

ГЛАВА I

Русская философия в XVIII и первой половине XIX в.

Русская культура XIX и начала XX в. имеет всемирное значение. Следует отметить, что национальная культура приобретает известность во всем мире только тогда, когда ценности, развитые в ней, становятся достоянием всего человечества. Прежде всемирное значение имела культура Древней Греции и Древнего Рима. В настоящее время такое значение имеет культура Англии, Франции, Германии и Америки. Русская культура в том виде, в каком она существовала до большевистской революции, несомненно, также имеет всемирное значение. Чтобы убедиться в справедливости этих слов, достаточно обратиться к именам Пушкина, Гоголя, Тургенева, Толстого, Достоевского или Глинки, Чайковского, Мусоргского, Римского-Корсакова, а также остановиться на достижениях русского театрального искусства в области драмы, оперы и балета.

В области науки достаточно упомянуть имена Лобачевского, Менделеева и Мечникова. Красота, богатство и выразительность русского языка дают ему неоспоримое право быть одним из международных языков. В области политической культуры (например, сельское и городское самоуправление, законодательство и исполнительная власть) императорская Россия создала ценности, которые приобретут всемирную известность тогда, когда их достаточно изучат и осознают, и прежде всего при их возрождении в процессе послереволюционного развития Русского государства. Люди, признающие религиозный

опыт, не станут оспаривать того факта, что православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности. Эти достоинства нетрудно обнаружить в эстетической стороне культа Русской православной церкви. Было бы странно, если бы такая высокая культура не породила ничего оригинального в области философии. Правда, меткое замечание Гегеля о том, что сова Минервы не вылетает, пока не наступят вечерние сумерки, относится и к развитию русской мысли. Русская философия начала развиваться только в XIX в., когда Русское государство уже имело тысячелетнюю историю.

Русский народ принял христианство в 988 г. Он получил первое представление о философии только тогда, когда на церковнославянский язык стали переводиться сочинения Отцов Церкви. К XII в. на Руси имелся перевод богословской системы св. Иоанна Дамаскина, третьей части его книги, известной под заглавием «Точное изложение православной веры». Хотя философское предисловие к этой книге было переведено только в XV в., отдельные выдержки из него появились в Святославе Изборнике еще в 1073 г. В XIV в. были переведены сочинения Дионисия Ареопагита с комментариями св. Максима Исповедника. Эти книги, наряду с сочинениями других Отцов Восточной Церкви, имелись во многих русских монастырях¹.

При помощи подобных сочинений некоторые представители русского духовенства предпринимали попытки продолжать богословские и философские труды византийцев. К ним можно отнести митрополита Петра Могилу в XVII в. и епископа Феофана Прокоповича в начале XVIII в. Среди любителей философии того времени следует особо упомянуть Григория Сковороду (1722–1794)² — моралиста, опиравшегося главным образом на Библию, но использовавшего некоторые неоплатонические теории Филона (например, в вопросе толкования

¹ Их перечень дан в первом томе «Истории русской церкви» Голубинского.

² Там же. С. 6.

материи), Отцов Церкви и немецких мистиков (в учении о внешнем и внутреннем человеке, глубине человеческого духа и Божества, «искре» в сердце человека — излюбленного сравнения немецких мистиков)¹.

Века татарского господства, а впоследствии изоляционизм Московского государства помешали русскому народу ознакомиться с западноевропейской философией. Русское общество не было в достаточной мере знакомо с западной культурой, пока Петр Великий «не прорубил окно в Европу». Влияние Запада сразу же сказалось на отношении к Церкви. Среди русского дворянства, с одной стороны, широко распространилось вольтерьянство с его вольнодумством; с другой стороны, появилось стремление проникнуть в сокровенные глубины религии, найти сущность «истинного христианства» и воплотить его в жизнь. Массонство появилось в России в первой половине XVIII в. и получило широкое распространение во второй его половине.

Главные философские направления, под влиянием которых находилось русское масонство, были связаны с именами французского мистика Сен-Мартена (1743–1803) и немецкого мистика Якова Бёме (1575–1624). Книга Сен-Мартена «Об ошибках и истине» была опубликована в переводе на русский язык в 1785 г. Были переведены на русский язык сочинение Томаса а Кемписа «Имитация Христа» и книга лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555–1621) «Истинное христианство». Многие переводы сочинений Якова Бёме распространялись в рукописях, некоторые же были напечатаны.

Под «истинным христианством» масоны понимали развитие духовной жизни, нравственное самоусовершенствование и проявление действенной любви к ближним. Особенно активно участвовал в распространении идей истинного христианства Н. И. Новиков (1744–1818). Он издал много книг, редактировал масонские перио-

¹ См.: Сковорода Г. С. Избранные труды. СПб., 1912; Эрн. Г. С. Сковорода. М., 1912; Чижевский Д. Философия Г. С. Сковороды. Варшава, 1934.

