

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.М. Ласкеев

**Два проекта православно-
христианской философии:
"Введение в философию" В.Н. Карпова и "О
необходимости и возможности новых начал для
философии" И.В. Киреевского**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1898. № 5. С. 732-756.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбДА
Санкт-Петербург
2009

ДВА ПРОЕКТА ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

(„Введеніе въ философію“ В. Н. Карпова и „О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи“ И. В. Кирѣвскаго).

Съ тѣхъ поръ, какъ философія изъ служанокъ богословія сдѣлалась вновь царицей знанія, ея отношенія къ религіи приняли такой характеръ, съ которымъ трудно мириться всякому искренне вѣрующему человѣку. Считая себя альфой и омегой всякаго знанія, а религіознаго, по характеру рѣшаемыхъ имъ вопросовъ, въ особенности, философія даже тогда, когда она не игнорируетъ и не третируетъ религію, а преклоняетъ предъ нею колѣна и исповѣдуется ее могущество, дѣлаетъ это съ такимъ, невозможнымъ по отношенію къ религіи, царственнымъ величіемъ, что ея бывшей госпожѣ—богословію давно бы слѣдовало протестовать противъ такого порядка вещей.

Религія проповѣдуетъ, что ея истины могутъ быть усвояемы только вѣрою, — философія учитъ, что знаніе, основывающееся на вѣрѣ неразумно, — что разумно только то знаніе, которое добыто при посредствѣ выработанныхъ ею философіею методовъ. Очевидно, что миръ при данныхъ условіяхъ между религіей и философіей не возможенъ. Каждая изъ нихъ претендуетъ на мѣсто единой истинной учительницы человѣчества и борьба за это царское мѣсто въ той или другой формѣ, но, во всякомъ случаѣ, неизбежно должна вестись ими до тѣхъ поръ, пока одна изъ нихъ не уступитъ мѣсто другой и не откажется отъ своихъ претензій. Пока же этого не случилось человѣчеству приходится выбирать между той и другой: учиться ли истинѣ у разумной философіи или искать ея у единой спасительной религіи.

Тяжело должно быть положеніе человѣка, который искренно

дорожить религіей и въ то же время глубоко проникнуть началами новой философіи. Вѣра и рационализм—два такіа несродныя начала, которыя, если, какъ показываетъ опытъ, и могутъ поселиться въ одномъ сердцѣ, то ужиться въ немъ, во всякомъ случаѣ, не могутъ. На почвѣ столкновенія этихъ началъ неизбѣженъ цѣлый рядъ трагическихъ моментовъ въ жизни человѣка, равно дорожащаго обоими. Счастливъ еще тотъ рационалистъ, которому посчастливится утвердить свою вѣру на рациональныхъ основаніяхъ, хотя, очевидно, что и въ этомъ счастливомъ случаѣ, надъ вѣрой такого рационалиста всегда виситъ Дамокловъ мечъ возможности ошибки въ ея рациональномъ обоснованіи или неопровержимой критики этого обоснованія. Поэтому-то большинство рационалистическихъ философовъ не находили иного выхода изъ даннаго положенія, какъ съ отчаянною рѣшимостью разрубить свое духовное существо на двое. Мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ тѣхъ философовъ, которые принимали религію, какъ постулять чувства или разума практическаго, отдѣляя отъ послѣднихъ умъ или разумъ теоретическій.

Нашимъ отечественнымъ философамъ В. Н. Карпову и И. В. Кирѣевскому принадлежитъ честь сознанія необходимости иныхъ началъ для философіи, — такихъ началъ, при которыхъ не могло бы быть и вопроса о разнѣ между религіей и философіей, а напротивъ, царила бы полная гармонія между умомъ и чувствомъ, вѣрой и знаніемъ, религіей и философіей. Разрѣшеніе этой задачи было постоянною цѣлью ихъ научно-философскихъ трудовъ. Идя къ этой цѣли прямо, безъ всякихъ компромиссовъ, со всею послѣдовательностію ихъ искренней вѣры въ религію, съ мужествомъ отрекаясь на пути къ своей цѣли отъ кумировъ западно-европейской мысли, которыхъ нельзя ставить на алтарь христіанства, не оскорбляя его вѣры, они, конечно, рѣзко выдѣлили себя и свои труды изъ обычнаго типа философовъ и ихъ трудовъ и, такимъ образомъ, обрекли какъ себя, такъ и свои труды на сочувствіе извѣстной части общества. Ихъ понимать и цѣнить можетъ только тотъ, кто также, какъ и они искренне цѣнитъ религію, кто также, какъ и они, готовъ отречься отъ всякой святости современной цивилизаціи, если она несовмѣстима со святостями религіи.

Если для людей равнодушныхъ къ религіи или преданныхъ до идолопоклонства началамъ западно-европейской ци-

визаціи труды Карпова и Кирѣвскаго не могутъ представлять интереса, то для людей религіи они представляютъ выдающійся интересъ. Безспорно же, что особенный интересъ изъ всѣхъ ихъ трудовъ должны представлять ихъ проекты философіи, такъ какъ они являются не только, такъ сказать, квинтэссенціей ихъ философской дѣятельности, но и вмѣстѣ ея послѣднимъ словомъ. «Введеніе въ философію», въ которомъ изложенъ проектъ Карпова, написано имъ, правда, еще въ 1840 г., т. е., сравнительно задолго до его смерти. Но тѣмъ не менѣе Карповъ въ предисловіи къ своему «Введенію», говоря о мотивахъ, побудившихъ его приступить къ изданію этого труда разуждаетъ такъ: «старость не за горами, жизнь коротка и конецъ ея неизвѣстенъ; пора, кажется, позаботиться и объ отчетѣ»¹⁾. Такимъ образомъ Карповъ на свой проектъ философіи смотрѣлъ, какъ на отчетъ своихъ многолѣтнихъ занятій философіей. Кирѣвскій свой трудъ «о необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи» издалъ въ 1856 г. за нѣсколько мѣсяцевъ до своей смерти. Въ виду такого рода обстоятельствъ мы имѣемъ полное право думать, что проекты Карпова и Кирѣвскаго вполне выношенныя и продуманныя произведенія.

Прежде чѣмъ говорить объ этихъ проектахъ считаемъ нужнымъ заявить, что подробное изложеніе ихъ, какъ они изложены у ихъ авторовъ, мы считаемъ излишнимъ. Мы возьмемъ изъ нихъ, а также и изъ прочихъ трудовъ Карпова и Кирѣвскаго только то, что прямо относится къ ихъ проповѣди новыхъ началъ философіи или имѣетъ съ нею непосредственную связь. Кроме того, предупреждаемъ читателя, что задачей нашего труда мы ставимъ не столько критическую оцѣнку началъ философіи, проектированныхъ Карповымъ и Кирѣвскимъ, сколько ихъ простое сопоставленіе. Оно доселѣ никѣмъ не было сдѣлано, а между тѣмъ представляетъ глубокий интересъ само по себѣ.

Вопреки завѣсу Декарта, сдѣлавшагося девизомъ новой философіи, начинать философское изслѣдованіе съ сомнѣнія и не принимать ничего на вѣру, Карповъ и Кирѣвскій при установкѣ, проектируемыхъ ими началъ философіи исходятъ изъ своей вѣры въ христіанское міровоззрѣніе и вѣчности—въ православіе. Если они неудовлетворяются традиционными

¹ Введ. въ фил. III стр.

