, когда он стал размышлять о человеческой психике (а он стал мыслить рано, будучи одарен сильным философским умом и получив превосходное образование, особенно философское: его отчим Елагин, руководивший его образованием, сам был знаток Канта и Шеллинга), – он естественно должен был на первом же шагу остановиться перед чувством, как основным самостоятельным фактом душевной жизни. Он в себе самом сделал открытие, столь же реальное, как открытие нового математика, и не менее важное: он ощутил и сознал в себе присутствие некоторой центральной силы – чувства, – определяющей всю психическую деятельность человека. И по мере того как он вдумывался в этот факт, он разглядел в хаосе душевных движений плотное ядро – нравственную личность человека, определяемую характером его чувствований.

Это открытие было подготовлено, как мы видели, мировоззрением, царившим в семье Киреевского. И Жуковский, и М.А. Мойер больше всего дорожили и в себе, и в людях – «сердцем», теплотой, нежностью, искренностью чувства. Они, значит, очень хорошо различали нравственное ядро в человеке от свойства ума, от знаний и проч. Но это было чисто практическое знание, которое они применяли, мало думая или даже совсем не думая о его философском значении; они добыли его из опыта, и оно оставалось в них только личным, глубоко интимным пристрастием. Киреевский имел с ними общего чувствительность сердца, но во всем остальном был непохож на них: железная твердость его воли была им так же чужда, как философский склад его ума. Он и чувствовал иначе, чем они, – отчетливо, конкретно, без примеси воображения (которого он и вообще был лишен). И оттого он сумел сделать то, о чем они и не догадывались думать: он ощутил в себе чувство, как средоточие своей личности, и философски осмыслил этот свой личный опыт. Между Жуковским и Киреевским есть органическая связь; что было у Жуковского чаянием, то у Киреевского стало убеждением, и в этом смысле славянофильство, поскольку оно осталось верным своей основной идее, сформулированной именно Киреевским, является плоть от плоти русского романтизма.

### III

По письмам Киреевского, которых сохранилось очень много (из них только малая часть напечатана<sup>1</sup>, можно проследить, как постепенно новый материк выступал перед ним из тумана. Двадцати лет он объясняет Елагину, почему писать к наиболее любимому человеку всего лучше тогда, когда на душе грустно. «В эти минуты душа невольно как-то обращается к тому, что всего дороже, и забывает все, что ее рассеивало, и все обыкновенные занятия, которые, скользя только по поверхности ее, не доходили в глубь. Я, по крайней мере, во время печали невольно ищу предмета, который бы вполне занимал всего меня, который бы заключал в себе не одно определенное желание, не одну определенную мысль, но входил бы во все желания, во все мысли». Он, значит, уже ощущает в себе чувство, как основное содержание души, и знает, где искать в нем грунт. Четыре года спустя, из Берлина, он просит, чтобы сестра Маша писала ему, не сочиняя своих писем, а так, как придет в голову – иначе выйдет меньше натурально, меньше мило, меньше «по-машински»; и написав это, он невольно в недоумении спрашивает как бы самого себя: «Неужели все душевное, простое, милое, должно делать без сочинения? После этого в чем же состоит мудрость?» Да, если прекрасно только то, что идет из нравственной сердцевины человека, то что может прибавить к этому вся работа сознания, вся мудрость философов? Когда там же, за границей, его друг Рожалин однажды поступил по отношению к нему нетактично, Киреевский объясняет ошибку Рожалина не недостатком ума, а недостатком любви, потому что, пишет он, – «нельзя рассчитать умом, когда чувство не наведет на этот расчет». Теперь он уже ясно видит материк. Он уже твердо знает, что в человеке есть нечто компактное, первозданное, основное, – именно его нравственная личность, то есть определенный состав его чувств, пристрастий, склонностей, – что ею определяется весь человек и что только в ней его истина. Что есть в сознании и чего нет в чувстве, то – ложь данного человека; высшего человек достигает только в тождестве своего чувства и сознания. Передавая впечатление, произведенное на него лекциями Шлейермахера<sup>26\*</sup> о жизни Христа, он так определяет коренную ошибку этого мыслителя: «Ему так же мало можно отказать в сердечной преданности к религии, как и в философическом самодержавии ума. Но сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных, и между тем как первые развились под влиянием жизни, классического чтения, изучения св. Отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с господствующим материализмом XVIII века. Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом. Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение напоминают об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице».

Из этого убеждения (а оно было плодом его личного внутреннего опыта) выросла вся философия Киреевского. Оно и в повседневной жизни стало для него мерилom вещей. Вот пример. Поэт Языков был одним из самых дорогих ему друзей. Языков давно хворал, не находил исцеления у врачей, и наконец решил испробовать гомеопатию. Это тревожило Киреевского – он не верил в гомеопатию, – и вот он пишет Языкову пространное письмо (1836) с целью разубедить его в пользе этого способа лечения. Его первый и основной аргумент против гомеопатии – кто бы мог подумать? – не ее непригодность, а личность ее изобретателя. Он пишет так: «Была ли хоть одна система от сотворения мира, в которой бы не обозначался характер ее изобретателя? Мне кажется, и быть не может. В чем же состоит характер самого Ганемана?<sup>27\*</sup> Ум гениальный, соединенный с характером шарлатана. Следовательно уже наперед можно сказать, что во всех его изобретениях должна быть истина в частях и ложь в целом». И дальше следует в подтверждение разбор трех изобретений Ганемана: пневматического элексира, порошка против скарлатины и, наконец, гомеопатии. Для Киреевского стало естествен-

ным о каждом произведении или деянии человека прежде всего спрашивать: какова личность творца, виновника? Потому что все дело в сердцевине человека: если она хороша, она должна родить благое; если дурна, то неизбежно будет «ложь в целом», и тут даже гениальный ум способен создать доброе только «в частях».

Я хотел бы во всей силе передать читателю то чувство конкретности, совершенной, так сказать, осязательности, которое испытывал Киреевский, мысля об этом душевном ядре в человеке. Оно замкнуто в себе, как шар; оно представляет самочинную внутреннюю организацию в человеке, действующую по неизвестным нам законам; оно открыто всем влияниям, но перерабатывает их с великой сложностью, и только то, что в нем совершается, есть подлинная, сущая, реальная жизнь человека. Отсюда вытекает, что оно (а не разум), как единственная сущность в человеке, представляет собою тот канал, который соединяет дух человеческий со всей мировой сущностью, иначе говоря – с бытием и волею Бога. В этом внутреннем ядре человека живут и борются без забрала, в своем подлинном виде, дух добра и дух зла.

И вот, последовательно развивая свою мысль, Киреевский останавливается на явлении сна, как на таком моменте, когда внутренняя жизнь духа совершается без помехи, не заглушаемая ничем. Он создает себе целую теорию сновидения, и любопытно видеть, как она складывалась в его уме по мере уяснения его основной мысли.

Он принадлежал к числу тех людей, которые часто видят сны. Это была, кажется, семейная черта; по крайней мере, его мать беспрестанно пишет о своих сновидениях. В молодости Киреевский не придавал им важности, но и тогда они являлись для него яркими переживаниями. В одном неизданном его письме к сестре из Берлина, то есть 1830 года, мы находим уже ясные признаки того, что он размышляет о природе сна и придает ему более нежели анекдотическое значение. «Знаешь ли ты, что я во всяком сне бываю у вас? – пишет он. – С тех пор, как я уехал, не прошло ни одной ночи, чтоб я не был в Москве. Только как! Вообрази, что до сих пор я даже во сне не узнал, что такое свиданье, и каждый сон мой был повторением разлуки. Мне все кажется, будто я возвратился когда-то давно и уже еду опять. Сны эти до того неотвычно меня преследуют, что один раз, садясь в коляску, тоже во сне, чтобы ехать от вас, я утешался мыслью, что теперь, когда сон мой исполнился, по крайней мере я перестану его видеть всякую ночь. Вообрази же, как я удивился, когда проснулся и увидел, что и это был сон. Это род сонного сумасшествия... Хотя ты попробуй наслать мне сон со свиданьем... Не смейся над этим. Сны для меня не безделица... Лучшая жизнь моя была во сне. Не смейся же, когда я так много говорю об них. Они вздор, но этот вздор доходит до сердца... Между тем, чтоб ты знала, как наслать сон, надобно, чтобы я научил тебя знать свойства снов вообще. Это наука важная, и я могу говорить об ней avec *connaissance de cause*<sup>2</sup>. По крайней мере, я здесь опытнее, чем наяву. Слушай же: первое свойство снов – то, что они не свободны, но зависят от тех, об ком идут. Так, если мне непременно надобно всякую ночь видеть вас, то сны мои будут светлы, когда вам весело, и печальны, когда вы грустны или нездоровы, или беспокоитесь. От того, если ты можешь быть моей колдуньей, то должна сохранять в себе беспрестанно такую ясность души, такое спокойствие» и т. д. – В этих полушутливых строках сквозит нечто большее, чем шутка. Но вот другое, тоже неизданное письмо, к матери, писанное семь лет спустя, когда Киреевскому был уже тридцать один год, совсем не шутливое – и с полной ясностью определяющее мистическую природу сновидения. «...Еще одно место в письме вашем сильно поразило меня: вы пишете, что вы видели во сне, что Господь сказал вам обо мне, „что мне теперь последнее горе в нынешнем году, и что все остальное будет хорошо и благополучно“. – Милая маменька! прошу вас сделать мне великое одолжение: припомнить сколько можно вернее и подробнее все обстоятельства этого сна, и сообщить мне их со всевозможной точностью, обозначив то, что вы припомните ясно, и то, в чем сомневаетесь, видели ли во сне, или думали,

---

<sup>2</sup> Со знанием дела (*франц.*).