дические издания и организовывал библиотеки. Наряду с Новиковым следует отметить немца И. Г. Шварца (1751–1784), профессора философии при Московском университете с 1779 по 1782 г. Шварц верил в учения розенкрейцеров. В лекциях, читаемых у себя на дому, он толковал неясные места в сочинениях Сен-Мартена, ссылаясь на работу Якова Бёме «Mysterium Magnum» («Мистерииум Магнум»). Шварц утверждал, что Бог сотворил мир не из ничего, а из своей внутренней сущности. Он проповедовал необходимость нравственного и духовного совершенствования человека, осуждал злоупотребления в области светской и духовной жизни, пороки в среде духовенства. Только преждевременная смерть спасла Шварца от преследований правительства. Новиков также осуждал несправедливости русской государственной и церковной жизни. В 1792 г. по приказу Екатерины II он был заточен в Шлиссельбургскую крепость и только через четыре с половиной года, после смерти императрицы, был освобожден Павлом I. Заточение подорвало физические и умственные способности Новикова. В 1790 г. Екатерина Великая сослала в Сибирь также и Радищева, другого знаменитого критика несправедливостей русской жизни. После ее смерти Радищев был освобожден Павлом I¹. Радищев (1749–1802) был человеком высокой культуры. Императрица Екатерина послала его вместе с одиннадцатью другими молодыми людьми изучать юриспруденцию и смежные науки в Лейпцигском университете. В этом университете Радищев провел шесть лет. Он был знаком с социальными и философскими теориями Руссо, Локка, Монтескье, Гельвеция, Лейбница и Гердера. Радищев выступал против самодержавия, а крепостное право вызывало в нем негодование. Свои

¹ См.: Туркалевский В. Философские тенденции в русском обществе XVIII в. // Журнал министерства народного просвещения. 1911. Май; Вернадский С. Г. Русские масоны в царствование Екатерины II // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. 1917; Боголюбов В. Н. Новиков и его время. М., 1916.

взгляды Радищев особенно ярко выразил в книге «Путешествие из Петербурга в Москву», за которую был сослан в Сибирь.

Книга Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» имеет философское значение. Она состоит из четырех частей. В первых двух частях автор излагает свои материалистические взгляды на бессмертие, стремясь доказать, что материальные основы в такой мере относятся к духовному процессу, в какой духовная жизнь зависит от тела. Отсюда он делал вывод, что уничтожение тела должно повлечь за собой уничтожение духовной жизни. В третьей и четвертой частях своего произведения Радищев, опровергая эти утверждения, говорит, что нельзя «...усомниться более, чтобы душа в человеке не была существо само по себе, от телесности отличное... Она такова и есть в самом деле: проста, непротяженна, неразделима среди всех чувствований и мыслей...». Не будь такого единства, «...человек сего мгновения не будет ведать, тот ли он, что был за одно мгновение. Он не будет ныне то, что был вчера». Он не мог бы «...ни вспоминать, ни сравнивать, ни рассуждать...»¹.

Радищев утверждает, что Гельвеций был не прав, сводя все познание к чувственному опыту, «...ибо, когда предмет какой-либо предстоит очам моим, каждое око видит его особенно; ибо зажмурь одно, видишь другим весь предмет неразделимо; открой другое и зажмурь первое, видишь тот же предмет и так же неразделим. Следует, что каждое око получает особое впечатление от одного предмета. Но когда я на предмет взираю обеими, то, хотя чувствования моих очей суть два, чувствование в душе есть одно; следовательно, чувствование очей не есть чувствование души: ибо в глазах два, в душе одно». Подобным же образом, когда «...я вижу колокол, я слышу его звон; я получаю два понятия: образа и звука, я его осязаю, осязаю, что колокол есть тело твердое и протяженное». Итак, у меня имеется три различных «чув-

¹ Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. М., 1949. С. 359; см. также: Лапшин И. Философия Радищева. 1922.

ствования». Тем не менее я «составляю единое понятие и, изрекши: колокол, все три чувствования заключаю в нем» (366)¹.

Итак, Радищев ясно сознавал различие между чувственным опытом и нечувственным мышлением относительно объекта.

Придя к заключению, что душа проста и неразделима, Радищев делает вывод о ее бессмертии. Он рассуждает следующим образом. Цель жизни заключается в стремлении к совершенству и блаженству. Всемилосердный Господь не сотворил нас для того, чтобы мы считали эту цель напрасной мечтой. Поэтому разумно полагать: 1) после смерти одной плоти человек приобретает другую, более совершенную, в соответствии с достигнутой им ступенью развития; 2) человек непрерывно продолжает свое совершенствование (397).

В толковании доктрины перевоплощения Радищев ссылается на Лейбница, который сравнивал переход одного воплощения к другому с превращением отвратительной гусеницы в куколку и вылуплением из этой куколки восхитительной бабочки (393)².