началами рационалистической философии, то, прежде всего и главным образом, потому, что эти начала стоят в противорѣчии съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Такъ Карповъ въ своемъ большемъ трудѣ «Критика рационализма», отвергаетъ его, какъ начало философіи потому, что рационализмъ въ теоріи знанія и въ ученіи о мірѣ въ существѣ дѣла не можетъ ни признать, ни объяснить никакой объективной реальности, никакого объективнаго знанія и что послѣдовательное проведеніе рационалистическихъ началъ въ вопросахъ нравственнаго и религіознаго значенія даетъ не только искаженное понятіе о нравственномъ законѣ и высшемъ Существѣ, но и оправдываетъ отрицаніе объективной реальности этихъ понятій ¹⁾. Также и Кирѣевскій отвергаетъ основаніе рационалистической философіи тоже потому, что философія, основываясь на началахъ рационализма, естественно приходитъ къ невѣрію и что только «насиліемъ могутъ быть извлечены другія слѣдствія изъ этого начала» ²⁾. Равнымъ образомъ, когда они проектируютъ свои начала философіи, то правильность устанавливаемыхъ ими, началъ прежде всего для нихъ подтверждается согласіемъ ихъ съ основаніями христіанскаго міровоззрѣнія «Вѣра есть признакъ философіи истинный, а невѣріе ложный» ³⁾ говоритъ Карповъ. Такимъ образомъ въ противоположность установившимся со временъ Декарта традиціямъ, вошедшимъ въ плоть и кровь новой философіи, Карповъ и Кирѣевскій основываютъ свои философскія воззрѣнія на вѣрѣ. Эта особенность ихъ, какъ философовъ, такъ существенно важна для оцѣнки ихъ философской дѣятельности и въ тоже время такъ расходится съ установившимся взглядомъ на задачи и построеніе философскихъ системъ, что остановить на ней вниманіе представляется безусловно необходимымъ.

Мы привыкли думать, что каждый философъ долженъ начинать свою систему съ доказательствъ возможности познанія истины, съ установки ея критерія, методовъ ея постиженія и только уже послѣ всего этого, если онъ при

¹⁾ О необх. и возмоз. нов. начал. для философіи (3—4 стр.)

²⁾ Перев. Платон. Апологія Сократ. т. I 387—388 стр.

³⁾ (Критик. на Фихте 4, 8, 16—18 стр.; критик на Канта 15—46) см. ст. Церк. Вѣстн. 1892 г. „Характеръ философскихъ воззрѣній проф. В. Н. Карпова“ А. П. Высокоостровскаго.

посредствѣ установленныхъ имъ методовъ и критерія откроеть какія-либо истины, то онъ вправѣ выдавать ихъ за таковыя. Всякій другой порядокъ построения философской системы со временъ Декарта представляется невозможнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если правда, что мы должны начинать философское изслѣдованіе съ сомнѣнія даже въ самыхъ очевидныхъ истинахъ, то можетъ ли имѣть смыслъ всякій иной проектъ построения философской системы?

Людымъ убѣжденнымъ въ справедливости заповѣданнаго Декартомъ сомнѣнія мы прежде всего предложимъ усумниться въ правильности его завѣта. Завѣтъ Декарта прекрасенъ только, какъ методологическій принципъ, но какъ принципъ философіи онъ при послѣдовательномъ его проведеніи безусловно теряетъ всякій смыслъ и неизбѣжно переходитъ въ абсолютный скептицизмъ.

Осуществилъ-ли его самъ Декартъ? Извѣстно, что, подвергнувъ все знаніе сомнѣнію, онъ усумнился даже въ собственномъ своемъ бытіи прежде, чѣмъ не утвердилъ его на истинѣ: «*cogito*». Но почему-же онъ не распространилъ свое сомнѣніе на «*cogito*»? Если можно было усумниться въ своемъ бытіи, то отчего нельзя было усумниться въ одной изъ функций этого бытія, тѣмъ болѣе, что истина «*cogito*» по существу дѣла равна истинѣ *sum cogitans*? Отчего онъ этого не сдѣлалъ это, конечно, понятно. Ему оставалось бы тогда еще усумниться въ самомъ своемъ сомнѣніи, въ сомнѣніи своего сомнѣнія и т. д. Не смогли выполнить его завѣта и всѣ остальные герои новой философіи. Всѣ они опирались на *вѣру* въ тѣ или другія истины и самую правоспособность своего мышленія. Не трудно убѣдиться, что иначе и быть не можетъ: всякое движеніе нашего мышленія предполагаетъ уже въ насъ *вѣру* въ его цѣлесообразность и всякое доказательство не можетъ быть ни для кого доказательствомъ безъ *вѣры* въ его основные элементы. Даже тогда когда мы говоримъ, что мы не знаемъ истины, что мы во всемъ сомнѣваемся, что мы ничему не *вѣримъ*, то на самомъ дѣлѣ, мы, сказаннымъ нами, показываемъ, что мы знаемъ много истины, что мы во многомъ не сомнѣваемся, что мы во многое *вѣримъ*. Поэтому-то всякій абсолютный скепсисъ всегда является символомъ *вѣры* на-изнанку. Итакъ, если философы, принципиально отвергающіе *вѣру*, были всетаки вынуждены въ силу необходимости въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ исхо-

дять изъ нея, если самые отчаянные скептики въ силу той же необходимости оказываются людьми вѣрующими, то собственно за что-же можно упрекать Карпова и Кирѣевского, когда они въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ опираются на вѣру въ христіанское міровоззрѣніе? Намъ скажутъ, что не все-равно принимать-ли на вѣру такія истины, какъ «*cogito*», или такія, какія включаетъ въ себѣ христіанское міровоззрѣніе. Конечно не все равно, но, если дѣло въ самоочевидности тѣхъ истинъ, изъ которыхъ выходитъ философъ въ своемъ изслѣдованіи, то что можетъ быть самоочевиднѣе и несомнѣннѣе для вѣрующаго христіанина, какъ не истины его вѣры? Въ теоріи доказательства, какъ она разработана современной гносеологіей, вопросъ объ истинахъ самоочевидныхъ остается совершенно открытымъ ¹⁾. Почему-же люди вѣрующіе не имѣютъ права рѣшать его согласно со своими христіанскими убѣжденіями? Если, намъ скажутъ, что истины христіанскаго ученія не для всѣхъ самоочевидны и что, слѣдовательно, философія, опирающаяся на нихъ, можетъ имѣть смыслъ только для вѣрующихъ, то мы отвѣтимъ, что не видимъ въ данныхъ словахъ какого-либо серьезнаго возраженія. Скепсисъ, какъ уже достаточно показала исторія, при желаніи можетъ быть направленъ на любую истину, а потому о философскихъ системахъ, обязательно, въ силу логической необходимости приводящихъ человѣка къ истинѣ, можно только мечтать.

Еще убѣдительнѣе, чѣмъ соображенія разума, говорить за допущеніе въ философію принципа вѣры вся исторія новой философіи. Время возникновенія новой философіи было временемъ освобожденія философской мысли отъ религіозныхъ путъ схоластики. Когда Декартъ провозгласилъ необходимость подвергнуть все знаніе сомнѣнію, то это было торжествомъ принципа новой философіи и вмѣстѣ ея началомъ. Философская мысль, точно выпущенная изъ клѣтки птичка выпорхнула на свободу и смѣлыми взмахами крыльевъ сразу же поднялась въ метафизическую высь.

Но уже для Декарта, какъ мы видѣли, оказалась настоятельная необходимость остановить свой безудержный полетъ на чемъ-нибудь (на «*cogito*»), чтобы не очутиться въ сферѣ безвоздушнаго пространства, гдѣ грозитъ смерть всякому живому существу. Но философская мысль была еще слишкомъ

¹⁾ См. „Объ истинахъ самоочевидныхъ“ М. И. Каринскаго.