воспоминая сон; потому что подробные воспоминания сна вообще бывают составной верности. Знать этот сон ваш было бы мне очень, несказанно интересно. Я не знаю, встречал ли кого-нибудь, кто бы имел счастье видеть во сне самого Господа, или слышать слова Его. Какая бы ни была причина, возбуждавшая такое сновидение, но во всяком случае такой сон есть важное событие жизни. Внушен ли он Ангелом света, или Ангелом лести, или естественный плод естественного движения фантазии, – он все имеет значительность великую, и в подробностях своих, вероятно, носит признаки своего происхождения. Если даже он просто результат естественного движения фантазии, то не мог родиться случайно. Представления сна – выражения внутренних чувств души, – идеалы этих чувств. Те внешние впечатления, которые наяву возбуждали бы в нас соответственное им внутреннее чувство, являются нам во сне как следствие этого внутреннего чувства. Потому состояние души вашей было во всяком случае необыкновенное. Если же, простите мне это предположение, вы усилили несколько выражения ваши для того, чтобы меня утешить, то ради истинного Господа прошу вас сказать мне это искренно».

Итак, сновидение – как бы отверстие, в которое мы можем подсмотреть действие таинственных сил в нашей душе, а может быть и нечто большее. В эти минуты, когда все остальные духовные способности парализованы и внутреннее «я» живет свободно и невозмутимо, нам слышны не только звучащие в нем голоса, но среди них и Божьи глаголы.

#### IV

Ощутить в себе свое чувственное «я» и сознать его, как единственно-жизненный и повластный орган своей личности, значило сосредоточить все мысли о счастье, о совершенствовании, о высшем долге – на одном стремлении: организовать свое «я», превратить хаос своих чувствований в стройное единство. Эта задача напрашивалась прежде всего; она рано стала Киреевскому и не покидала его всю жизнь. Она имела для него тем большую остроту, что сердце его, такое впечатлительное, было плохо защищено против тревожений жизни. Болезненная тревога была неразлучна с ним; он был крайне мнителен в отношении здоровья и благополучия любимых людей и вечно томился страхом, заботой, грустью о них. Это была тоже фамильная черта; «чувство беспокойства понапрасну мы в семье нашей утончили донельзя», – писал он однажды. Уже в Берлине, где, вследствие разлуки с семьей, эти страхи особенно донимали его, он настойчиво выдвигает мысль о необходимости бороться с ними. Он пишет:

«Во всякой семье нашей господствующее, ежедневное чувство есть какое-то напряженное, боязливое ожидание беды. С таким чувством счастье не уживается. Но откуда оно? Зачем? Как истребить его? Как заменить спокойствием и мужественною неустрашимостью перед ураганами судьбы?» Он готов видеть в этом задачу века. «Довольно в жизни горя настоящего, верного! Бояться будущего, возможного – слабость, малодушие, недостойное человека, мужа... Каждый век, каждый год, каждый час имеет свой идеал человека. Стремление наше должно быть в твердости, в независимости характера от сердца». Он хочет бороться, он гонит от себя эти мысли. Ему пишут из Москвы, что заболел Николинька<sup>28\*</sup>; ему страшно – но он старается вытеснить из сердца эту тревогу, «убивающую дух». Он летит в Москву при первом известии о холере; он боится за родных, не может дожидаться, пока узнает, что они все живы, – но он старается отогнать страх «простой волею», не рассуждением. Кажется, видишь, как спазм сжимает его горло. И всю жизнь он боролся с собою, а жизнь изобильно доставляла ему поводы для борьбы в виде непрестанных болезней жены, детей, друзей. Подобно Герцену, он страстно желал выработать в себе жизненную храбрость и ей, кажется, больше всего завидовал в людях. Когда вышли последние песни «Одиссеи», переведенные Жуковским, Киреевский писал (в неизданном письме к А.П. Зонтаг<sup>29\*</sup>, 1849): «Он их перевел и исправил перевод и

напечатал, все в течение 94-х дней, подле больной жены, посреди кипящей вокруг него революции. Вот образец геройского мужества мысли, непонятно высокой твердости духа».

Разумеется, страхи – только частность. Не они одни (хотя они – всего острее) ранят душу и вносят смуту в нее: вся жизнь, хаотическая, полная противоречий, кишашая мелочами, вторгается в нравственный мир человека и питает его враждующие влечения. Но главная опасность еще и не в этом. Что всего более мешает нам организовать нашу нравственную личность, это – естественное раздвоение человеческого духа: рассудок, или – как выражается Киреевский – логическое сознание, вот главный антагонист. Эту мысль Киреевский с категорической определенностью изложил в замечательном письме к Хомякову<sup>30\*</sup>, 1840 года. Он полагает, что развитие разума стоит в обратном отношении к развитию воли, как в человеке, так и в народе. Он рассуждает так. Логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне и тем уничтожает его действие на душу. Оперировать сознанием – значит чертить план, но отнюдь не значит строить дом; потому, когда дело доходит до настоящей постройки, нам уже трудно нести камень вместо карандаша. Этим, между прочим, объясняется известный каждому из опыта факт, что мысль только до тех пор занимает нас горячо и плодотворно, пока мы не выскажем ее другому: тогда наше внимание с живого предмета переносится на его изображение, и он вдруг перестает на нас действовать, подобно тому, как нарисованный цветок не растет и не пахнет. Есть другое знание, высшая ступень, – знание гиперлогическое; здесь воля растет вместе с мыслью. Это знание мы приобретаем, внимая отношению вещей к нашей неразгаданной душе. «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость».

Итак, высший идеал стремлений – душевная цельность. Святыня, которую я ощущаю в своей душе, не может быть частью ее: она должна владеть всем моим существом, одна управлять моей волею. Но как достигнуть этого внутреннего единства? – вот важнейшая задача и величайшая трудность. «Против жизни, против мелочной и ежедневной жизни, – писал однажды Киреевский Кошелеву (рукопись), – не устоит никакая святыня; чтобы дать ей твердое основание, надобно ввести ее в жизнь ежедневную, сделать мысль и чувство привычкою». – Легко сказать: «надо», но как осуществить это?

Киреевский был мистик – это ясно из всего вышесказанного. Как мистик, он считал первым условием совершенствования волю на то Бога: это – благодать, которую Бог уделяет по непостижимому для нас закону, в разных долях. В письмах Киреевского встречаются строки, поразительно освещающие эту мысль. Так, рассказывая в письме к матери о последних минутах Языкова (1846), он, между прочим, передает такую подробность. Накануне смерти Языков собрал около себя всех, кто жил у него, и у каждого по одиночке спрашивал, верят ли они в воскресение душ; видя, что они молчат, он велел им достать какую-то книгу, говоря, что она совсем переменит их образ мысли. Оказывается, что все присутствующие забыли название книги и, как ни стараются, не могут припомнить. Изложив этот эпизод, Киреевский замечает: «Очевидное и поразительное доказательство таинственного Божьего смотрения о спасении и руководстве душ человеческих».

Но как и все мистики, он полагал, что личная воля человека должна идти навстречу благодати. Нужно не только стремиться, – нужно активно созидать свою внутреннюю храмину. Легко понять, что важнейшим средством Киреевский считал то же, чему учит вся христианская мистика: принять в свою душу Христа. В письмах он указывает, так сказать, вспомогательные средства: пристальное чтение Св. Отцов и подчинение себя руководству какого-нибудь святого старца. О нем самом мы знаем, что он многие годы посвятил изучению творений Св. Отцов и в оптинском старце Макарии<sup>31\*</sup> нашел себе исповедника и учителя. В сороковых годах на него, по-видимому, оказали сильное влияние жизнь и учение знаменитого славянского

аскета-мистика Паисия Величковского<sup>32\*</sup>. Киреевский участвовал в издании его «Жития и писаний», сделанном Оптинской пустыней, и, взяв в свои руки «Москвитянин», поместил там славянский текст этого жития. Но незадолго до своей смерти Киреевский сам писал Кошелеву, что не сумел как следует использовать эти средства и только усилил в себе «ту раздвоенность, которой уничтожение составляет главную цель духовного умозрения».

## V

Такова была в существе своем мысль Киреевского. Я хотел показать, что он дошел до нее не отвлеченным, объективным мышлением, а страстным раздумьем о самом себе и для себя самого. Она возникла в нем непроизвольно, как инстинктивное влечение, и, питаемая бесчисленными личными переживаниями, постепенно просачивалась в сознание, там крепла, все ассимилировала в себе, пока наконец превратилась в идею-веру, идею-страсть, поглотившую всего человека. И как это всегда бывает с органическим убеждением, он в ней – в этой мысли о цельности духа – увидел не только решение своей личной жизненной задачи, но и ключ к тайне духовного бытия вообще. Лично – он всю свою зрелую жизнь имел ее одну предметом мышления и самосовершенствования; как писатель – одну ее проповедовал.