Радищев выступал против мистицизма и в силу этого не примкнул к масонам. Известный государственный деятель М. М. Сперанский (1772–1839) был масоном с 1810 по 1822 г., когда масонство было в России запрещено. Он знал работы западноевропейских мистиков Таулера, Руйсбрука, Якова Бёме, Пордаге, св. Иоанна Крестителя, Молиноса, госпожи Гийон, Фенелона и перевел на русский язык произведение Томаса а Кемписа «Имитация Христа», а также отрывки из работ Таулера.

¹ Здесь и далее арабские цифры указывают на нумерацию страниц, а римские цифры — на порядковые номера томов. Слова «страница» и «том» выпущены. — *Примеч. ред.*

² См.: Лосский Н. Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе // Избранные труды Русского научного института в Праге. Т. 2. 1931; Leibniz' Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose // Archiv für Geschichte der Philosophie (Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе // Архив истории философии. 1931. Ноябрь).

Первичной реальностью он считал дух, бесконечный и обладающий неограниченной свободой воли. Триединный Бог в своем сокровенном существе — первичный хаос, «вечное молчание». Принцип женственности — София, или Мудрость, — является содержанием Божественного познания, матерью всего, что существует вне Бога. Грехопадение ангелов и человека дает начало непроницаемой материи и ее пространственной форме. Сперанский верил в теорию перевоплощения. Он говорил, что, хотя эта теория и осуждена Церковью, ее можно встретить в сочинениях многих Отцов Церкви (например, у Оригена, св. Мефодия, Памфилия, Синезия и других). В области духовной жизни Сперанский осуждал практику замены внутреннего поста внешним и духовной молитвы — напрасным повторением слов. Поклонение букве Библии в большей степени, чем живому слову Бога, Сперанский считал лжехристианством¹.

Начало последовательного развития русской философской мысли восходит к тому времени XIX в., когда русское общество уже пережило период увлечения немецким идеализмом Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Философия природы и эстетики Шеллинга была изложена профессорами М. Г. Павловым, Д. М. Велланским, А. И. Галичем и Н. И. Надеждиным. Павлов (1773–1840) был профессором физики, минералогии и сельского хозяйства в Московском университете. Он утверждал, что основные принципы устройства природы раскрываются при помощи интеллектуальной интуиции, а опыт только подтверждает последнюю. Павлов истолковывал интеллектуальную интуицию как самосозерцание абсолюта. Надеждин (1804–1856) — профессор эстетики Московского университета — познакомил своих студентов с учением Шеллинга о бессознательном органическом творчестве гения. Велланский (1774–1847) был профессором анатомии и физиологии в Петербургской медико-хирургической академии, а Галич (1783–1848) — начиная

¹ См.: Ялчанинов А. Мистицизм М. М. Сперанского // Богословское обозрение. 1906.

с 1805 г. профессор в Петербургском педагогическом институте, впоследствии преобразованном в университет (1819). В 1821 г. Галича вынудили оставить университет, ибо он «предпочитал безбожника Канта Христу, а Шеллинга — Святому Духу»¹.

Начало самостоятельной философской мысли в России XIX в. связано с именами славянофилов Ивана Киреевского и Хомякова. Их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства, опирающегося на сочинения Отцов Восточной Церкви и возникшего как результат национальной самобытности русской духовной жизни. Ни Киреевский, ни Хомяков не создали какой-либо философской системы, но они изложили определенную программу и вселили дух в философское движение, которое явилось наиболее оригинальным и ценным достижением русской мысли. Я имею в виду попытку русских мыслителей систематически развить христианское мировоззрение. Владимир Соловьев был первым, кому выпала честь создания системы христианской философии в духе идей Киреевского и Хомякова. Его преемники составляют целую плеяду философов. Среди них философы-богословы — князь С. Н. Трубецкой, его брат князь Е. Н. Трубецкой, Н. Ф. Федоров, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, И. А. Ильин, отец Василий Зеньковский, отец Георгий Флоровский, Б. П. Вышеславцев, Н. Арсеньев, П. И. Новгородцев, Е. В. Спекторский. Это движение продолжает развиваться и расти по настоящий день. Начало ему положили И. Киреевский и А. Хомяков. Поэтому я собираюсь дать всестороннюю оценку их жизни и учениям.

¹ По вопросу о влиянии Шеллинга см.: *Setschkareff V. Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jahrhunderts. Leipzig, 1939* (Сечкарев В. Влияние Шеллинга на русскую литературу 20–30-х годов XIX столетия. Лейпциг, 1939).

ГЛАВА II

Славянофилы

1. И. В. Киреевский

Говоря о русских философах, я буду кратко останавливаться на их социальном происхождении и условиях жизни, для того чтобы создать представление о русской культуре в целом.