юна, чтобы быть обезкураженной такой неудачей. Вслѣдъ за Декартомъ новые мыслители одинъ за другимъ взмахами могучихъ крыльевъ поднимаются въ ту-же метафизическую высь. Какъ путникамъ песчаныхъ пустынь, имъ въ ихъ трудномъ полетѣ за истиной среди безпредѣльнаго простора, открытаго принципомъ Декартовскаго сомнѣнія, являлись прекрасные миражи; они безусловно ясно видѣли ту истину, противъ которой, бессильно всякое сомнѣніе и на которой, казалось, можно было прекратить дальнѣйшій полетъ. Но вотъ являлся свѣжій человѣкъ неутомленный еще полетомъ и не загипнотизированный желѣзною цѣпью силлогизмовъ, убѣдительно доказывавшихъ, что тутъ предѣлъ всякихъ сомнѣній, — влядывался въ истину, которая сулила сладкій отдыхъ послѣ труднаго полета и не находилъ ея. Анализъ ся открывалъ ему, какъ зоркій глазъ путника пустыни, не поддавшася общей иллюзіи, что на указываемомъ мѣстѣ для отдыха нѣтъ ничего, кромѣ кучки песку совершенно такою-же, какой встрѣчался на всемъ пройденномъ пути. Блестящія, всеобъемлющія системы героевъ новой философіи, выкованные изъ желѣзной цѣпи силлогизмовъ, подъ ножомъ логическаго анализа всякій разъ оказывались для жаждущихъ философской истины миражемъ безводныхъ пустынь. Чѣмъ выше поднималась въ своемъ полетѣ философская мысль, тѣмъ изощреннѣе дѣлался анализъ, тѣмъ глубже уходилъ онъ въ критику знанія. Возникъ вопросъ о возможности познанія вообще; искомый философіей критерій истины установить сдѣлалось невозможно иначе, какъ предварительно рѣшивъ цѣлый отдѣлъ гносеологическихъ вопросовъ. А какъ рѣшать вопросы о возможности знанія, не имѣя вѣры въ рѣшающую эти вопросы силу? Какъ можно что-либо рѣшать вообще, по принципу отвергая всякій напередъ данный критерій? Естественно, что гносеологическіе вопросы растутъ, множатся и наполняютъ страницы философскихъ трудовъ, но какихъ-либо основаній для надежды на рѣшеніе ихъ не только въ ближайшемъ будущемъ, но и отдаленномъ невидно. Положеніе современныхъ умовъ, жаждущихъ философской истины, безъ всякаго преувеличенія, совершенно аналогично положенію заблудившагося каравана въ безводной пустынѣ. Разница только въ томъ, что мы такъ изоцрились въ критическомъ анализѣ разнообразныхъ философскихъ взглядовъ, что едва-ли для насъ возможны подобныя прошедшимъ миражи. Всякую попытку по-

ложительнаго рѣшенія философскихъ вопросовъ мы, вѣрные завѣту Декарта, встрѣчаемъ такого рода критикой, отъ которой не остается камня на камнѣ въ начатомъ было зданіи философской системы. Если во времена софистовъ древней философіи для философскихъ умовъ не существовало никакой истины, то ея нѣтъ и въ наши времена. Какъ для софистовъ было дорого только ихъ діалектическое искусство доказывать, что бѣлое черно и черное бѣло, такъ намъ дороги наши сокрушительные критическіе приемы. Хотя мы намѣренно и не доказываемъ, что бѣлое черно, однако и не позволяемъ назвать бѣлое бѣлымъ, только потому, что требуется доказать, что бѣлое дѣйствительно бѣло. Въ силу такого положенія вещей философская мысль, конечно, не можетъ проявиться въ какой-либо системѣ; она вся сосредоточена на критицизмѣ и, естественно, что, держась Декартовскаго принципа: ничего не принимать на вѣру, не можетъ вырваться изъ предѣловъ этого критицизма. Какъ настоящіе психопаты мы не только не стремимся избавиться отъ ненормальнаго порядка вещей, но, напротивъ, желаемъ возвести его въ принципъ. Среди насъ слышны голоса, утверждающіе, что такъ и быть должно. Пусть, говорятъ они, метафизики строятъ свои системы, — это во многихъ отношеніяхъ прекрасно, однако, пусть на ряду со всякой такой системой будетъ и критика ея, не позволяющая забывать, что это построеніе — фикція (Возрѣнія Ланге). Такое разрѣшеніе остается, однако, пустымъ звукомъ; философскихъ системъ у насъ нѣтъ. Кому охота забавляться, строить карточные домики, разрушающіеся при первомъ дуновеніи критики? Построеніе зданія философіи изъ одного ума, безъ вѣры въ какія-либо истины оказывается новой вавилонской башней. Надъ разрѣшеніемъ этой задачи вотъ уже нѣсколько вѣковъ, какъ трудятся лучшіе умы человечества, и, между тѣмъ, какіе видимъ результаты. Не дожили ли мы до смѣшенія языковъ въ своемъ родѣ, когда одни изъ насъ, какъ мы уже говорили хотятъ сдѣлать изъ философіи игрушку (Ланге), другіе сьуживаютъ ея задали чуть-чуть не до нуля (позитивисты), третьи совсѣмъ отрицаютъ возможность философіи и наконецъ, четвертые — въ сознаніи своего полного безсилія сдѣлать что-нибудь среди этого современнаго смѣшенія языковъ стоятъ, не рѣшаясь браться за философскую работу. Если во времена схоластики философскую мысль связывали «религіозные путы», то теперь ея душатъ требованія раціо-

пализма. Спасеніе, очевидно, одно: философской мысли, должно вновь вернуться въ объятія религіи, оставивъ заманчивыя, но пагубныя начала раціонализма. Возвратъ къ религіи не есть возвратъ къ схоластикѣ, такъ-какъ бѣда послѣдней была вовсе не въ ея религіозности. Нужно только сочетать свободу мышленія новой философіи съ религіозностью старой, пужно сѣмѣть, проводи принципъ вѣры, оставить законное мѣсто для методологическаго сомнѣнія, — избѣгая крайностей критицизма, не впасть въ крайности догматизма, — удовлетворяя требованія чувства, не подавить потребности разсудка.

Какъ справились съ этой задачей реформаторы новаго направленія философіи Карповъ и Кирѣевскій? Карповъ предлагаетъ взять началомъ философіи такое начало, которое, удовлетворяя запросамъ ума, совмѣщало бы въ себѣ и требованія чувства. Такимъ началомъ, по мнѣнію Карпова, будетъ сознаніе, взятое конкретно, т. е., съ его субъективно-формальной стороны, какъ психической силы, такъ и со стороны объективной или содержательной ¹⁾). Извѣстно, говорить онъ, что философы, основывавшіеся на началахъ умственныхъ, выводили изъ нихъ и правила нравственной дѣятельности и религіозныя стремленія сердца, а потому лишали самостоятельности самое лучшее и благороднѣйшее въ чловѣкѣ. Эти противорѣчія и несообразности въ основаніяхъ, истекающихъ изъ частныхъ отраслей нашей жизни, примиряются сами собою въ сознаніи, потому что сознаніе есть общее доказательство ихъ бытія и общая порука за большую или меньшую очевидность ихъ предписаній. Въ сознаніи нѣтъ исключеній: все сознаваемое находится въ немъ и принадлежитъ ему, какъ бытіе дѣйствительное. Посему философія, основывающаяся на сознаніи, не можетъ однимъ жертвовать для другаго, неизяснимое почитать призракомъ, или вообще быть одностороннею» ²⁾). Карповъ видитъ, что сознаніе со стороны своего содержанія «можетъ быть различно у каждаго мыслителя; потому что истины сознаваемыя почти всегда носятъ частныя оттѣнки лица», но это обстоятельство не можетъ говорить противъ начала сознанія, такъ какъ «когда истины непосредственно присущи сознанію, то частныхъ оттѣнковъ въ нихъ быть не можетъ; потому что все, непо-

¹⁾ Введ. въ философ. 54—60 стр.

²⁾ Ibid. 61—62.