Учение Киреевского<sup>33\*</sup> в своем чистом виде, то есть отрешенное от тех незаконных придатков, которыми исказил его отчасти сам Киреевский, а еще больше его толкователи, представляет собою строго последовательное развитие трех положений, добытых им в его личном опыте, – а именно: 1) что в человеке есть некоторое чувственное ядро, сфера над-сознательного, которое и является верховным и единовластным органом управления личностью; 2) что это чувственное ядро, объемлющее всю душевную жизнь человека от элементарного чувствования до убеждения веры, и есть в человеке единственно-существенное, единственно-космическое или Божественное; 3) что вся работа человека над самим собой должна заключаться в правильном устройении этой своей внутренней личности, в приведении ее к единству воли, так, чтобы исчезло раздвоение между чувством и сознанием и чтобы ни одно частное чувство не брало верх над центральной, всегда верной себе волею.

Для всякого ясно, что эта цельность духа, которую проповедовал Киреевский, может быть рассматриваема с двух сторон: как ценность субъективная, так как она одна обеспечивает человеку невозмущаемое душевное спокойствие и удовлетворение, что известно из опыта, – и как объективная цель, имманентная человеческому духу и составляющая его высший закон, так что лишь в стремлении к ней он способен осуществить свое естественное назначение. Замечательно, что первой стороною дела, – лично для него, помимо сознания, может быть, важнейшею, – Киреевский в своей проповеди совершенно пренебрег; он не упоминает о ней ни словом. Точка зрения выгоды должна была ему претить; по всему своему характеру он меньше всего был склонен к проповеди эвдемонистических теорий. Да и то сказать: какую радость он мог сулить своим последователям? Он лучше всякого знал, по собственному тяжкому опыту, что совершенная цельность – идеал, достигнуть которого удалось лишь немногим; и он действительно всюду говорит только о движении к этой цели, – а это путь тернистый, исключаящий всякую мысль о душевном спокойствии. Нет, он проповедовал не выгоду, а долг, но долг, вне которого нет не только радости, но и вообще жизни. Он учил людей жить так, как требует природа вещей.

Он исходит из аксиомы (никогда им не выраженной определенно, но лежащей в основе всего его мышления), что в мире есть Абсолютная сущность, единая в природе и в человеческом духе; знание о ней есть сущая истина; только усвоив себе это знание о ней, то есть проникшись истиной, человек (так как он одарен сознанием) сливается с сущностью и становится ее механическим и вместе свободным органом: это, так сказать, космический закон челове-

ского духа. Итак, все дело – в знании; но первым условием приобретения этого знания является духовная цельность.

Знание, о котором говорит Киреевский, представляет собою, очевидно, нечто совершенно отличное от того, что обыкновенно понимают под этим словом. Действительно, Киреевский строго различает два вида знания: духовное – и логически-отвлеченное.

Он утверждает, что дискурсивному или логическому мышлению знание сущности вообще недоступно, ибо это мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий; оно формально по самой природе, и, следовательно, его функция исчерпывается познаванием форм. Единственное, что существенно в человеке, это его целостный дух, его нравственная личность, а потому только она и способна познавать сущность, ибо «только существенность может прикасаться существенному».

Киреевский далек от мысли отрицать важность логического мышления и доставляемого им так называемого «научного» знания. Напротив, он признает ее вполне; открывая нам законы разума и вещества, это знание помогает человеку упорядочить внешний процесс мысли и улучшить материальную жизнь. Киреевский утверждает только, что логическое мышление и проистекающая из него наука лишены всякого морального смысла; они нравственно безразличны, стоят между добром и злом и равно могут быть употребляемы на пользу и на вред, на служение правде или на подкрепление лжи. Именно эта бесхарактерность логически-технического знания обеспечивает ему непрерывное возрастание в человечестве, независимо от нравственного уровня, на котором стоит человек. Но оно не может дать больше того, что лежит в самой его природе, и потому великая ошибка думать, что внутреннее устройство человека может быть достигнуто развитием логической мысли; а на этом заблуждении основана вся теория прогресса. Верно как раз обратное: отдаваясь логическому мышлению, вручая ему одному познание истины, человек тем самым в глубине своего самосознания отрывается от всякой связи с миром сущности, то есть с действительностью, и сам становится на земле существом отвлеченным, «как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась»; ибо только от физической личности не может он отрешиться своей логической отвлеченностью.

Значение этому знанию и смысл всей жизни дает то, высшее знание, непосредственно вносящее в человеческий дух сущую истину и тем реально устрояющее его. Из него вытекают коренные убеждения человека и народов; оно является главной пружиной их мышления, основным звуком их душевных движений, краскою языка, причиною сознательных предпочтений и бессознательных пристрастий; оно определяет внешний и внутренний быт, нравы и обычаи.

По существу дела ясно, что приобретение этого знания всецело обуславливается нравственным состоянием человека. Основным условием здесь является правильное устройство познающего духа, тогда как для логического познания требуется только правильная внешняя связь понятий. Оттого последнее, будучи раз приобретено, навсегда остается собственностью человека, независимо от настроения его духа, просвещение же духовное приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности, и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы.

Итак, «для цельной истины нужна цельность разума». Раздробленному духу, изолированному сознанию истина недоступна. В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума: оно скрыто при обыкновенном состоянии духа человеческого, но достижимо для ищущего, – и оно одно способно постигать высшую истину.

Эта высшая истина есть сознание о Боге и его отношении к человеку, – но сознание не логическое, а живое. Ибо логическое понятие о божественной первопричине человеческий разум прямо извлекает из созерцания внешнего мироздания: на эту мысль наводит его созна-



ние единства, неизмеримости, гармонии, мудрости вселенной. Сознание о живой самосущности Бога этим путем не может быть добыто; оно возникает в нашей душе лишь тогда, когда к созерцанию внешнего мироздания присоединяется самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего, раскрывающее перед нашим умственным взором сторону сущности в самом нашем духовном бытии. Тогда наше отношение к Богу из логического становится существенным, то есть переходит из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой ответственной деятельности.

Это высшее знание, это живое сознание об отношении Бога к человеку Киреевский называет верою. Она, очевидно не есть ни отдельное знание, ни особое чувство; она обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Поэтому, говорит Киреевский, «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости». Это не всякому по силам, но всякий может и должен стараться связать свою жизнь со своим коренным убеждением веры, так, чтобы каждая его мысль искала одного основания, каждое действие было выражением одного стремления. В этом трудном деле нас многому может научить пример людей, достигших высокой степени цельности; вот почему Киреевский упорно советует изучать жизнь и творения Св. Отцов: «Истины, ими выраженные, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как *известия очевидца о стране, в которой он был*».

## VI

Я изложил все учение Киреевского, поскольку оно представляет собою неразрывное целое. И вот оказывается, что в этой прочно спаянной цепи умозаключений отсутствует как раз то, в чем естественно было бы видеть самую основу мировоззрения Киреевского: отсутствуют Христос и христианство. Они не имеют в этой цепи обязательного места. Совершенно ясно, что на понятии духовной цельности наше предвидение обрывается. Если эта цельность есть необходимое *условие* для восприятия истины и, следовательно, для реального слияния души с мировой сущностью, то ничто не дает нам возможности заранее представить себе, какую форму примет истина в прозревшей душе. Мы можем сказать только: стремись к цельности, внимай отношению мира к твоей неразгаданной душе, и ты узнаешь истину; но утверждать, что этой истиной окажется именно такое-то определенное верование, такой-то догмат, — очевидно, произвол.

Именно в эту ошибку впал Киреевский. Он из раннего детства, из семьи, вынес искреннюю и глубокую веру в учение православной церкви, и свято хранил ее всю жизнь. Для него лично не было ничего естественнее, как признать христианское откровение конечной истиной. Но он провозгласил это утверждение объективно-правильным, он ввел его в свою систему, и это было *первое* личное пристрастие, которым он затемнил свою мысль. Доказать это положение он не пытался ни разу; только однажды<sup>2</sup> он намекнул на то, что внутреннее устройство духа собственно и совершается силою заранее признанной истины; подчинившись ей, человеку остается только сохранять ее и распространять в низших сферах своего духа. Он говорит здесь, очевидно, не о процессе искания истины, а о практике самой истины, уже воспринятой духом. Но где гарантия, что на вершине духовного умозрения человек признает за истину именно откровение Христа?

Это пристрастие было одним из двух, которыми он исказил свою основную мысль, когда задался целью приложить ее к истории народов. Я не буду излагать в подробностях его историко-философскую систему: она достаточно известна. Ее основные положения можно сформулировать так.

На Западе мышление, под влиянием разнообразных исторических причин, получило односторонне-рационалистическое направление.

В настоящий момент эта односторонняя логическая мысль Запада достигла высшей степени своего развития, и здесь, на вершине, сознала собственную недостаточность; наиболее чуткие западные умы уже томятся жаждою высшего начала.

Это высшее начало искони жило в русском народе, где оно было посеяно и взращено православием. Ибо православие, в противоположность католицизму, никогда не дробило духа, но всегда первой задачей ставило внутреннюю цельность человека. Этой цельностью и были проникнуты личность, частные, семейные, общественные, политические отношения в древней Руси, приблизительно до конца XV века.