Иван Киреевский родился 20 марта 1806 г. в Москве в семье помещика-дворянина, а умер от холеры в Петербурге 11 июня 1856 г. Почти все детство, часть юности и много лет впоследствии он провел в родовой деревне Долбино, вблизи города Белева Тульской губернии. Киреевский получил хорошее домашнее образование под руководством поэта-романтика Жуковского и своего отца А. А. Елагина. О широте его таланта можно судить по блестящей игре в шахматы в семилетнем возрасте. В 1813 г. пленный французский генерал Бонами не решился играть с ним, боясь «проиграть семилетнему мальчику; с любопытством и по несколько часов следил за игрою ребенка, легко обыгрывавшего других французских офицеров»¹.

В десятилетнем возрасте Киреевский был хорошо знаком с лучшими произведениями русских писателей и читал в оригинале французскую классическую литературу. К двенадцати годам он знал в совершенстве немецкий язык. Латинский и греческий языки Киреевский

¹ *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений / Изд. Гершензона. М., 1911. Т. I. С. 5. Здесь имеются в виду пленные офицеры наполеоновской армии, взятые в плен русской армией во время кампании 1812 года.

начал изучать в Москве, когда ему было шестнадцать лет, но овладел ими только на пятом десятке лет, для того чтобы в подлиннике читать сочинения Отцов Церкви. Он настолько хорошо знал эти языки, что мог давать советы и критиковать русский перевод сочинений св. Максима Исповедника.

Киреевский заинтересовался философией еще юношей, под влиянием А. А. Елагина, который познакомился с работами Шеллинга в 1819 г. Заинтересовавшись ими, Елагин начал переводить «Философские письма о догматизме и критицизме» (1796).

В 1822 г. вся семья матери Киреевского переехала в Москву. Здесь Киреевский, как и другие, посещал публичные лекции по философии Шеллинга ученика Шеллинга — профессора Павлова.

В Москве он принадлежал к кружку молодых ученых (Шевырев, Погодин), поэтов и писателей (Д. В. Веневитинов, князь В. Ф. Одоевский и др.). Это культурное окружение повлияло на Киреевского благотворно, но сам он едва ли написал какое-либо литературное произведение. Так случилось главным образом по той причине, что Киреевский, подобно многим другим одаренным русским людям, довольствовался своей внутренней жизнью и не побеспокоился высказать свои мысли печатно или в лекциях. Например, в ответ на предложение стать редактором газеты «Москвитянин» он писал, посоветовавшись со своими друзьями, что такое занятие принесло бы ему пользу. «Для деятельности моей необходимо внешнее побуждение, срок не от меня зависящий»¹.

Киреевский не был наделен такими отрицательными чертами характера, как тщеславие, чувство соперничества, страсть к спору, желание найти слабые места противника и восторжествовать над ним, побуждающими многих людей к энергичной внешней деятельности. Его

¹ Письма к Жуковскому (II, 236) и Хомякову (II, 231). То же самое Киреевский писал и Шевыреву 26 октября 1831 г. в связи с упоминанием о выходе в свет «Европейца».

чувствительная натура прежде всего искала мира, спокойствия и любви. Монах Оптиной пустыни говорил К. Леонтьеву, что Киреевский был «весь душа и любовь». Удары судьбы, препятствия, стоявшие на пути к литературной деятельности, не вызывали в нем сильной реакции. Он лишь замыкался в себе и подчинялся воле Провидения, Богу, который знает лучше, чем люди, как должен развиваться человеческий разум. Киреевский считал, что главным в жизни человека является «сердце», чувство. Его любимым настроением и чувством была печаль. Чувство печали, думал он, создает особые возможности для проникновения в сущность и богатство жизни.

В 1829 г. Киреевский влюбился в Наталию Петровну Арбеневу. Он просил ее руки, но по причине дальнего родства семейств получил отказ. Это было для него страшным ударом. Погодин рассказывает, что Киреевский проводил дни на кушетке, беспрестанно курил и пил кофе. Родственники и врачи стали опасаться за состояние его здоровья. Тогда Киреевскому посоветовали уехать за границу, чтобы отвлечься от мрачных дум. Там он был в течение всего 1830 г., посетил Берлин, Дрезден и Мюнхен. В Берлине Киреевский встречался с Гегелем, его учениками Гансом и Мишелетом и присутствовал на их лекциях. В Мюнхене он встречался с Шеллингом, Океном и также бывал на их лекциях. Вернувшись в Россию, Киреевский начал издавать (1831) журнал «Европеец», который был запрещен после выхода в свет второго номера из-за статьи «Деятельный век».

По прочтении этой статьи император Николай I запретил ее, сказав, что, хотя автор и утверждает, будто он говорит не о политике, а о литературе, на самом же деле имеет совершенно другое намерение.

Так, например, по Николаю, под словом «образование» Киреевский подразумевал свободу, а под «деятельностью ума» — революцию. Николай считал, что основной линией статьи Киреевского было требование конституционного правительства. Этот странный довод является бредом сумасшедшего, одержимого манией

преследования. Киреевскому грозила высылка из столицы, и только заступничество Жуковского предотвратило ее. В течение одиннадцати лет после такого удара Киреевский практически ничего не писал.