средственно извѣстное, есть не произведеніе извѣстной силы, ни фактъ самой природы» ¹⁾). Мы не будемъ передавать подробно, какъ думаетъ Карповъ изъ этого начала развить свою философскую систему. Въ виду цѣлей нашего труда можно ограничиться указаніемъ только на слѣдующіе основные моменты этого развитія. Развитие системы должно начинаться съ того, что стоитъ въ непосредственной связи съ ея началомъ. Непосредственную же связь съ началомъ имѣетъ и наше «я» съ главными проявленіями его природы, и съ тѣми элементами, которые, вошедши въ него изъ міра объективнаго, сдѣлались неотъемлемымъ его достояніемъ» ²⁾). Отсюда начало философскаго знанія въ самопознаніи и первая наука философіи—психологія. Предметомъ психологіи должна быть не дѣятельность человѣка вообще, ни его мышленія въ частности, но самое бытіе человѣка, изъ котораго проистекають всѣ формы его дѣятельности и которымъ онѣ опредѣляются. Но такъ какъ «я» человѣка, природа этого «я» не можетъ быть опредѣлена иначе, какъ на основаніи тѣхъ ея свойствъ, которыя указываютъ опытъ и наблюденія, то, очевидно, съ этого психологія и должна начать, слѣдовательно, она должна быть не раціональной, но опытной. Данныя для сужденія о природѣ души доставленныя анализомъ опытной психологіи должны послужить основаніями для синтетически выводимаго объясненія самого бытія и существа человѣка. Но на этомъ психологія не должна останавливаться. Установивъ синтетически понятія о существѣ человѣка она изъ него уже аналитически должна вывести формы его дѣятельности, обнаруживающіяся въ трехъ главныхъ видахъ жизни; въ мышленіи разсудка, въ хотѣніи воли и въ чувствованіи сердца. Здѣсь анализъ міра субъективнаго встрѣчается съ міромъ объективнымъ» ³⁾). Психологическое изученіе необходимо, по мнѣнію Карпова, открываетъ настойчивыя высшія стремленія духа. Изслѣдованіе смысла этихъ высшихъ стремленій чрезъ углубленіе въ существо души должно отсылать человѣка къ объектамъ «духовнаго воззрѣнія» Богу, природѣ, людямъ. Въ душѣ же лежитъ и критерій для познанія нашихъ отношеній къ этимъ тремъ объектамъ, такъ что на психологіи же

¹⁾ Ibid. 66 стр.

²⁾ Ibid. 123 стр.

³⁾ Ibid. 127—131 стр.

должна основываться и стоять въ связи съ нею философія религіи, природы и человѣчества ¹⁾).

Послѣ изслѣдованія при помощи этого критерія бытія объективнаго философская система должна увѣнчаться эпилогомъ. «Тогда въ мірѣ мыслимомъ, физическомъ и духовномъ, субъективномъ и объективномъ, бытіе и дѣятельность, прекрасное и религіозное все сложится въ одну безпредѣльную косморуаму и, ставъ въ приличное отношеніе къ цѣлому, сольется въ одинъ аккордъ, въ одну священную пѣснь Всевышнему; тогда предъ взоромъ нашей науки все будетъ въ связи, въ безконечной цѣпи причины и дѣйствій и она опредѣлитъ мѣсто и значеніе человѣка» ²⁾. Въ эпилогѣ философія окончательно становится на высоту своей задачи, которая представляется, какъ изслѣдованіе всего въ цѣломъ, т. е. изслѣдованіе міра метафизическаго, поколику онъ является сверхчувственнымъ и мыслимымъ ³⁾. Здѣсь философія достигаетъ своей цѣли, которая заключается въ опредѣленіи мѣста и значенія человѣка въ мірѣ ⁴⁾.

Что касается до практическихъ результатовъ такимъ образомъ построенной системы, то они, конечно, извѣстны прежде самого ея построенія, ибо ради ихъ и положено въ систему то, а не другое начало. Истинная, здравая философія съ неизбѣжною, логическою необходимостью, говоритъ Карповъ, приведетъ насъ къ признанію того, что для насъ дѣйствительно необходима небесная помощь откровенной религіи и что внѣшняя жизнь наша должна ограничиваться законами ⁵⁾. Въ частности эта религія должна быть Православною, а законы отечественными, во главѣ съ признаніемъ принципа самодержавія ⁶⁾.

Такъ разрѣшаетъ Карповъ проблему вѣры и знанія. Если эта проблема не была разрѣшена удовлетворительно предшествовавшей ему философіей, то, только потому, что эта философія брала въ качествѣ своихъ началъ такія начала, которыя страдали односторонностью. Стоитъ лишь взять, по мнѣнію Карпова, въ качествѣ начала философіи, *сознаніе* и

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. 33 стр.

³⁾ Ibid. 32 стр.

⁴⁾ Ibid. 85 стр.

⁵⁾ Ibid. 110.

⁶⁾ Ibid. 114, а также 116 и 117 стр.

умъ самъ собою по законамъ логической необходимости будетъ приведенъ къ истинѣ. «Чего не достаетъ, — говоритъ онъ, чтобы человекъ, даже привышій во всемъ искать достаточной причины, съ глубокимъ убѣжденіемъ ума и съ совершенною готовностію воли предался водительству Церкви и Отечества? Недостаетъ истинной и здоровой философіи, которая бы безпристрастно изслѣдовала человѣческую природу» ¹⁾. Такой именно философіей будетъ, по его мнѣнію, философія, основанная на проектированномъ имъ началѣ.

Не такъ смотреть на дѣло Кирѣевскій. Считая философію рационализма съ ея принципами познанія истины выраженіемъ и продуктомъ извѣстнаго психическаго состоянія, онъ, равнымъ образомъ, полагаетъ, что и философія, гармонически сливающаяся съ религіей, можетъ существовать только на почвѣ извѣстнаго психическаго состоянія, его обусловливающего. Такимъ образомъ центръ тяжести въ проблемѣ гармоніи чувства и разсудка, религіи и разума, вѣры и знанія переносится съ почвы теоретическихъ разсужденій въ практическую область жизни. Не случайное теоретическое признаніе того или другого метафизическаго принципа познанія приводитъ человека къ истинѣ, по гармоніи его психическихъ силъ, которыя въ «обыкновенномъ положеніи» человека «находятся въ состояніи разрозненности и противорѣчія» ²⁾. Только путемъ этой гармонизаціи своихъ духовныхъ силъ можетъ человекъ придти къ гармоніи между вѣрой и знаніемъ; другого пути нѣтъ и быть не можетъ.

Въ чемъ же заключается требующаяся гармонизація духовныхъ силъ человека?

Въ томъ, чтобы «при каждомъ движеніи души, всѣ ея струны должны быть слышны въ полномъ аккордѣ, сливаясь въ одинъ гармоническій звукъ» ³⁾. Требуется собрать «въ одну недѣлимую цѣльность всѣ свои отдѣльныя силы» ⁴⁾. Примѣнительно къ принципу познанія это должно выражаться въ томъ, чтобы человекъ «не признавалъ своей отвлеченной логической способности за единственный органъ разумѣнія

¹⁾ Ibid. 110 стр.

²⁾ «О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи» 31 стр.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

истины; чтобы голос восторженнаго чувства, несоглашеннаго съ другими силами духа, онъ не почиталъ безошибочнымъ указаніямъ правды, чтобы внушенія отдѣльнаго эстетическаго смысла, независимо отъ развитія другихъ понятій, онъ не считалъ вѣрнымъ руководителемъ для разумнѣя высшаго міроустройства; даже, — чтобы господствующую любовь своего сердца, отдѣльно отъ другихъ требованій духа, онъ не почиталъ за непогрѣшительную руководительницу къ постиженію высшаго блага; но чтобы постоянно искалъ въ глубинѣ души того внутренняго корня разумнѣя, гдѣ всѣ отдѣльныя силы сливаются въ одно живое и цѣльное зрѣніе ума»¹⁾.

Кирѣевскій, рекомендуя свое «цѣльное мышленіе» въ качествѣ начала философіи, думаетъ, однако, относительно его значенія въ дѣлѣ познанія христіанской истины далеко не такъ, какъ думалъ Карповъ относительно рекомендованнаго имъ начала сознанія. Въ то время, какъ Карповъ полагаетъ, что лишь только будетъ принято указываемое имъ начало для философіи — *сознаніе* и мысль правильно будетъ двигаться по начертанному имъ плану ея развитія, такъ уже и можно быть увѣреннымъ, что она неизбежно, путемъ правильнаго ея логическаго развитія, придетъ къ истинамъ Православія и оправданію законовъ отечественныхъ. Кирѣевскій убѣжденъ, что его «цѣльное мышленіе» бессильно само по себѣ привести человѣка къ истинамъ вѣры. Оно можетъ привести его къ истинамъ Православія только тогда, когда онѣ напередъ предложены ему; путемъ этого мышленія человѣкъ только и выражаетъ ихъ или, что то же, приходитъ къ вѣрѣ въ нихъ. Истины православной вѣры для Кирѣевскаго не результатъ, достигаемый чрезъ посредство «цѣльнаго мышленія», но «высшій идеаль, къ которому только можетъ стремиться вѣрующій разумъ, конечный край высшей мысли, руководительная звѣзда, которая горитъ на высотѣ небѣ и, отражаясь въ сердцѣ, освѣщаетъ разуму его путь къ истинѣ»²⁾. Для Кирѣевскаго представляется даже невозможнымъ, чтобы къ истинамъ вѣры можно было придти чрезъ посредство какихъ-либо естественныхъ способовъ вѣдѣнія. Если бы была такая возможность, — разсуждаетъ онъ, то надлежало бы думать, что въ вѣрѣ нѣтъ ничего особеннаго, чего бы и безъ Божественнаго Откро-

1) Ibid.