Это высшее начало, духовная цельность, было утрачено русским образованным обществом, увлекшимся рационалистической наукой Запада, но в массе народной оно живет до сих пор, затемненное, искаженное, в виде зародышей и намеков.

Это начало есть наше национальное начало, и мы должны вернуться к нему, но не в том смысле, чтобы воскресить отжившие формы быта, и не в том, чтобы отказаться от западной образованности. Западное просвещение вредно только своей исключительностью, но в существе оно так же необходимо для полнейшего развития русского начала, как последнее – для правильного развития самого западного просвещения. Следовательно, нам нужно, не отказываясь от завоеваний логически-опытного мышления, подчинить их и всю нашу жизнь тому высшему началу, которое еще дремлет в нашем народе и которое полностью воплощено в православии.

Эти пять тезисов построены, очевидно, на целом ряде произвольных утверждений чисто фактического свойства. Историческая эволюция народов сведена здесь к грубой схеме, весьма отдаленно напоминающей действительность. Та прямолинейность, с которою Киреевский, по следам Гизо<sup>34\*</sup>, выводит всю западную цивилизацию из трех элементов (римского наследия, католичества и завоевания), и то своеволие, с которым он всю эту цивилизацию сводит к исключительному развитию логического мышления, способны привести в ужас современного историка. Не то чтобы здесь не чувствовалось правды; но доказать эту правду исторически пока еще мудрено, да и слишком сложно было развитие Европы на протяжении пятнадцати веков, чтобы можно было изобразить его в виде прямой линии. Еще более исказил Киреевский характер древнерусской истории. Кто поверит теперь, что церковь у нас «управляла общественным составом, как дух управляет составом телесным», что она «невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал», что у нас господствовала «цельность быта», выражавшаяся в «единодушной совокупности сословий», в естественной и непринужденной крепости семейных и общественных связей и пр., и пр.? Все это – утверждения о фактах, а такие утверждения требуют доказательств. Киреевский с легким сердцем принял их на веру – потому что психологически не мог не верить в них.

Здесь вскрывается второе пристрастие, которое свело его мысль на ложный путь. Точно так же, как преданность православию, он вынес из своей семьи горячую любовь к России – не к народу, которого, вероятно, не знали ни старшие в его семье, ни он сам, – а к национальности. Еще юношей, задолго до выработки своей теории о «русском начале», он гордился тем, что он русский. В 1830 году, в Берлине, на вечере у Гегеля, он разговорился с Раупахом, когда-то жившим в России. Раупах<sup>35\*</sup>, «которого, – говорит он, – я некогда так любил», доказывал, что русские лишены энергии. «Вы можете представить себе, – пишет молодой Киреевский родителям, – что после этого Раупах мне не понравился. И, патриотизм в сторону, учтиво ли, при-

лично ли утверждать такие мнения в присутствии русского?» В другой раз, тогда же, по поводу орации, устроенной Погодину за его речь на юбилейном акте Московского университета, он писал: «И народ, который теперь, может быть, один в Европе способен к восторгу, называют непросвещенным!»

В любой биографии Киреевского можно найти указания на то, как это чувство национального пристрастия окрепло в нем, начиная с середины 30-х годов, под влиянием Хомякова и особенно брата Петра, человека редкой цельности, который всю нераздельную силу своей души сосредоточил в любви к русской народности и сумел углубить это общее чувство до любви к самому народу. В то время когда Киреевский начал вырабатывать свои философско-исторические воззрения, у нас в этой области полновластно царил шеллингизм. Его мысль естественно облеклась в форму шеллингистской схемы, основанной на идеях всемирно-исторической преемственности народов, самобытного «начала» каждой народности и пр. И вот он наполнил эту схему оригинальным содержанием, в котором нашли себе место и санкцию все глубочайшие его верования и все драгоценнейшие пристрастия его духа.

Не все, что органически связано в личности, будет связано и вне ее. Учение Киреевского сложилось из трех элементов, где одно было ядром: это – выстраданная им идея душевной цельности. Сумей он свободно развить эту идею в применении к социальной жизни, он создал бы учение, неразрывное во всех частях, неотразимое своей последовательностью. Но он был заранее связан, – и кто осудит его за это? Наряду с той мыслью в нем жили два глубоких пристрастия, от которых он был не властен отрешиться. Через них он с своеобразной последовательностью и провел свою мысль, не затем, чтобы оправдать их, но затем, что он не мог и в сознании не слил воедино то, что совместно жило в его чувстве. Так возникла система, психологически цельная, но логически распадающаяся на части. Дело не в том, прав ли был Киреевский в своих утверждениях о характере западного и русского начал; философское изучение истории и теперь, через шестьдесят лет, далеко не подвинулось настолько, чтобы оправдать или опровергнуть эти утверждения. Ошибка Киреевского была глубже. Открыв основной закон совершенствования, именно внутреннее устройство духа, он должен был передать его людям в чистом виде, сильным одною его метафизической правдой, не преуказывая форм, в которые дух должен отлиться в будущем. Вместо этого он задался целью обнаружить те готовые формы, в которых, по его мнению, раз навсегда воплотился этот закон: христианство – православие – древняя Русь. Он слил в одну систему ряд утверждений, различных по существу и подлежащих различной проверке: идею, веру и утверждение о фактах, и тем затемнил то, что было для него в ней наиболее существенного, – самую свою идею.

## VII

Именно эта ошибка сделала Киреевского одним из самых влиятельных русских мыслителей: она сделала его отцом славянофильства. Этот титул утвержден за ним давно, и по заслугам. Вся метафизика и историческая философия славянофильства представляет собою лишь дальнейшее развитие идей, формулированных Киреевским. Его смешанная, но цельная на вид система прилась как нельзя более кстати. В русском обществе назрела в ту пору острая потребность осмыслить свое национальное бытие, уяснить себе общие задачи будущего, – и эта потребность развилась как раз на почве таких шеллингистских идей, которыми направлялось и философско-историческое мышление Киреевского. На очереди стояли вопросы: какое место суждено занимать России во всемирно-историческом развитии? Какое начало воплощено в русском народе? И вот является система, дающая определенный и лестный для национального самолюбия ответ на эти вопросы. Что в основе этой системы лежала метафизическая мысль – мысль о цельной личности, – этим мало интересовались; эта мысль ценилась лишь формально, потому что она увеличивала ценность теории, ибо никакая философия истории не

может существовать без метафизического фундамента. Другим и преемникам Киреевского было дорого в его системе то, что она удовлетворяла их национальное чувство и, частью, их чувство религиозное; а к его основной мысли они относились холодно и комментировали ее лишь настолько, насколько это было необходимо для прочности системы. Сам Киреевский от этого глубоко страдал, – кажется, не вполне сознавая причину.

Он видел в своих друзьях – в Хомякове, Шевырёве<sup>36\*</sup> и других – горячую преданность православию и России; это внушало ему иллюзию единомыслия с ними во всех основных вопросах мировоззрения. Но всякий разговор, всякая статья показывали ему, что между ним и каждым из них или всеми вместе лежит какое-то коренное недоразумение, которого он не умел разобрать. Он говорил: «народное начало», разумея ту цельность духа, которая, по его убеждению, выработалась в русском народе под влиянием православия и которая до некоторой степени еще уцелела в нем; а ему отвечали: «да, народность», разумея конкретный народ с его конкретными верованиями и бытом, нынешними или, чаще, старинными. Это приводило его в отчаяние<sup>3</sup>; он не уставал разъяснять существенную противоположность обоих понятий, но ничто не помогало. – Он любил русский народ ради своей истины, они любили его помимо всякой идеи, и общего у них была только эта любовь, а не та мысль, которою одушевлен был Киреевский.

Но если не поняли свои, тем меньше могли понять его противники. Славянофильская литература сороковых и пятидесятых годов заслонила Киреевского, развернув его мысли в пышную историко-философскую систему. Если бы кто и вздумал докапываться до первоначальной, метафизической мысли, из которой родились, именно в Киреевском, задатки позднейшего славянофильства, – он лишь с трудом мог бы разглядеть это зерно за толстым слоем рассуждений о древнем русском быте, о православии, о Петре, об общине и пр. Да никто и не пробовал: не до того было. Идеи общественного строительства, вопрос о политической свободе надолго поглотили внимание общества и литературы; в разгоравшейся борьбе имели значение только исторические теории славянофильства, потому что из них вытекали определенные директивы для будущего; не удивительно, что прогрессивная публицистика только эту сторону славянофильства и знала, только ее и оспаривала, тем более, что именно ее, как сказано, преимущественно выдвигали и сами славянофилы. В результате получилось огромное недоразумение, главной жертвой, но и первым виновником которой был Киреевский.

Пора исправить ошибку, которая в свое время была психологически неизбежна. Пора вылущить из исторической философии славянофильства то многоцветное зерно, которое вложил в нее Киреевский, – зерно непреходящей истины о внутреннем устройстве человека.