В 1845 г. Киреевский стал одним из редакторов «Москвитянина», но вскоре был вынужден отказаться от этой работы, так как не получил официального разрешения на редакторство. В 1852 г. славянофилы начали издавать журнал «Московский сборник», запрещенный вскоре же после издания первой книги как «проповедующий абсурдные и вредные идеи». Главной причиной для запрета послужила статья Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Сам автор был отдан под гласный надзор полиции. Неудивительно, что лицо человека, видевшего свое призвание в служении родине на литературном поприще, «носило знаки тайной печали». Знаменитый русский публицист и эмигрант Герцен, издававший революционный журнал «Колокол», писал, что внешность Киреевского наводила на мысль о мрачной меланхолии моря, поглотившего корабль.

Перед каждым, кто знакомится с сущностью учения Киреевского, встанет вопрос: «Как можно было так нелепо сковать мысль благородного мыслителя, чьи труды ни в коей мере не представляли угрозы существовавшему социальному строю?» Вы, вероятно, подумаете, что такое отсутствие свободы слова, какое существовало в России в царствование Николая I, возможно лишь в условиях примитивного варварства. Однако думать так было бы серьезной ошибкой. Даже в наши дни и в Западной Европе после длительной борьбы за свободу, когда, несомненно, достигнут высокий уровень культуры, однажды были возможны еще более жестокие гонения на свободу слова и мысли (например, в странах фашизма). Поэтому, когда говорят о жестокостях царствования Николая I, вам не следует поспешно присоединяться к общей точке зрения на русскую культуру, государство и русскую мысль.

Последние годы своей жизни Киреевский жил в деревне и работал над «Курсом философии». В это время он часто посещал Оптиную пустынь, поддерживая близкие отношения со старцами, особенно с отцом Макарием. Со старцами его сближала литературная работа, взаимный обмен мнений о переводах и изданиях сочинений Отцов Церкви. (Оптина пустынь — это монастырь в Калужской губернии, известный своими «старцами». Те, кто не знаком с русской культурой, могут получить представление о старце по образу отца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского.)

После смерти Николая I и восшествия на престол Александра II повеяло ветром свободы. В 1856 г. в Москве был основан журнал «Русская беседа», редактором которого был друг Киреевского славянофил Кошелев. В этом журнале Киреевский опубликовал свою статью «О необходимости и возможности новых начал для философии». Статья была задумана Киреевским как введение к большой работе, но в действительности оказалась его последней работой. Он умер от холеры в Петербурге, куда приехал навестить сына. Прах Киреевского покоится в Оптиной пустыни.

Уже в двадцативосьмилетнем возрасте Киреевский изложил планы по привлечению своих друзей к работе на благо родины на литературном поприще: «Чего мы не сделаем общими силами?.. Мы возвратим права истинной религии, изыщное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога» (письмо к Кошелеву, 1827, I, 10).

Религия, о которой Киреевский говорил в этот период своей жизни, не являлась православием. Это может подтвердить случай, имевший место семь лет спустя (1834). Женившись на Наталье Петровне Арбеновой, Киреевский не был доволен соблюдением ею церковных обрядов и обычаев. Она же, со своей стороны, по словам Кошелева, была глубоко опечалена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением к обычаям Православ-

ной церкви. Киреевский, уважая религиозные чувства своей жены, обещал при ней не кощунствовать¹. Несомненно, Киреевский сохранил некоторую религиозность со времени своей юности, однако трудно сказать, насколько он был крепок в благочестии. Кошелев говорил, что в философском обществе, членом которого был Киреевский, немецкая философия «вполне заменяла молодым людям религию»².

Однако известно, что даже в этот период своей жизни Киреевский больше времени уделял Евангелию, чем другим книгам. В 1830 г., находясь в Берлине, он просил сестру вписывать в каждое свое письмо какой-нибудь текст из Евангелия. Этим он хотел предоставить ей еще один благоприятный случай для ознакомления с Евангелием, а также для того, чтобы ее письма «сколько можно выливались из сердца» (II, 218).

В то же самое время Киреевский проявил способность к схватыванию тех неуловимых оттенков душевной жизни, которые близки к мистическому опыту и вынуждают нас верить в существование глубоких и внутренних связей между людьми и всеми живыми существами. Киреевский писал сестре о своих снах в Берлине: «Сны для меня не безделица. Лучшая жизнь моя была во сне... Между тем, чтоб ты знала, как *насласть* сон, надобно, чтобы я научил тебя знать свойства снов вообще». Сны «зависят от тех, об ком идут» (II, 221).

Киреевский высказывает еще более поразительную мысль по поводу смерти на войне графа Михаила Виельгорского: «Если в нашем сердце есть то чувство, которое составляет и его душевную жизнь, то очевидно, что наше сердце становится местом, где оно пребывает не мысленно, а существенно соприносясь с ним» (1855, II, 290). Такие мысли не являются результатом логического вывода. Они в первую очередь подсказываются теми переживаниями, которые овладевают нами после смерти тех, кого мы любим.