2) Ibid. 30 стр.

венія нельзя было найти въ сознаниі естественнаго разума» ¹⁾).

Такимъ образомъ, въ качествѣ началъ для философіи Кирѣевскимъ наряду съ «цѣльнымъ мышленіемъ» рекомендуется и Богооткровенное ученіе, какъ оно хранится въ Православной Церкви.

Установивъ понятіе о «цѣльномъ мышленіи», которымъ «выразумѣваются» истины вѣры, какъ о совокупности всѣхъ духовныхъ силъ человѣка, Кирѣевскій тѣмъ самымъ регулируетъ отношенія между вѣрой и рациональнымъ знаніемъ.

Если разумокъ (*ratio*) входитъ, какъ одна изъ отдѣльныхъ силъ человѣка въ цѣльное мышленіе», которымъ постигаются истины вѣры, то знаніе рациональное есть низшее знаніе въ сравненіи съ вѣрой. Послѣдняя есть актъ *высшей разумности*, а не «слѣпое понятіе, которое потому только въ состояніи *вѣры*, что не развито естественнымъ разумомъ и которое разумъ долженъ *возвысить* на степень знанія». Отсюда понятно и то, что если человѣкъ будетъ стараться достигнуть вѣры только путемъ внѣшняго устройства своихъ разсудочныхъ понятій сообразно съ истинами религіи, то изъ этого выйдетъ только то, что онъ рано или поздно отвернется отъ нея. Тѣмъ болѣе, что, поясняя мысль Кирѣевского словами Ю. Ѳ. Самарина, «я признаю, я подчиняюсь, я покоряюсь, значить я не вѣрую» ²⁾. Если человѣкъ смотритъ на разумокъ, — продолжаетъ разсуждать Кирѣевскій, какъ на единственный источникъ истины, — то для него всѣ понятія, истекающія изъ этого источника должны быть *одинаково* обязательны и онъ не можетъ дѣлать выбора между ними. Если же онъ выбираетъ одни изъ нихъ, какъ согласныя съ религіей и отвергаетъ другія, какъ несогласныя, то этотъ деспотизмъ религіи прежде всего оказывается пагубнымъ для нея самой. Разумокъ рано или поздно, какъ уже и бывало въ исторіи, сбрасываетъ съ себя это иго, заставляющее его слѣпнуть и отвертывается отъ религіи. Человѣкъ же путемъ «цѣльнаго мышленія» пришедшій къ вѣрѣ не боится за нее, какъ за нѣчто хрупкое, что надо ревниво оберегать отъ столкновенія съ разумкомъ, но спокойно смотритъ на разсудочное

¹⁾ Ibid. 32 стр.

²⁾ Предисловіе ко II т. соч. Хомякова XIX стр.

знаніе, какъ на низшее и пользуется имъ» ¹⁾. Чѣмъ свободнѣе, чѣмъ искреннѣе разумъ въ своихъ естественныхъ движеніяхъ, тѣмъ полнѣе и правильнѣе стремится онъ къ божественной истинѣ» ²⁾.

Если содержаніе вѣры во всей его полнотѣ недоступно рациональному знанію, если оно постигается только чрезъ «цѣльное мышленіе», какъ актъ высшей разумности, то какаѣ же на этой почвѣ можетъ быть потребность въ философіи и какова должна быть ея задача? «Чѣмъ яснѣе обозначены и чѣмъ тверже стоятъ границы Божественнаго Откровенія, тѣмъ сильнѣе потребность вѣрующаго мышленія—согласить понятіе разума съ ученіемъ вѣры. Ибо истина одна и стремленіе къ сознанію этого единства есть постоянный законъ и основное побужденіе разумной дѣятельности» ³⁾. Границы же Божественнаго Откровенія въ Православной Церкви опредѣлены такъ твердо, что никакой догматъ откровенія не принимается за простой выводъ разума, а равно и выводу разума не присвоивается авторитетъ откровеннаго догмата ⁴⁾. Тамъ, гдѣ этого нѣтъ, замѣчаетъ Кирѣевскій, гдѣ съ Божественными истинами смѣшаны человѣческія измышленія, человѣку выпадаетъ на долю «жалкая работа сочинять себѣ вѣру» ⁵⁾. Итакъ, задача философіи по Кирѣевскому не въ томъ, чтобы привести умы, «привыкшіе во всемъ искать достаточной причины» къ вѣрѣ, какъ думаетъ Карповъ, но въ соглашеніи уже вѣрующаго разума со знаніемъ, добытымъ путемъ рациональнаго мышленія. Такъ какъ «тотъ же смыслъ, которымъ человѣкъ понимаетъ Божественное, служитъ ему и къ разумѣнію истины вообще» ⁶⁾, то, очевидно, что «цѣльное мышленіе», которымъ «выразумѣваются истины вѣры», должно быть въ равной мѣрѣ началомъ всякаго философскаго мышленія. Философія на этихъ началахъ,—говоритъ Кирѣевскій,—уже существовала въ первыя вѣка христіанства въ твореніяхъ св. отцевъ, поэтому истины, выраженные въ умозрительныхъ писаніяхъ св. отцевъ могутъ быть для нея живительнымъ зарю-

¹⁾ „О необход. и возможн.“ 31—33 стр.

²⁾ Ibid. 30 стр.

³⁾ Ibid. 29 стр.

⁴⁾ Ibid. 30 стр.

⁵⁾ Ibid. 45 стр.

⁶⁾ Ibid. 28 стр.

дышемъ и свѣтлымъ указателемъ пути» ¹⁾). Собрать эти истины, проникнуться ихъ смысломъ, продумать въ отношеніи къ нимъ «всѣ запросы современной образованности, всѣ логическія истины, добытыя наукой, всѣ плоды тысячелѣтнихъ опытовъ разума среди его разностороннихъ дѣятельностей и, наконецъ, изъ всѣхъ этихъ соображеній вывести общія слѣдствія, соотвѣтственныя настоящимъ требованіямъ просвѣщенія ²⁾): вотъ, что должно дѣлать современнымъ христіанскимъ философамъ.

Если мы теперь спросимъ, какимъ же путемъ можетъ человѣкъ достигнуть требуемой Кирѣвскимъ гармоніи силъ, то прямого отвѣта на этотъ вопросъ не найдемъ ни въ одномъ изъ его произведеній. На основаніи же намековъ, разсыпанныхъ по всѣмъ его произведеніямъ, по этому вопросу можно составить вполне ясное и несомнѣнное понятіе. Изъ приложенія Кирѣвскимъ къ «цѣльному мышленію» эпитетовъ «первозданнаго» ³⁾ и «первоестественнаго» ⁴⁾, очевидно, что онъ вопросъ объ отношеніи человѣка къ истинѣ ставилъ въ связь съ догматомъ грѣхопаденія человѣка. До грѣха, очевидно, думаетъ Кирѣвскій, силы человѣка находились въ полной гармоніи, почему въ результатъ было естественное, «живое зрѣніе истины», послѣ же грѣха силы человѣка пришли въ разстройство, стали въ рознь и противорѣчіе другъ съ другомъ. Отсюда, какъ должно думать, путь къ возстановленію потерянной гармоніи долженъ быть такимъ же, какимъ вообще идетъ человѣкъ къ своему духовному обновленію.