Была правда в том, что писал Киреевский о рационализме европейской мысли. Кто следит за развитием современной философии на Западе, тот знает, что по всему цивилизованному миру идет в последние два десятилетия великое умственное движение, имеющее предметом единственно чувственно-волевою личность в человеке, направленное к тому, чтобы выяснить ее природу, освободить ее и вручить ей одной, как подобает, и задачу миропознания, и задачу жизненного творчества, узурпированные отвлеченным сознанием. Метерлинк<sup>37\*</sup> и Ницше – не равные по силе, но одинаково «призванные» вожди этого движения; один без усталости слушает и учит нас слышать властный голос нашего чувственного «я», его немолчный отзвук на целостную совокупность бытия; другой учит нас спланировать в себе эту чувственно-волевою личность и возводить ее до наибольшего могущества. А рядом с ними – тем же стремлением поглощены сотни мыслителей и поэтов, и все они в последнем итоге учат тому же, что полвека назад проповедовал Киреевский: познавать и жить цельным духом.

Учение Киреевского о психическом строе личности представляло собою основанную на его личном опыте и выраженную в самой общей форме научную гипотезу. Это было гениальное прозрение, на полвека опередившее работу науки. В 1886 году американским психоло-

гом Майерсом<sup>38\*</sup> была впервые обнародована теория так называемых подсознательных психических состояний – открытие, подготовленное всем развитием психологии за последние два века и являющееся эрою в области науки о духе. Уже Лейбниц знал, что арена нашей психической жизни несравненно больше того освещенного круга, который мы называем сознанием. Он полагал, что в нашей душе совершается неисчислимое множество мелких перцепций, ускользающих от сознания, и что при помощи этих неуловимых перцепций человек находится в непрерывном общении со вселенной. Это воззрение Майерс обосновывает экспериментальным путем. Он утверждает, что человеческая психика не ограничивается фокусом, то есть центральной частью, и более или менее освещенным полем, простирающимся вокруг этого центра. За пределами этих двух кругов, различающихся только по степени и образующих в совокупности так называемую область сознания, он считает научно доказанным существование другого «я» – подсознательного или сублиминального; «каждый из нас, – говорит он, – обладает психическим бытием более устойчивым и более пространным, нежели он догадывается, личностью, которую организм никогда не может проявить вполне». Таким образом, обычное сознание, составляющее лишь часть нашей личности, всеми своими корнями уходит в подсознательную сферу; деятельность последней обычно остается скрытой, но иногда, при известных обстоятельствах, обнаруживается и непосредственно, – и характер этих обнаружений наводит на мысль, что частью своего существа, лежащей за сознательным «я», человек находится в общении с миром иным, чем тот, который воспринимается его чувствами<sup>4</sup>.

В этой теории сублиминального «я», ставшей теперь прочным достоянием психологии, находит свое научное обоснование мысль Киреевского о чувственно-волевом, космическом ядре человеческой личности.

## Главы VIII–XVII. Учение о природе сознания (Ю.Ф. Самарин)

### VIII

В кабинете Чаадаева, вероятно в 1840 или 1841 году, молодой Самарин<sup>39\*</sup> впервые встретился и познакомился с Киреевским и Хомяковым<sup>5</sup>.

Не Хомяков, разработавший богословско-догматическую сторону славянофильства, а Юрий Самарин является прямым преемником Киреевского, притом единственным, потому что именно Самарин положил в основу своего учения и развил далее ту мысль, которая составляла подлинное зерно учения Киреевского. Все «открытие» Самарина представляет собою не что иное, как дальнейшую разработку наблюдения, сделанного Киреевским.

«Желал бы, но не могу – это сильнее меня». Что значит меня! Все желания, испытываемые человеком – в нем; все в равной степени, в этом смысле, – он; все в равной степени необходимы и обусловлены ходом бытия. Отчего об одном из этих желаний человек говорит, в противоположность другим, которые называет *не-я*? Потому, что независимо от представлений, желаний, впечатлений, потребностей, в человеке существует еще сердцевина, как бы фокус, из которого бьет самородный ключ. Запершись в эту сердцевину, человек с этой точки зрения относится ко всему этому (желания, побуждения и т. д.), как к чему-то внешнему, как к объекту, к которому он относится как другой, из всей этой массы усваивая и отрицая, одобряя и отталкивая, что хочет».

В этих строках, написанных Самариным, полностью выражена основная мысль Киреевского. Эта мысль и стала исходной точкой философии Самарина. Единственным творческим началом в человеке, определяющим всю структуру и жизнь личности, является чувственно-волевое ядро, которое, таким образом, централизует личность и обуславливает ее единство; так может быть изложена эта мысль.

А с нею была неразрывно связана другая. Из нее вытекало – и было выведено уже Киреевским – определенное представление о природе человеческого знания. Раз был установлен факт духовной цельности человека, в которой все способности подчинены державству нравственного центра, необходимо было признать, что живое и существенное знание доступно только целостному духу и не может быть делом какой-нибудь одной способности, что, следовательно, и та из способностей нашего духа, которая обыкновенно считается специальным органом познания, именно логический разум, не в состоянии исполнять эту роль, то есть познавать существенно. Ближе исследуя природу логического или научного знания, Киреевский пришел к заключению, что оно есть знание формальное, так как оно определяет не существо вещей, а только границы и отношения понятий.

Самарин целиком принял этот вывод Киреевского, непосредственно вытекавший из основного положения, но обосновал его по-своему, – и постановка, которую он дал вопросу, как нельзя лучше характеризует практический склад его ума. Это был человек, во многом отличный от романтика – Киреевского. Киреевский был весь сосредоточен в себе. В нем клубились темные, глубокие, тяжело нагруженные чувства, и мысль его всецело погружалась в них, ища средств привести их в гармонию и тем освободиться от их гнетущей тяжести. Ничего другого Киреевский в сущности не делал всю жизнь: он только упорно решал свою личную задачу, и если его личная борьба получила общечеловеческий смысл, то это был, так сказать, побочный результат, как и вообще всякое существенное дело, совершающееся в отдельной душе, имеет ценность прообраза для душевной жизни всех людей, и тем большую, чем существеннее

оно и чем сильнее дух, служащий ему ареною. Напротив, в Самарине нет и следов романтизма. Его чувства определены и отчетливы; даже сильно развитое в нем чувство трансцендентного имеет в себе какую-то ясность, которая придает ему более интеллектуальный, нежели мистический характер. Его мысль ясна, конкретна и чрезвычайно остра в разложении явлений и понятий (известно, что Самарин был первоклассный диалектик). Это ум положительный, одаренный редким чутьем реального и практически-нужного, охотно и легко ориентирующийся в действительности. Вся разность этих двух натур сказалась в их внешней судьбе. Киреевского невозможно представить себе вне тесной, любящей семьи, сначала родительской, потом своей, где он непрестанно болеет душою за каждого из ее членов; Самарин остался холостым, и мы даже не знаем за ним никакого увлечения женщиной. Киреевский всю жизнь прожил вдали от мира и его шумных дел, а Самарин почти тридцать лет, до последнего дня, работал, не покладая рук, на общественном поприще – в Остзейском крае, в Киеве при Бибикове<sup>40\*</sup>, в комиссиях по делу освобождения крестьян, наконец, в земстве, где память о его деятельности жива поныне. Тем же различием было отмечено, разумеется, и их мышление.

Самарин сразу перенес все дело из области умозрения на реальную почву. Для Киреевского непосредственно данным был только факт органической цельности человека, духовность же знания являлась постулатом, теоретическим выводом из этого факта. Самарин сделал шаг вперед: он не *доказывает*, что знание может быть добываемо только целостным духом, – он *показывает*, что оно в действительности никогда иначе и не добывается. Как человек, – говорит он, – не есть равнодушное вместилище, в котором механически соединены различные способности и силы, действующие каждая по своим особым законам и независимо от других, так нет в человеке и отдельной познавательной способности, которая действовала бы в полном разобщении с прочими. Человек представляет собою целостное единство; сообразно с этим единством познающего субъекта вся область познания необходимо представляет одно соподчиненное в своих частях целое. Истина едина по своему существу и все частные истины сводятся к одному явлению истины; все науки – ветви одной науки, существует только одна наука, коренные вопросы которой решаются не одним умом, но всем сознанием в его жизненной цельности, то есть при непосредственном участии совести и воли, и эти решения, каковы бы они ни были, ложатся в основание отдельных наук. Заблуждение думать, что знание тем совершеннее, то есть тем ближе к истине, чем пассивнее воля относится к процессу познания: объективность науки – миф, объективную может быть только формальная сторона науки, например математические выводы; полное же знание не приобретает извне, как вещь, а вырабатывается всей личностью из материала действительности в живом творческом процессе. Как только ребенок начинает сознавать окружающее, его внимание прежде всего сосредоточивается на самых общих вопросах бытия: он прислушивается к первым внушениям своей совести, усваивает основные понятия добра и зла и жадно расспрашивает об отношении мира видимого к миру невидимому, который он живо ощущает в особенном чувстве ужаса. Так образуется в нем первый состав нравственных чувств и понятий, наиболее отвлеченных и вместе наиболее индивидуальных. Потом, по мере того, как расширяется круг его ощущений и накапливаются новые представления, он прежде всего старается приладить их к основному запасу уже ранее приобретенных общих идей, и в этой непрекращающейся работе души весь материал, получаемый извне, растопляется и ассимилируется сознанию. Точно так же целый народ раньше всего определяется религиозно; в основе всякой сложившейся образованности лежит система религиозных верований, – ею определяются нравственные понятия, под влиянием которых складываются семейный и общественный быт, юридические формы и пр. Таким образом, ни отдельный человек, ни народ никогда не бывают пустым сосудом, который можно наполнять знанием, и знание не есть нейтральное вещество, добываемое без участия нравственной личности.