¹ См.: Кошелев А. И. История беседы. Т. I. С. 285.

² Барсуков Н. П. Жизнь и труды Погодина. Т. I. С. 302.

Религия на философской основе, мистицизм сочетались в молодом Киреевском с горячей любовью к России и верой в ее великое назначение. Киреевский говорил, что в современной истории всегда «...одно государство было *столицей* других, было *сердцем*, из которого выходит и куда возвращается вся кровь, все жизненные силы просвещенных народов». «Англия и Германия наносятся теперь на вершине Европейского просвещения; ...их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие, состарилась и получила ту односторонность зрелости, которая делает их образованность исключительно им одним приличною». Вслед им, полагает Киреевский, наступит черед России, которая овладеет всеми сторонами европейского просвещения и станет духовным вождем Европы¹.

По возвращении из-за границы Киреевский основал свой журнал «Европеец». Название этого журнала говорит о том, как высоко он оценивал роль России в ассимиляции принципов европейского просвещения. В письме к Жуковскому Киреевский писал: «Выписывая все лучшие неполитические журналы на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию Европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук» (1831, II, 224).

Мы не должны, однако, думать, что путешествие Киреевского на Запад, где он встречался с лучшими умами того времени, сделало его рабом Европы. Культура Запада неприятно поразила Киреевского своей односторонностью и узким рационализмом. Киреевский высоко оценивал немецкую ученость, но в общем Германия произвела на него впечатление страны «глупой» (I, 28; II, 223), «дубовой», «хотя дубов в Германии, кроме самих немцев, почти нет» (II, 221), «незначущей».

¹ См.: *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. II. С. 38.

Отвращение Киреевского к мелочному рационализму Запада можно видеть из письма, в котором он подвергает критике лекцию Шлейермахера о воскресении Иисуса Христа. Эта тема, пишет Киреевский, ведет христианского философа к вершинам мировоззрения, туда, где вера и философия должны быть представлены в «...их противоположности и общности, следовательно в их целостном, полном бытии. Необходимость такой исповеди заключалась в самом предмете. Иначе он действовать не *мог*, если бы и *хотел*; доказательство то, что он *хотел* и не *мог*. Я заключаю из того, что он точно хотел избежать центрального представления своего учения, что вместо того, чтобы обнять разом предмет свой в одном вопросе, он вертелся около него с кучею неполных, случайных вопросов, которые не проникали вглубь задачи, но только шевелили ее на поверхности, как, напр., началось ли гниение в теле Иисуса или нет, оставалась ли в нем неприметная искра жизни, или была совершенная смерть, и проч.» (I, 31). Киреевский не сомневался в том, что Шлейермахер был искренне верующим христианином. Более того, переводы сочинений Платона прославили Шлейермахера как человека большого ума. Поверхностность лекции Шлейермахера Киреевский объяснял тем, что «сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных» (I, 32). «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 напоминает об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице» (I, 32). В этих критических замечаниях мы уже можем видеть основной принцип, лежащий в основе более поздних выводов Киреевского, — принцип, в котором (как он впоследствии признал) и состоит главное достоинство русского ума и характера.

Таким принципом является цельность. Человек должен стремиться «...собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном по-

ложении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства (чтобы даже внутренний приговор совести, более или менее очищенной, он не признавал, мимо согласия других разумительных сил, за конечный приговор высшей справедливости)¹; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (I, 249).

На высокой стадии нравственного развития разум поднимается до уровня «духовного зрения», без которого невозможно обнять истину Божественную (I, 251). Способ мышления возвышается до «сочувственного согласия с верой» (I, 249)². При этом условии вера (и откровение) представляет для разума «...авторитет вместе внешний и внутренний, высшую разумность, живительную для ума» (I, 250). «Вера — не достоверность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с Небом, с Божеством)» (I, 279). Другими словами, Киреевский верил, что посредством объединения в одно гармоническое целое всех духовных сил (разума, чувства, эстетического смысла, любви, совести и бескорыстного

¹ Фраза в скобках была вычеркнута цензором. Полагаю, что ее следует включить в цитату.

² См.: О необходимости и возможности новых начал для философии. Впервые напечатано в «Русской беседе» в 1856 году.

стремления к истине) человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию, которые делают для него доступной суперрациональную истину о Боге и Его отношении к миру. Вера такого человека является не верой во внешний авторитет, в букву написанного откровения, а верой в «живое и цельное зрение ума».

Истоки такой философии Киреевский находит в сочинениях Отцов Церкви. Завершение развития их учения, «...соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума...», устранило бы, говорит Киреевский, «...болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью» (I, 270). Такое знание должно «согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать наконец обе истины в одну живую мысль» (I, 272).