Прямое подтвержденіе вѣрности нашихъ соображеній находимъ въ одномъ изъ отрывковъ Кирѣвскаго, въ которомъ онъ «живое зрѣніе истины», ставитъ въ связь съ нравственнымъ настроеніемъ человѣка. «Характеръ просвѣщенія, говоритъ Кирѣвскій, стремящагося къ внутренней духовной цѣльности, тѣмъ отличается отъ просвѣщенія логическаго или чувственно-опытнаго, или вообще основаннаго на развитіи распавшихся силъ разума, что послѣднее, не имѣя существеннаго отношенія къ нравственному настроенію человѣка, не возвышается и не упадаетъ отъ его внутренней высоты или низости, но, бывъ однажды приобрѣтено, остается навсегда

¹⁾ Ibid. 36 стр.

²⁾ Ibid.

³⁾ Соч. Кир. т. II, „Отрывки“ 331 и 338 стр.

⁴⁾ „О необход. и возм.“ 32 стр.

его собственностію, независимо отъ настроенія духа. Просвѣщеніе духовное, напротивъ того есть знаніе живое: *оно пріобрѣтается по мѣрѣ внутренняго стремленія къ правдивенной высотѣ и цѣльности*, и исчезаетъ вмѣстѣ съ этимъ стремленіемъ, оставляя въ умѣ одну наружность своей формы. Его можно погасить въ себѣ, если не поддерживать постоянно того огня, которымъ оно загорѣлось» ¹⁾). Итакъ «живое зрѣніе» истины находится въ такой тѣсной связи съ правдивеннымъ настроеніемъ человѣка, что лишь понижается первое, какъ непосредственно меркнетъ и второе.

Сопоставляя между собою изложенные нами проекты Карпова и Кирѣвскаго нельзя не замѣтить, что они во многихъ отношеніяхъ являются антиподами другъ друга. Что для Карпова представляется конечнымъ результатомъ философской системы, то для Кирѣвскаго — ея необходимое начало; что для Карпова искомый *x*, то для Кирѣвскаго напередъ данное условіе, безъ котораго невозможно самое рѣшеніе задачи. Карповъ хочетъ въ своей философской системѣ дать рациональное обоснованіе истинности Православія и необходимости повиновенія отечественнымъ законамъ, Кирѣвскій совѣтуетъ прежде чѣмъ приступить къ построенію философской системы проникнуться не только истинами Православной вѣры, но даже и твореніями св. отцевъ. Надъ самой задачей системъ, подобныхъ проектированной Карповымъ, славянофилы пронизируютъ, какъ надъ желаніемъ «вонзить» истину бытія Божія и вообще истины вѣры «на острие логическаго силлогизма». Это главное орудіе (логическій силлогизмъ) системы Карпова, на уваженіи къ которому утверждается значеніе самой системы для Кирѣвскаго не имѣетъ, очевидно, той цѣны, какую придавалъ ему Карповъ. Карповъ, хотя понималъ, что при посредствѣ одного силлогизма или, что тоже, при посредствѣ одной силы человѣка разсудка, выраженіемъ дѣятельности которой и служить силлогизмъ, невозможно придти къ истинѣ, однако, всетаки въ немъ, въ силлогизмѣ видѣлъ орудіе, посредствомъ котораго отъ истинъ непосредственно извѣстныхъ сознанію, мы приходимъ къ общимъ истинамъ о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ. Кирѣвскій умаляетъ это важное значеніе силлогизма, говоря о немъ, какъ объ одной изъ отдѣльныхъ силъ «цѣльнаго мышленія», которымъ только человѣкъ и при-

¹⁾ Соч. Кир., т. II, „Отрывки“ 327 стр.

ходить къ истинѣ. Чрезъ посредство силлогизма, по ученію Кирѣвскаго, мы приходимъ къ знанію не дѣйствительному, но только возможному, не живому, но формальному, не безусловному въ своей истинѣ, но условленному тѣми началами, изъ которыхъ мы его выводимъ и потому «предположительному». Кирѣвскій противникъ силлогизма, очевидно, совсѣмъ съ иной точки зрѣнія, чѣмъ Беконъ, Милль и Гегель. Несмотря на то, что проекты Карпова и Кирѣвскаго являются столь несогласными между собою во взглядахъ на начала, задачу и способъ осуществленія философской системы, въ принципиальныхъ взглядахъ ихъ авторовъ мы найдемъ много общаго. Но объ этомъ скажемъ ниже, теперь же остановимъ вниманіе на тѣхъ положительныхъ выгодахъ въ рѣшеніи проблемы вѣры и знанія, философіи и религіи, ума и чувства, какія получаются отъ проектированныхъ Кирѣвскимъ началъ для философіи.

Прежде всего, очевидно, что теорія познанія истины, высказанная въ проектѣ Кирѣвскаго, вполне отвѣчаетъ запросамъ религіознаго сознанія. Претензіи рациональнаго знанія на единственно разумное знаніе уничтожаются сами собой если знаніе вѣры есть знаніе, постигнутое актомъ высшей разумности. Съ другой стороны вопросъ о вѣрѣ, о постиженіи религіозной истины, трактуется у Кирѣвскаго такимъ образомъ, что не вызываетъ никакихъ недоумѣній съ точки зрѣнія религіознаго сознанія, тогда какъ съ этой точки зрѣнія проектъ Карпова приводитъ къ очевиднымъ несообразностямъ. Карповъ думаетъ, что если «умы, привыкшіе во всемъ искать достаточной причины» доселѣ не пришли къ познанію христіанской истины, то только потому, что не было здоровой философіи. Поэтому стоитъ лишь установить правильно дѣйствующій логическій аппаратъ на правильномъ началѣ философскаго знанія, чтобы эти умы неизбѣжно были приведены къ истинѣ Православія. Но вѣдь вѣра—добродѣтель, слѣдовательно, не можетъ быть и вопроса объ иномъ пути къ ней, какъ чрезъ нравственныя усилія воли. Въ противномъ случаѣ, т. е., въ случаѣ зависимости ея отъ разсудка придется допустить, что вѣра—даръ Св. Духа не даруется нравственному совершенству, но берется самимъ человѣкомъ, благодаря его случайному знанію или разсудочной развитости. Равно, какъ, оставаясь послѣдовательнымъ, окажется нужнымъ допустить и то, что для людей низко-стоящихъ въ

отношеніи разсудочнаго развитія она невозможна. Отвѣчая съ этой стороны запросамъ религіи теорія познанія истины Кирѣвскаго вполне гармонируетъ съ христіанскимъ опытомъ, а также и современными научными данными.

Если обратимся къ опытнымъ показаніямъ людей несомнѣнно искренне и твердо вѣрившихъ, то найдемъ, что всѣ они согласно говорятъ о томъ, что вѣра, какъ твердое и непреложное убѣжденіе въ истинѣ, непоколеблемое никакими сомнѣніями, есть плодъ доброй жизни и непосредственно таинственнаго созерцанія истинъ вѣры. Извѣстный знатокъ святоотеческой литературы затворникъ Теофанъ разсуждаетъ объ этомъ предметѣ такъ. Сказавъ, что у человѣка есть способность, предназначенная къ созерцанію міра духовнаго и называемаго разумомъ, онъ предупреждаетъ, что изъ существованія этой способности въ каждомъ человѣкѣ, нельзя заключать къ тому, что каждый человѣкъ дѣйствительно созерцаетъ бытіе духовное. Благодаря потребности въ такомъ созерцаніи онъ постоянно стремится составить себѣ идеи объ этомъ бытіи и составляетъ ихъ, но большая ошибка принимать эти идеи за дѣйствительное созерцаніе, тѣмъ болѣе, что и составляются онѣ путемъ непосредственнаго обращенія разума къ міру невидимому, и путемъ посредственнымъ, путемъ умозаключенія ¹⁾. Если же и бываютъ такимъ путемъ составленныя идеи убѣдительно для человѣка, то не сами собою, а въ силу страстнаго желанія ихъ». Умали или уничтожь желаніе тѣхъ невидимыхъ вещей, умалится и уничтожится и самое убѣжденіе въ бытіи ихъ » ²⁾. «Въ такомъ состояніи вѣдѣніе духовное или разумъ находится во всякомъ человѣкѣ, приходящемъ въ міръ сей. Оно является въ видѣ требованій невидимаго міра, сопровождающихся убѣжденіемъ въ дѣйствительномъ бытіи его, но безъ дѣйствительнаго и вѣрнаго о немъ познанія. Разумъ есть только зрительная духовнаго міра сила» ³⁾. Требуется эту силу упражнять дѣйствительнымъ зрѣніемъ. «А для сего необходимо входить съ тѣмъ міромъ въ непосредственное сношеніе и соприкосновеніе, какъ чувственный глазъ входить въ такое сношеніе съ