До сих пор Самарин только с большей определенностью повторяет то, что уже раньше высказал Киреевский. В общих чертах его мысль уже вся налицо и по существу он больше

ничего не прибавит к ней, но он подкрепляет ее еще новыми доводами. Его учение представляет собою как бы два концентрических круга, общим центром которых является принятое от Киреевского представление о нравственном ядре, обуславливающем духовную цельность человека. То суммарное рассуждение, которое мы сейчас изложили, есть внутренний, меньший круг самаринского учения. Внешний круг его был образован по тому же способу: не путем дальнейшего анализа понятий, а путем дальнейшего раскрытия действительности, то есть исследования законов, которыми фактически направляется духовная жизнь человека, и вся система имела целью обосновать чисто эмпирическое наблюдение: что религиозная природа мышления и знания есть неоспоримый и не допускающий изъятий факт, как закон тяготения или как равенство углов треугольника двум прямым. Самарин никогда не доказывал предвзятой мысли, он только обнаруживал подлинные законы естества взамен мнимых законов, черпавших свою достоверность в недостаточном знании или неверном истолковании явлений, – подобно тому как универсальный закон Ньютона устранил старое учение, согласно которому большие тела падают быстрее, чем малые.

## IX

Тем самым, чем была в глазах Ньютона старая физическая теория, представлялось Самарину общераспространенное учение об отношении психического мира к материи: ложной гипотезой, основанной на произвольных теоретических посылках и не оправдываемой опытом. Он исходит от той научной истины, что единственным источником нашего познания является непосредственное восприятие; каков бы ни был факт, мы узнаем его только чрез почувствованное воздействие; другими словами, все познание реального основано на личном опыте. Отсюда с неизбежностью следует, что содержание нашего познания всецело определяется характером тех органов восприятия, которыми располагает человек.

Господствующее материалистическое воззрение сводит всю совокупность нашего опыта к деятельности внешних чувств, утверждая, что, кроме них, человек лишен каких бы то ни было средств общаться с реальностью; возможность опыта, не обусловленного посредничеством внешних чувств, отрицается на том основании, что в таких переживаниях, внутренних или психических, отсутствует как раз элемент общения с реальностью: они субъективны по существу. Самарин решительно оспаривает это мнение. Он доказывает, что между чувственным переживанием и психическим нет никакого качественного различия, ибо и чувственное восприятие не менее субъективно; глаз, ухо и пр. играют в нем только служебную роль, а зрение, слух, осязание суть деятельность самого субъекта. Кант показал, что человек имеет дело не с предметами материального мира, а с ощущениями, возникающими в нем самом; но если так, – если ощущения, доходящие до нашего сознания чувственным путем, то есть чрез посредство слуха, зрения и пр., служат нам достаточным и, во всяком случае, единственно возможным ручательством в реальности вещественного мира, то есть заставляют нас признать его объективное бытие, то почему этот универсальный закон человеческого сознания не применим к явлениям другого порядка? Очевидно, что целая серия ощущений психических должна с таким же правом наводить нас на признание объективного существования другой среды, невещественной, столь же реальной, как материальный мир, и по отношению к человеку столь же внешней. Было бы бессмысленно отрицать реальность и объективность этой среды только на том основании, что понятие о ней зарождается субъективно: точно так же возникает ведь и понятие о мире вещественном. Оба эти понятия в равной мере – постулаты нашего сознания<sup>6</sup>.

Отсюда прежде всего явствует, что общепринятое мнение о безусловной зависимости психической жизни от материальной среды не имеет никаких разумных оснований. Ничто не дает нам права утверждать (как это делают материалисты), что все содержание нашей психической жизни представляет собою лишь переработку материальных впечатлений, то есть



что душа есть продукт физической природы. Напротив, из приведенного сейчас рассуждения логически вытекает следующий вывод: психические переживания не обуславливаются чувственными восприятиями; они так же представляют собою результат непосредственного воздействия на нас невещественной среды, как чувственные ощущения – вещественной. Значит, психическая жизнь не зависит от физической, а обладает равной с нею самостоятельностью, – другими словами, как физическая, так и психическая жизнь исходят не одна из другой, а каждая непосредственно из одного общего им начала, совмещающего в себе отличительные свойства обеих, отношение же между ними сводится к тому, что психическая жизнь, не будучи прикована к формам конечности, пользуется этими формами для своего проявления вовне. Такова единственно законная «гипотеза», потому что только при этом предположении становятся понятны как обоюдная независимость обеих сфер, так и факт их существенной однородности, позволяющей им взаимно проникаться и воздействовать друг на друга. Доводы, на которые опирается учение о безусловной зависимости психики от материальной среды, не выдерживают критики, прежде всего, потому, что между этими двумя сферами вообще не существует прямого перехода, который мог бы быть логически доказан. Все эти доводы в конечном счете сводятся к одному факту: к сравнительно позднему появлению психического элемента как в истории человечества, так и в развитии отдельного человека. Но, во-первых, вывод научно незаконен: последовательность двух явлений не доказывает их причинной зависимости. Во-вторых, самый факт вовсе не может считаться установленным. Как бы далеко мы ни углублялись в первобытную историю человечества, мы не найдем такого момента, когда бы его жизнь сводилась исключительно к удовлетворению материальных потребностей, и еще труднее определить, как рано начинается в ребенке приток внутренних ощущений, вызываемых действием невещественной среды.

Итак, материи никоим образом не может быть приписана роль исключительного посредника между душою и абсолютным началом; напротив, необходимо признать, что душа непосредственно общается с общим источником психической и физической жизни, то есть с Богом. Этим самым мы вступаем в область религии, ибо как раз *непосредственное ощущение* действия той начальной силы (Бога) на каждого человека и составляет сущность религии. Прямая связь, существующая между Богом и душою, неизбежно предполагает личное откровение, слово, обращенное Богом к каждому субъекту порознь и доходящее до него через все события его внутренней и внешней жизни, так что вера есть не что иное, как опознание и признание этого голоса. Стало быть, религия стоит на той же почве, как и естественные науки – на почве личного опыта, и следовательно, степень их достоверности одинакова, ибо и научное знание, как мы видели, в последнем счете исходит из познаний, приобретаемых непосредственно, ощущением, то есть не выведенных и не доказанных. Разница между ними лишь та, что основные данные науки добываются внешним восприятием, тогда как религия опирается на материал, доставляемый внутренним ощущением; как там, так и здесь весь дальнейший процесс мышления есть не что иное, как комбинация этих первичных данных и выводы из них по законам логики.

Между тем господствующее мировоззрение и сама наука отказываются признать за религией права, присвоенные научному знанию. Они проводят принципиальное различие между религией и наукой, утверждая, что только последняя может претендовать на безусловную достоверность, тогда как первая, то есть религия, целиком относится к области субъективных верований и предположений, не могущих даже в малой степени удовлетворить критериям объективной истины. Но что такое достоверность? Если понимать под нею общепризнанность, обязательность данной истины для всех людей, то ведь нельзя не признать, что убеждение в реальности невидимого мира принадлежит к числу глубочайших и упорнейших верований человеческого рода; если же многие сомневаются в ней, то точно так же было немало людей, добросовестно сомневавшихся и в реальности мира видимого. Но может быть наука знает

какие-нибудь определенные признаки достоверности? – Без сомнения, да, но только для фактов материального порядка, – и это одностороннее понятие о достоверности, эти поверочные приемы, выработанные для исследования вещественного мира, она незаконно применяет к изучению фактов иного порядка. Она подчинилась обаянию естественных наук; быстрота их успехов и прочность завоеваний соблазнили ее придать универсальный характер тем критериям достоверности, на которые опираются они; так воцарилась в ней вера в *осязаемость* и *наглядность*, то есть решительное предпочтение свидетельства внешних чувств другим способам познания. А раз достоверным по преимуществу признается то, что доступно зрению, осязанию, слуху, то психические факты, разумеется, должны отойти на одно из последних мест по степени достоверности. Ошибка господствующего мировоззрения – в том, что понятие несомненного, действительно сущего оно отождествляет с понятием реального в смысле внешнего и осязаемого.

Существование невещественного мира или, что то же, бытие Божие, по мысли Самарина, недоказуемо, потому что никакой факт вообще недоказуем. В логическом смысле может быть доказана только возможность факта, реальность же его или действительное бытие можно только воспринять посредством личного опыта. Оттого и веру нельзя вынудить никакими доводами. Непосредственное действие Бога на каждую душу («личное откровение») есть факт и, следовательно, может быть опознано и признано, но не может быть доказано.