Это знание, которое зиждется на полном единстве всех духовных сил, коренным образом отличается от знания, выработанного абстрактным логическим мышлением, в отрыве от воли. Правда, так как «...человек мыслящий должен провести свои познания сквозь логическое иго, то, по крайней мере, он должен знать, что здесь не верх знания и есть еще ступень, знание гиперлогическое, где свет не свечка, а жизнь. Здесь воля растет вместе с мыслью» (письмо к А. С. Хомякову, 1840, I, 67). В таком знании мы приходим к «невыразимости», к тому, что относится к области «неразгаданного» (I, 67). Здесь Киреевский, очевидно, имел в виду восприятие «металогических» принципов бытия, лежащих глубже, чем качественные и количественные определения.

Подобные определения, взятые сами по себе, были бы разобщены в пространстве и времени и соединены только через *внешние* отношения, выражающиеся в рациональных понятиях. Только наличие таких метало-

гических принципов, как абсолют и Бог, поскольку Он создает мир как единое целое, и таких принципов, как индивидуальное субстанциальное я, создающих реальное существование в качестве своего проявления в пространстве и времени, делает возможным близкие внутренние отношения в мире, а также связи любви, сочувствия, интуитивность пронизательности, мистического опыта и т. д.

Разум — который не видит этой стороны мира и абстрагирует от своего содержания только рациональные элементы, качественные и количественные определения, отношения во времени и пространстве и т. д. — беден, односторонен и неизбежно заходит в тупик. Западно-европейская цивилизация признает источником знания только чувственный опыт и разум¹. В результате одни мыслители встали на путь формальной отвлеченности (*рационализм*), другие — отвлеченной чувственности (*позитивизм*) (I, 111)². В социальной жизни эти тенденции нашли свое выражение в логической системе римского права. Как в социальной жизни, так и в семейном быту эта система уродует естественные и нравственные отношения людей («Просвещение Европы», 186–187). «С этой точки зрения для нас становится понятным, почему Западные богословы, со всею рассудочною добросовестностью, могли не видеть единства Церкви иначе, как в наружном единстве епископства; почему наружным делам человека могли они приписывать существенное достоинство, почему, при внутренней готовности души и при недостатке этих наружных дел, не понимали они для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища; почему, наконец, могли они приписывать некоторым людям даже избыток достоинства наружных дел и вменять этот избыток недостатку других...» (I, 189–190). Средневековые философы

¹ См. статью «Характер европейской цивилизации» в «Московском сборнике». 1852. Т. I. С. 177.

² См. ответ Хомякову, написанный в 1839 году.

пытались выразить всю систему знания как цепь силлогизмов (I, 194). Даже родоначальник современной философии Декарт «...был так странно слеп к живым истинам, что свое внутреннее, непосредственное сознание о собственном своем бытии почитал еще неубедительным, покуда не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения!» (I, 196)¹. Может быть, Франция и смогла бы развить свою положительную философию благодаря Паскалю, Фенелону и философам Порт-Рояля. Паскаль предначертал более возвышенные пути мысли, чем римские схоластики и философы-рационалисты («логика сердца», религиозный опыт и т. д.). Фенелон выступил в защиту мадам Гийон и собирал сочинения Отцов Церкви о внутренней жизни. Однако иезуиты сумели подавить это движение. «Холодная логика» Боссюэ вынудила Фенелона «авторитетом папы отречься от своих заветных убеждений из уважения к папской непогрешимости». Каков был результат? Франция капитулировала перед «смехом Вольтера» и учениями, уничтожающими религию.

Спиноза искусно сковал «...разумные выводы о первой причине, о высшем порядке и устройстве всего мироздания» в «...сплошную и неразрывную сеть теорем и силлогизмов». Через эту сеть он «не мог во всем создании разглядеть следов Живого Создателя», ни в человеке заметить его «внутренней свободы» (I, 196). В силу чрезмерной логической рассудочности Лейбниц не увидел существующую причинную связь между физическим и психическим процессами и прибегнул к предположению о предустановленной гармонии. Фихте видел во внешнем мире только «мнимый призрак воображения» (I, 197). Гегель, используя диалектический метод, развил систему саморазвития самосознания. Однако, доведя свой метод до крайнего предела, он осознал пределы философской мысли и увидел, что весь диалектический процесс является только возможной, а не действитель-

¹ Киреевский ошибочно полагал, что *cogito ergo sum* является силлогизмом.

ной истиной, требующей в дополнение другого вида мышления, не предположительно, а положительно сознающего и который бы стоял настолько же выше логического саморазвития, насколько действительное событие выше простой возможности («О новых началах», I, 259). Понятно, что Киреевский знал, как Гегель защищал свою философию от обвинений в рационализме. Он говорит, что, по Гегелю, «разум в последнем своем виде выводит свое знание по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» (I, 258). Тем не менее Киреевский был прав, когда обвинял Гегеля в переоценке значения логического мышления. Гегель стремился понимать все в соответствии с законами интеллектуальной необходимости. Поэтому я бы сказал, что в системе Гегеля Бог не является творцом мира, а сама его система имеет не теистический, а пантеистический характер. В период своей творческой зрелости Шеллинг понял «...односторонность всего логического мышления» (I, 198) и создал новую философскую систему, соединяющую в себе «...две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная: первая — отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая — положительная, излагающая построение новой системы», которая признает «...необходимость Божественного Откровения...» и «...живой веры как высшей разумности...» (I, 261). Однако Шеллинг не перешел *непосредственно* на сторону христианской философии.

Понимая ограниченность протестантства, отвергавшего предания, Шеллинг не мог примириться с Римской церковью, которая путала предание истинное с неистинным. «Ему оставалось одно: собственными силами добывать и отыскивать из смешанного Христианского предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о Христианской истине. Жалкая работа — сочинять себе веру!» (I, 262). «Следы хотя искаженного, но не

Содержание

ГЛАВА I. Русская философия в XVIII и первой половине XIX в.	5
ГЛАВА II. Славянофилы	
1. И. В. Киреевский	13
2. А. С. Хомяков	35
3. К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин	53
ГЛАВА III. Западники	
1. П. Я. Чаадаев	62
2. Н. В. Станкевич	69
3. В. Г. Белинский	72
4. А. И. Герцен	77
ГЛАВА IV. Русские материалисты в 60-х годах. Нигилизм	
1. М. А. Бакунин	82
2. Н. Г. Чернышевский	84
3. Д. И. Писарев	87
4. И. М. Сеченов	89
ГЛАВА V. Русские позитивисты	
1. П. Л. Лавров, Г. Н. Вырубов, Е. В. де Роберти	91
2. Н. К. Михайловский	92
3. К. Д. Кавелин, М. М. Троицкий, Н. И. Кареев, Н. М. Коркунов	96
ГЛАВА VI. Вырождение славянофильства	
1. Н. Я. Данилевский	98
2. Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев	101

ГЛАВА VII. Предшественники Владимира Соловьева	
1. П. Д. Юркевич, В. Д. Кудрявцев	103
2. Н. Ф. Федоров	106
ГЛАВА VIII. Владимир Соловьев	115
ГЛАВА IX. Гносеология, логика и метафизика в последней четверти XIX в.	
1. Б. Н. Чичерин	193
2. Н. Г. Дебольский	206
3. П. А. Бакунин	208
4. М. И. Каринский	209
5. Н. Я. Грот	215
ГЛАВА X. Князя С. Н. и Е. Н. Трубецкие	216
ГЛАВА XI. Русские персоналисты	
1. А. А. Козлов	228
2. Л. М. Лопатин	231
3. Н. В. Бугаев, П. Астафьев, Е. А. Бобров	233
ГЛАВА XII. Русские неокантианцы	
1. А. И. Введенский	234
2. И. И. Лапшин	239
ГЛАВА XIII. Изменения в умонастроениях русской интеллигенции в начале XX в.	246
ГЛАВА XIV. Отец Павел Флоренский	253
ГЛАВА XV. Отец Сергей Булгаков	277
ГЛАВА XVI. Н. А. Бердяев	336
ГЛАВА XVII. Интуитивисты	
1. Н. О. Лосский	363
2. С. Л. Франк	386
3. А. Ф. Лосев	426
4. Д. В. Болдырев и С. А. Левицкий	432
5. В. А. Кожевников	434
ГЛАВА XVIII. Л. П. Карсавин	437
ГЛАВА XIX. Логические исследования	461

ГЛАВА XX. Трансцендентально-логический идеализм в России и его критика. В. Ф. Эрн	
1. Представители трансцендентально-логического идеализма	465
2. Иррационализм Шестова	477
3. В. Ф. Эрн	478
ГЛАВА XXI. Ученые-философы	481
ГЛАВА XXII. Юристы-философы	487
ГЛАВА XXIII. Философские идеи поэтов-символистов	
1. Андрей Белый	490
2. В. И. Иванов, Н. М. Минский	491
3. Д. С. Мережковский	493
4. В. В. Розанов	499
ГЛАВА XXIV. Диалектический материализм в СССР	
1. Диалектический метод Гегеля	504
2. Диалектический материализм	508
ГЛАВА XXV. Влияние Э. Маха и Р. Авенариуса на марксистов	556
ГЛАВА XXVI. Новейший период развития русской философии	
1. С. А. Алексеев (Аскольдов)	559
2. В. С. Шилкарский, Д. И. Чижевский	562
3. Л. Л. Кобылинский	564
4. Б. П. Вышеславцев	565
5. И. А. Ильин	568
6. Отец Василий Зеньковский	571
7. Отец Георгий Флоровский	575
8. В. Н. Лосский	581
ГЛАВА XXVII. Характерные черты русской философии	591