¹⁾ Письма о „Христіан. жизни“ „О высшей способности познанія“ 239—40 стр.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

вещами чувственными, т. е., необходимо быть въ общеніи съ Богомъ и міромъ духовнымъ. Безъ сего общенія вѣдѣніе духовнаго навсегда въ духѣ нашемъ останется въ *видѣ предположительнаго требованія и никогда не взойдетъ на степень знанія, яснаго, дѣйствительнаго, опредѣленнаго, употребительнаго*... Причина сему паденія во грѣхъ и пребываніе въ семъ паденіи ¹⁾). Какъ близко подходятъ воззрѣнія еп. Теофана ко взглядамъ Кирѣвскаго этого, конечно, пояснять не требуется. Замѣтимъ только, что еп. Теофанъ, выражая такого рода воззрѣнія, не является представителемъ оригинальной теоріи вѣры, но повторяетъ то, на что вполнѣ ясныя указанія имѣются въ Св. Писаніи ²⁾ и что съ самыхъ первыхъ дней христіанства проповѣдуется св. отцами. Такъ еще св. Макарій Египетскій училъ, что со времени паденія чловѣка на его умъ «накинута покрывало сатаны», скрывающее отъ него тайны міра духовнаго; что это покрывало снимается съ него только по мѣрѣ очищенія отъ страстей ³⁾, послѣ чего онъ получаетъ «опытное и ощутительное познаніе Духа» ⁴⁾. Дѣйствительное познаніе христіанскихъ истинъ, по ученію св. Макарія Египетскаго, нельзя пріобрѣсть путемъ чтенія или слушанія этихъ истинъ. Лица пріобрѣвшіе только такимъ путемъ познаніе христіанской истины, носятъ свое знаніе, по его выраженію, «на концѣ языка», а не въ глубинѣ своего самосознанія ⁵⁾. «Если Богъ даруетъ имъ, хотя нѣсколько почувствовать то, о чемъ они говорятъ, то они, конечно, узнаютъ, что истина и дѣло не походятъ на ихъ рассказъ, но весьма много различествуютъ отъ него» ⁶⁾. Рядъ такого рода свидѣтельствъ безперерывно тянется въ твореніяхъ св. о. церкви до самаго настоящаго времени. Особенно ихъ много у св. Исаака Сирина, котораго творенія такъ цѣнили Кирѣвскій. Не можемъ удержаться, чтобы не привести одно изъ самыхъ свѣжихъ свидѣтельствъ такого рода. Вотъ, что пишетъ о. Іоаннъ Сергіевъ (Кронштадтскій) въ своемъ дневникѣ за 1894 г. «Бога мы не видимъ, но ощущаемъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Соборн. посл. Іоан. I, II, 27 ст., 2 Кор. IV, 6 ст., Ефес. I, 17; Колосс. I, 9 гл. 10 ст. и мн. др.

³⁾ Слов. о возв. ума гл. 13.

⁴⁾ Сл. о любви гл. 17.

⁵⁾ Ibid. гл. 5.

⁶⁾ Слов. о возв. ума гл. 18.

Его въ дѣйствіяхъ на нашу душу, напр., во время молитвы — такъ, что свидѣтельство вѣрнѣйшихъ чувствъ въ своей области ниже, по своей достовѣрности, этого душевнаго ощущенія» ¹⁾).

Переходя къ указанію соотвѣтствія теоріи познанія истины Кирѣвскаго съ современными теченіями философско-научной мысли, мы позволимъ себѣ, привести изъ сочиненіи Л. Толстого, именно изъ его романа «Анна Каренина», то мѣсто, гдѣ Левинъ говоритъ о своемъ обращеніи къ истинѣ: «да, говорить опъ, что я знаю, я знаю не разумомъ, а это дано мнѣ, открыто мнѣ и я знаю это сердцемъ, вѣрою въ то главное, что исповѣдуешь церковь» ²⁾). Изъ приведеннаго мѣста видно, что Левъ Толстой, которому нельзя отказать въ дарѣ психическаго прозрѣнія, очень близокъ къ высказанной Кирѣвскимъ теоріи познанія. Что же касается теченій собственно современной научно-философской мысли, то мы прежде всего укажемъ, что современная наука въ чувствѣ и движеніяхъ воли усматриваетъ первоисточникъ нашего знанія и къ нему сводитъ всѣ основныя понятія и приемы человѣческаго мышленія (какъ то понятія: «я» и «не я», «причины», свободы и т. д.) Если же формы чувства или, что то же, формы переживанія дѣйствительности становятся средствами и способами познания, то, очевидно, что знаніе человѣка своими корнями упирается въ жизнь, а не въ отвлеченный разумъ. Отсюда понятно, какъ то, что человѣческая мысль уже въ самомъ генезисѣ формъ и явленій знанія имѣетъ заручку въ томъ, что познавательная дѣятельность способна приводить къ согласію съ дѣйствительностію, такъ и то, что надежнаго критерія истины должно искать не въ какой-либо иной сферѣ, какъ въ жизни же. Кирѣвскимъ этотъ критерій и перенесенъ въ область жизни, такъ какъ онъ убѣжденіе въ истинѣ, ея опознаніе ставитъ въ зависимость отъ «живого зрѣнія ума».

Перенесеніе критерія истины изъ области чистаго мышленія въ область жизни идетъ на встрѣчу современнымъ научнымъ требованіямъ, предъявляемымъ по отношенію къ методу философіи. Кирѣвскій по проектируемому имъ методу философскаго познанія является религіозно-церковнымъ позитивистомъ. Знаніе, по ученію Кирѣвскаго, почерпаемое при

¹⁾ „Дух. Вѣст.“ 1894 г., № 8.

²⁾ III ч. 374 стр.

помощи его «цѣльнаго мышленія» настолько выше знанія, почерпнутаго методомъ спекулятивнымъ, насколько «дѣйствительное событіе выше простой возможности» ¹⁾). Истины ученія православной церкви при философскомъ познаніи, проектируемомъ Кирѣевскимъ, получаютъ значеніе непреложныхъ фактовъ дѣйствительности. Какъ факты опыта служатъ основой, на которой создаются научныя теоріи, и въ то же время являются пробнымъ камнемъ ихъ приложимости къ жизни, такъ истины ученія православной церкви являются, какъ началами для философскихъ построеній, такъ и критеріями этихъ построеній. Насколько эта позитивная постановка вопроса о философскомъ познаніи есть потребность современной философской мысли объ этомъ краснорѣчиво говорить современное положеніе вопроса о методѣ философіи. Спекулятивный методъ, какъ извѣстно, является настолько дискредитированнымъ исторіей философіи, что обращаться къ его посредству въ рѣшеніи философскихъ вопросовъ находятъ невозможнымъ. Блестящія гениемъ ума, по чудовищныя въ своихъ выводахъ, философскія системы, созданныя этимъ методомъ, представляются прекрасными надгробными памятниками ему. Кто отважится, имѣя такой длинный рядъ историческихъ опытовъ, вновь броситься въ «холодную струю чистаго умозрѣнія?» Отказаться же философіи отъ пользованія этимъ методомъ это значитъ отказаться отъ ея задачъ или по крайней мѣрѣ сѣзуть ихъ чуть не до нуля, какъ то и сдѣлали позитивисты. При теоріи познанія истины Кирѣевского выходъ изъ этого труднаго положенія очевидно, болѣе, чѣмъ прекрасенъ.