## Х

Бог, по мысли Самарина, есть личность, не в смысле его определения по существу, а в смысле его проявления вовне, то есть в том смысле, что он имеет реальное бытие и стоит вне умопостигаемого мира, как его источник. Глубоким заблуждением кажется Самарину общераспространенный взгляд, отождествляющий понятие о Боге с понятием о бесконечном и абсолютном. Опровержению этого взгляда посвящены последние страницы, написанные Самариным за месяц до смерти, – его три письма о сочинениях Макса Мюллера<sup>41\*</sup> по истории религий. Понятие бесконечного, говорит он, – понятие отрицательное; оно есть противоположность понятия конечности, выведенного человеком из наблюдений над своей жизнью и бытием природы, и не содержит в себе ни одного положительного признака: оно характеризуется только отсутствием тех признаков, которые присущи понятию конечности (бесконечное не имеет предела, пребывает *вне* пространства и времени, *не* может быть представлено и т. д.). Следовательно понятие это, как лишенное всякого положительного содержания, есть чистая абстракция. Могло ли бы такое понятие стать сердцевиной религии? Между абстрактно воспринятым, чисто отрицательным *понятием* и живым *существом* нельзя ни представить себе, ни почувствовать никакого отношения; итак, кому могло бы придти на ум поклоняться или молиться такому Богу? Между тем Макс Мюллер именно так представляет себе Бога. Он понимает веру как продукт одного только деятельного агента, именно человеческого духа; Бог кажется ему только объектом, предносящимся перед человеческим стремлением к нему, в истории религий он видит не диалог между человеком и Богом, а монолог человека, в котором последний старается уяснить себе, что он собственно должен думать о Боге. Но этим отрицается за Богом всякое реальное бытие; он низведен на степень человеческого понятия или представления.

Напротив, в понятии Бога заключается признание, что он существует объективно и помимо нашего представления о нем, и что между ним и нами есть живая связь; он есть реальная бесконечность, дающая о себе знать человеческому сознанию, то есть в области конечного. В непосредственном и личном восприятии этого преднамеренного воздействия Бога на человеческую жизнь и коренится сущность религии.

Таким образом, в последнем счете религиозная философия Самарина сводится к понятию о Провидении. Эта идея проходит красной нитью чрез все мышление его зрелых лет. В

декабре 1843 года, погруженный в изучение философии Гегеля и увлеченный ею, он вдруг был охвачен тяжелой тоскою. В ответ на упреки К. Аксакова<sup>42\*</sup> он писал ему: «Нет! я спорю с тобою потому, что давно я веду тяжелый, мучительный спор с самим собою... Все это время я провел в самом тяжелом расположении духа. Вопросы мне давно знакомые и на время усыпленные, но не побежденные, проснулись во мне и требуют решительного да или нет. Какое бы слово мне ни пришлось произнести, чувствую, что с ним сопряжена будет великая жертва. Кажется, никогда так сильно не было во мне раздвоение; мне невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенок, ты это знаешь; тебе я могу высказать все. Много ночей я провел к деревне без сна, в горьких слезах и без молитвы. *Безделицу мы вычеркнули из нашей жизни: Провидение – и после этого может быть легко и спокойно на сердце!*»

А тридцать лет спустя (в 1872 году) Самарин писал баронессе Раден<sup>43\*</sup> из деревни<sup>7</sup>: «Что за тайна религиозная жизнь народа, предоставленного самому себе и невежественного, как наш! Спрашиваешь себя, откуда она берется, и когда пытаешься открыть ее источник, не находишь ничего. Наше духовенство не обучает, оно только отправляет службы и совершает таинства. Для людей, не умеющих читать, Св. Писание не существует; остаются, значит, как единственные узы между церковью и личностью, богослужение и те немногие молитвы, которые переходят от отца к сыну.

Но оказывается (и я лично убедился в этом), что народ – по крайней мере в наших местах – решительно ничего не понимает в богослужебном языке, ни даже в «Отче наш», которое он произносит с пропусками и прибавками, лишаящими его всякого смысла. Между тем во всех этих непросвещенных сознаниях есть, как в Афинах, неизвестно кем воздвигнутый алтарь неведомому Богу; для всех их действительное присутствие провиденциальной воли во всех событиях жизни есть настолько бесспорный и заведомый факт, что, когда приходит смерть, эти люди, никогда ни от кого не слышавшие о Боге, открывают ей двери, как знакомому и давножданному гостю. Они *отдают душу Богу* в буквальном смысле слова». – Здесь та же мысль – что корень веры кроется в реальном чувстве Провидения. По мысли Самарина, это чувство в такой же степени свидетельствует об объективном существовании Бога, как восприятия наших внешних чувств свидетельствуют о реальности вещественного мира. Разумеется, этим чувством религия не исчерпывается. В одном месте Самарин говорит: «Область откровения есть такой же мир, как и та совокупность всего существующего во времени и пространстве, которую мы обыкновенно называем вселенною или миром. Первый из этих миров не скуднее содержанием второго; он тоже имеет свои глубины, и исследование их требует не меньшего напряжения и труда, чем уразумение тайн геологии или химии».

## XI

Идея Промысла – ядро самаринского учения. Она распадается, как мы видели, на два логически соподчиненных положения: объективное существование Бога, как первоисточника физической и психической жизни, есть неоспоримый факт, и следовательно, столь же несомненным является обусловленный самой сущностью понятия о Боге факт непрестанного личного воздействия Бога на нравственную личность человека. Это воздействие сказывается не только в прямых внушениях совести и сознания, но и в определенном расположении материальных событий, так называемых случайностей, по отношению к каждому отдельному человеку.

Это последнее утверждение Самарина требует некоторой оговорки. Идея постоянного воздействия Бога на каждого человека, как и на каждое существо вообще, действительно вытекает из факта объективного бытия Божия, но очевидно, что этим признанием нисколько не определяется *характер* или направление самого воздействия. Мы можем только констатиро-

вать его наличность, но смысл его для нас непостижим. Между тем выражения, которыми пользуется Самарин, могут подать повод к недоразумению. Он формулирует свою мысль так: «... Всемогущее существо... не только каждого человека доводит до сознания его нравственного призвания и личного долга, но вместе с тем и внешние, от субъекта совершенно не зависящие события и обстоятельства его жизни располагает таким образом, что они находятся и пребывают в *определенном*, для человеческой совести легко *познаваемом отношении* к этому призванию». Эти слова, подчеркнутые самим Самариным, как будто наводят на мысль, что при известных обстоятельствах или на известном уровне человек может сознательно определить тот путь, который предначертан ему в божественном Промысле.

Но это нелепость: это значило бы проникнуть в замыслы Творца, что не дано человеку. Бог – не законодатель, устанавливающий для людей понятные нормы поведения; воля Божья – самая субстанция нашей жизни, внешней и внутренней, стихия, из которой мы не выходим, и что бы мы ни делали, мы все делаем в ней, ею и сообразно с ней. Если у этой державной стихии есть свои цели, то, разумеется, и каждый из нас в своей личной жизни служит им, но уразуметь их мы не можем, а следовательно не можем уразуметь и нашего предустановленного долга. Все, что в нас – наша совесть, воля, сознание – все божественно по субстанции, и вместе субъективно в своем конкретном содержании; нам приходится на собственный риск разбираться в данных нашей нравственной личности, и мы должны делать это в твердом сознании, что и содержание ее, и самый наш выбор, каков бы он ни был, закономерны в Боге. Так сочетается в нас объективный смысл бытия с личной ответственностью каждого. В этом отсутствии всякого ручательства за объективную верность лично найденной истины и коренится закон безостановочного искания истины и беспредельного совершенствования воли, этот главный стимул человеческого духа.

Самарин, как показывает вся совокупность его идей и в частности его учение о свободе воли, к которому мы еще вернемся, стоял именно на этой точке зрения; но неосторожность его слишком определенных, слишком человеческих выражений не случайна. Дело в том, что при всей строгости своего ума он не был до конца свободен. Частью по естественной потребности человеческого духа, частью по условиям своего воспитания и развития, он не мог обойтись без того, чтобы не увенчать свою религиозно-философскую мысль системой определенных догматов. Догматизм, как стремление выразить чаяние бесконечного в умопостигаемой формуле, то есть в понятиях, заимствованных из мира конечного, есть признак ограниченности и вместе условие силы человека; всю полноту этого чаяния невозможно выразить в конечной форме, но человек не может и обойтись без этой материализации своей веры, потому что только благодаря ей его невыразимая концепция Бога становится деятельным агентом в конечных условиях его жизни. Изучая религиозно-философское учение, надо всегда внимательно различать прямую линию последовательно развивающейся мысли от догматической надстройки, более или менее произвольно прилаженной к этому фундаменту, и от тех незаконных придатков, которыми заранее усвоенный догмат часто искажает самую сущность основной мысли. Для Самарина, как и для Киреевского, таким догматом было православие, то есть он был убежден, что то представление о Божестве, которое он признал за истину, находит в православии свою единственную законную формулировку, какая вообще возможна для человеческого ума. В действительности дело было наоборот: самое мышление Самарина о Боге было обусловлено потребностью отыскать фактическую почву для своих верований, научно оправдать православие. Эта предвзятость не помешала его мысли двигаться совершенно свободно и последовательно в сфере наиболее общих идей, в сфере, так сказать, под-догматической, но она и здесь нет-нет да сказывается то излишней конкретностью выражений, как в приведенном случае, то логическим *petitio principii*<sup>3</sup>. Так, однажды, в споре с позитивизмом, он оспаривает зави-

<sup>3</sup> Аргумент, основанный на положении, которое само требует доказательства (*лат.*).

симось психической жизни от материи между прочим таким доводом: допустить эту зависимость невозможно, потому что в таком случае пришлось бы признать, что бытие человека в смысле сознающего себя субъекта прекращается в момент расторжения связи души с телом. В другой раз он подтверждает факт постоянного личного воздействия Бога на человека тем сообщением, что отвергать наличность этого воздействия значит в принципе отрицать объективное (Христово) Откровение, ибо последнее при этом условии было бы так же невозможно, как невозможно дать понятие о гармонии человеку от рождения абсолютно глухому; то есть свои личные, заимствованные из догмата верования – бессмертие души и идею Откровения – Самарин вводил в число аргументов объективного мышления, которое только в последнем счете должно было бы их обосновать.

Надо помнить, впрочем, что Самарин никогда не излагал систематически своего учения; он, вероятно, очень удивился бы, если бы кто-нибудь сказал ему, что мысли, до которых он додумался в силу внутренней потребности уяснить себе те или другие стороны бытия, в совокупности составляют стройную систему. Он много писал по религиозным и философским вопросам, но всегда лишь на случай, всегда полемически. Оттого изложить его систему и трудно, и легко: трудно потому, что отдельные части ее разбросаны и перемешаны с посторонним материалом, легко потому, что основные ее положения повторяются многократно, все с большей ясностью каждый раз, но и с удивительным постоянством в существенных чертах на протяжении тридцати с лишним лет. И оттого же она осталась незаконченной; например, Самарин нигде не выяснил своего взгляда на такой существенный пункт религиозного мировоззрения, как природа зла и страдания. Вся же догматическая часть его воззрений даже не очерчена, а только проступает в частичных утверждениях, представляющих ее, как нечто общеизвестное и очевидное, так что нет возможности установить по существу ту связь, которая в сознании Самарина неразрывно соединяла его религиозную метафизику с догматом православия. Очень возможно, что он не считал нужным останавливаться на этих вопросах (о сущности христианства, о природе Церкви и пр.) по той причине, что они были уже обстоятельно разработаны Хомяковым, чье учение о догматах он безусловно разделял. Но нас эта сторона дела и не касается; нас интересуют только основные предпосылки его веры – его учение о Боге и его связи с человеком, то есть то, что составляет остов всякого религиозного мировоззрения и что объективно является единственным личным достоянием Самарина. А в этой области его мысль, как уже сказано, была наиболее свободна, насколько вообще может быть речь о свободе человеческого мышления, то есть она была вполне последовательна начиная с первых чувственных данных, неподвластных сознанию и определяющих весь его путь.

## ХП

Нам остается замкнуть большой круг самаринского учения. Это последнее звено есть логический вывод из двух изложенных посылок; если посылки фактически верны, то и вывод соответствует действительности, то есть содержание вывода есть непреложный закон бытия. Если существование Бога есть непреложный факт, если, далее, воздействие Бога на человеческую душу (непрерывный поток личного откровения) есть главный двигатель психической жизни, который мы можем сознать или не сознать таковым, но который фактически таковым является, то очевидно, что вся деятельность нашего сознания по существу опирается на внутреннее ощущение этой нашей связи с Богом. Другими словами, всякое мышление и всякое знание в корне религиозно, все равно, сознаем ли мы это, или не сознаем (чем, разумеется, не устраняется глубокое различие между мышлением или знанием сознательно-религиозным, и мышлением или знанием, отрицающим эту связь). Самарин мог бы сказать: произвольное *ощущение* бытия Божия или Промысла есть такая же категория для всей психической жизни человека, как *представления* пространства и времени – в частности для деятельности

его сознания. Конкретно эта зависимость выражается в том, что всякое знание и мышление имеет в своей основе некоторые общие представления, воспринимаемые сознанием интуитивно, и что все эти представления, без которых деятельность сознания превратилась бы в хаос, суть данные религиозного порядка, то есть основаны на предположении реальной наличности Промысла.

Итак, вот закон, открытый Самариным: безрелигиозное сознание есть *contradictio in adjecto*<sup>4</sup>; значит, неверующих людей нет и не может быть. «У всякого человека есть вера, но один сознает, какой он веры, другой, исповедуя свою веру каждым словом и делом, не сознает ее и, может быть, приходит к убеждению, что он ничего не принимает на веру». «Каждое общество имеет свой собственный капитал, с которого большинство получает проценты и пробавляется ими, не спрашивая, велик ли он, в чем состоит и как образовался. От поверхностно, но многосторонне образованных людей, которые так недоверчиво смотрят на общие начала, определяющие характер нашего воззрения на все окружающее, мы слышим беспрестанно суждения и отзывы, ясно указывающие на присутствие в них основного слоя отверделых понятий и представлений, о котором они сами не ведают; но внимательная мысль, не совсем чуждая философских приемов, легко открывает этот неприкосновенный умственный капитал, лежащий в их голове, как лежат в сундуках, под надежными замками, акции торговых компаний. Попробуйте взять под руку этих людей, всегда готовых ополчиться на всякое определенное, по их же понятиям, ограниченное воззрение, и довести их по ступенькам от применения к основным посылкам, от частного к общему, и они придут в изумление, открыв в себе свод понятий, систему, определенные предпочтения, к которым они приобщились умственно, сами того не замечая. На проверку выйдет, что мнимое беспристрастие, общечеловечность и отрицательная свобода их воззрений в сущности есть бессознательность». — Такое отрицание или забвение логическим разумом своей собственной природы есть величайшее зло, грозящее непоправимыми последствиями.

Борьбе с этой опаснейшей из болезней сознания посвящены все религиозно-философские писания Самарина. Метод лечения вытекал из свойства самой болезни. Очевидно, что в согласии с самим собою, то есть совершенно последовательным, разум может оставаться только в том случае, если он действует с ясным сознанием своего устройства, то есть если он сознает религиозное происхождение своих основных элементов; в противном случае он неминуемо на каждом шагу должен впадать в противоречие с самим собою. Значит, стоит только вскрыть эти неизбежные противоречия всякого сознательно-безрелигиозного мышления, чтобы тотчас обнаружилось, во-первых, что в своих основных, интуитивных предпосылках рассуждающий непременно стоит на религиозной почве (ибо вне ее невозможно вообще никакое мышление), во-вторых, что источником его противоречий является именно сознательное или бессознательное игнорирование этих предпосылок.

Если бы Ньютону, после того, как он открыл закон тяготения, пришлось оспаривать какую-нибудь астрономическую теорию, основанную на неверном предположении, что малые тела падают медленнее больших, он не мог бы действовать с большей уверенностью в своей правоте, чем та, которою дышит полемика Самарина. Каждый такой спор (а Самарин вел их множество) удесятерил его силы, лишней раз подтверждая в его глазах универсальность открытого им закона, и нам понятно, что вместе с радостью победы он испытывал в таких случаях и другое чувство — «скорбел (как вспоминал один из говоривших над его открытой могилой) об этой несчастной склонности и способности поражать противника в прениях и огорчать его торжеством своей мысли».

Самым типическим образчиком такого спора является знаменитая в свое время полемика Самарина с Кавелиным<sup>44\*</sup> о книге последнего «Задачи психологии». Этот спор, как и

<sup>4</sup> Противоречие определения и определяемого; внутреннее противоречие (*лат.*).

многое другое, что нам непременно следовало бы помнить, теперь совершенно забыт. Он продолжался три года (1872–1875) и привел к трехкратному обмену мнениями<sup>8</sup>. Я изложу его вкратце, по возможности собственными словами спорящих, чтобы наглядно показать, какими приемами Самарин обнаруживал скрытую религиозность и вместе логическую несостоятельность безрелигиозного мышления.

### ХІІІ

В своей книге Кавелин ставил себе целью содействовать нравственному возрождению личности, измельчание и подавленность которой казались ему опаснейшим недугом эпохи. Он исходит из той мысли, что это самоуничужение личности в значительной мере обусловлено действием на общество тех псевдонаучных доктрин, которые возобладали у нас в последние годы. Нравственный характер и достоинство лица немыслимы без твердых, непреложных нравственных правил или начал, немыслимы они и без свободы воли; но распространенный у нас материализм отрицает и то, и другое, утверждая, что все умственные и нравственные явления не что иное, как необходимые, произвольные последствия физиологических функций. При таком взгляде на самое себя нравственная личность, разумеется, не может расти и развиваться. Отнимите у нее убеждение в том, что она вольна думать и поступать так или иначе, лишите ее уверенности в том, что есть незыблемые начала и истины, добро и зло, правда и неправда, из которых одни должны служить ей руководством и правилом, а от других она должна воздерживаться и отвращаться, – и нравственный характер личности будет подрезан в самом корне. Если нет непреложных начал, то следует применяться к обстоятельствам, не думая ни о каких руководящих нравственных принципах, плыть по течению, не обременяя себя бесполезной, ни к чему не ведущей борьбой. Если нет свободной воли, то и подавно нечего думать о борьбе. Ее и представить себе нельзя, раз что нет выбора и каждое наше действие и помысел роковым образом определяются данными обстоятельствами и условиями.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.