Теорія познанія истины, проектируемая Кирѣевскимъ, отвѣчая современнымъ научно-философскимъ теченіямъ мысли, гармонируетъ въ тоже время и съ общимъ направленіемъ мысли конца нашего вѣка. Въ появленіи и современномъ распространеніи оккультизма, магіи, психургии, декадентства нельзя не видѣть протеста противъ преобладанія теоретической мысли надъ другими сторонами духа. Разсуждая по этому поводу, Гиляровъ въ своей статьѣ «Предсмертныя мысли нашего вѣка» указываетъ на то, что люди ложно видѣли въ своемъ разумѣ основу своего существа. «На дѣлѣ, говоритъ онъ, нашъ духовный міръ—сложный организмъ, въ которомъ разумъ представляетъ только одну изъ сторонъ, но не един-

¹⁾ „О необх. и возможн. нов. нач. для философ.“ 42 стр.

ственную. Если отрѣшиться отъ предразсудка рационализма, будто разумъ царь жизни и посмотрѣть на нее непредупрежденнымъ взглядомъ, то станетъ очевидно, что она руководствуется не столько разумомъ, сколько тѣмъ весьма сложнымъ и подвижнымъ цѣлымъ, которое называется чувствомъ. Мы не можемъ опредѣлить, что оно такое, такъ какъ по своей сложности и подвижности оно не укладывается ни въ какія отвлеченныя категоріи... Но имъ чувствомъ необходимо руководиться и въ теоретической области жизни, такъ какъ «истина есть соотвѣтствіе между субъектомъ и объектомъ, полнота истины предполагаетъ полноту бытія, а полнота бытія можетъ быть постигнута лишь полнотою духа»¹⁾.

Указывая тѣ положительныя выгоды, которыя пріобрѣтаются на почвѣ проектируемыхъ Кирѣевскимъ началъ философіи, въ рѣшеніи проблемы вѣры и знанія, религіи и философіи, ума и чувства, мы тѣмъ самымъ, конечно, произносимъ свой судъ надъ проектомъ Карпова, который, какъ мы попутно уже указывали, этихъ выгодъ не представляетъ. Для Карпова истины вѣры не суть истины знанія, такъ какъ ихъ требуется еще доказать, философія поэтому не сливается гармонически съ религіей, а вытѣсняетъ ее изъ занимаемаго ею мѣста единой истинной учительницы челоувѣчества, также и чувству въ проектѣ Карпова представляется сомнительная роль, коль скоро орудіемъ созиданія философской системы является силлогизмъ. Но нельзя не видѣть, что всѣ эти недостатки его проекта имѣютъ, можно сказать, чисто-случанный характеръ. Несомнѣнно, что религію Карповъ ставилъ выше философіи, вѣру выше знанія и, наконецъ, чувству, какъ онъ самъ говоритъ въ своемъ проектѣ, онъ хотѣлъ предоста-вить подобающее мѣсто въ дѣлѣ знанія. Если онъ этого не сдѣлалъ, то, какъ намъ кажется, по тому, что въ моментъ созданія своего проекта онъ не такъ глубоко понималъ рационализмъ какъ его понималъ Кирѣевскій, а потому, естественно, не смогъ въ своемъ проектѣ вполне отрѣшиться отъ его требованій. Карповъ при созданіи имъ своего проекта понималъ рационализмъ также какъ его понимаютъ всѣ, т. е. какъ извѣстный метафизическій принципъ познанія. Кирѣевскій же понимаетъ его какъ психическое состояніе челоувѣка, характеризующееся разрозненностью его духовныхъ силъ съ

¹⁾ „Ж. Вопр. Фил. и Псих.“ кн. 38 и 39 стр. 750.

преобладаніемъ ума надъ другими силами человѣка. Понявъ рационализмъ такъ внѣшне и не глубоко, Карповъ въ своемъ проектѣ, думая излѣчить отъ него философію, предлагаетъ палліативъ, а не радикальное средство. Насколько онъ не успѣлъ въ своемъ проектѣ отрѣшиться отъ традиціи рационализма видно уже изъ того, что схема построенія философской системы остается у него все та же старая традиціонная схема рационалистическихъ системъ. Онъ прежде всего ищетъ и устанавливаетъ истину, которая была бы для всѣхъ «первою»¹⁾, затѣмъ строить цѣлый планъ развитія философской системы изъ этой первой истины, не забывая установить и ея метафизическій критерій. Но со времени изданія своего проекта (1840 г.) почтенный философъ прожилъ еще не мало лѣтъ и въ эти годы онъ сдѣлалъ большія шаги впередъ, какъ въ отношеніи пониманія рационализма, такъ, конечно, въ связи съ этимъ и въ большей послѣдовательности по отношенію къ желаннымъ для него началамъ философіи. Если при созданіи проекта философіи Карповъ не видѣлъ рационализма далѣе системъ Гегеля, Фихте и Канта, то въ послѣдующее время онъ начинаетъ видѣть своего врага тамъ, гдѣ его прежде не видѣлъ. И для него, какъ для Кирѣевского, гегельянцы становятся прямыми потомками схоластиковъ. Онъ видитъ уже рационализмъ не только на протяженіи исторіи новой философіи, но въ схоластикѣ и даже р.-католичествѣ. Его статья «О философіи и ея направленіяхъ въ мірѣ христіанскомъ»²⁾, написанная въ 1856 г. повторяетъ всѣ характерныя мысли «Письма къ графу Комаровскому Кирѣевского, написаннаго въ 1852 г.»³⁾. Въ этой статьѣ Карповъ, также какъ и Кирѣевскій, разсуждаетъ о рационализмѣ р.-католичества, схоластики, вліяніи Аристотеля на западъ и о симпатіяхъ Платону на Востокъ, обусловливающихъ цѣльностью мышленія восточныхъ христіанъ. Если всѣ темы около которыхъ вращается мысль Кирѣевского такъ или иначе касаются рационализма, если всякая страница и каждая строчка его печатныхъ трудовъ направлена противъ него же, то и Карповъ въ эти послѣдніе годы своей философской дѣятельности становится ярымъ врагомъ рационализма. Въ 1860 г. онъ задумываетъ

¹⁾ Введ. въ философію 46—56 стр.

²⁾ „Ж. Министер. Нар. Просв.“ г. 92. 1856.

³⁾ „О характерѣ европейскаго просвѣщенія“.

даже большій трудъ «Критики рационализма новѣйшаго времени», недоведенный имъ до конца. На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ можно думать, что и проектъ Карпова былъ бы еще ближе къ проекту Кирѣевского, если бы онъ писалъ его въ это время.

Что бы ни сказали специалисты философы по поводу началъ проектированныхъ Кирѣевскимъ, несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что это единственно правильное и единственно возможное соглашеніе религіи съ философіей. Если человѣкъ вѣрующій говорить, что онъ знаетъ несомнѣнную истину, то онъ долженъ утверждать и то, что и способъ, при посредствѣ котораго онъ узналъ ее, несомнѣнно приводитъ къ истинѣ. Отсюда возведеніе принципа вѣры въ принципъ философскаго мышленія—актъ логической послѣдовательности. Не менѣе несомнѣнно также и то, что если философы не желаютъ оставаться въ положеніи людей всегда учащихся и никогда не могущихъ придти къ познанію истины, если они хотятъ высокимъ полетомъ мысли обнять всѣ верхи знанія, то къ одному крылу—разсудку, которымъ теперь они безпомощно машутъ, пытаясь взлетѣть вверхъ, они должны прибавить и второе—чувство и летѣть не въ безвоздушное пространство, а туда, гдѣ есть опора для крыльевъ. Таковую опору могутъ дать только истины религіи. Какъ, по словамъ одного изъ нашихъ композиторовъ, современная музыка «скорби и слезъ» только тогда замѣнится музыкой болѣе отвѣчающей ея положительнымъ идеаламъ, когда люди проникнутся идеалами религіи, такъ или еще съ большимъ правомъ скажемъ и мы, что тогда только философія вырвется изъ предѣловъ сомнѣнія и критицизма, когда философы обратятся къ вѣрѣ и религіи.

П. Ласкѣвъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки