

РОССИЯ И ЗАПАД В ФИЛОСОФИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО (к 200-летию со дня рождения)

Статья посвящена изучению вклада видного славянофильского теоретика И.В. Киреевского в развитие русской философской мысли и приурочена к его юбилею. Сущность гносеологических, философско-антропологических, историософских и социально-политических взглядов мыслителя раскрывается через сравнительный анализ им культурных традиций России и Запада.

Сущность учения Киреевского вкратце в том, чтобы свою волю слить с волей бога.

Л.Н. Толстой

В 2006 г. исполнилось 200 лет со дня рождения и 150 лет со дня смерти выдающегося русского мыслителя и общественного деятеля XIX в., основоположника и общепризнанного философа славянофильства Ивана Васильевича Киреевского. Несмотря на то что к концу XX в. его имя вошло уже во все учебники, хрестоматии и энциклопедии по истории отечественной философской мысли, Киреевского трудно назвать популярным философом. По сравнению с другими классиками славянофильства – А.С. Хомяковым и К.С. Аксаковым – упоминания о нем встречаются в специальной литературе гораздо реже. Между тем в истории славянофильства ему заслуженно принадлежит важнейшее место, а такие исследователи, как К.Н. Бестужев-Рюмин, П.Г. Виноградов, М.О. Гершензон, А. Койре, Т.Г. Масарик, Н.О. Лосский, А. Валицкий и вовсе отводили ему первенствующую роль в формулировании славянофильского учения.

Вместе с тем высокая оценка роли И.В. Киреевского в создании русской религиозно-философской традиции и славянофильства как одной из его ранних версий негативно сказалась на отношении к его наследию в последующие годы. Следуя традиции, заложенной еще Г.В. Плехановым, советские исследователи причисляли этого мыслителя к защитникам реакционной идеологии, в общем ряду с другими славянофилами сближали со сторонниками теории «официальной народности» [2–5]. К сожалению, И.В. Киреевского очень слабо коснулась та реабилитация славянофильства, которая была предпринята в 1950–1970-е гг. усилиями ряда историков русской литературы и общественной мысли [6–12]. В советские годы был признан только его вклад в развитие русской литературной критики. В тот период издавались только сборники его литературно-критических и публицистических произведений, причем последние также публиковались под маркой литературной критики [13, 14].

В отличие от других славянофильских авторов, например А.С. Хомякова и И.С. Аксакова, на родине труды И.В. Киреевского продолжают издавать в советских традициях, т.е. мало и односторонне. В последние десятилетия отдельные его статьи вошли в многочисленные сборники текстов по истории русской философской и политической мысли. Самостоятельное издание работ И.В. Киреевского в постсоветские годы предпринималось только один раз. Это книга «Разум на пути к Истине», не так давно выпущенная издательством Московского Сретенского монастыря. Обширное

издание (более 700 страниц иллюстрированного текста, из них более 200 занимают комментарии) отличается скрупулезностью во многих деталях и, несомненно, будет полезно всем интересующимся творчеством И.В. Киреевского.

Однако и для этого издания характерна определенная односторонность: в нем собраны труды философа только в период второй половины 1840–1850-х гг. Особенно это заметно в разделе «Россия и Запад», поскольку данная проблема всегда была в поле зрения мыслителя. Такой подбор текстов призван показать Киреевского только в образе верного сына православной церкви или, как сказано в аннотации, отразить «становление и развитие его православного христианского мирозерцания». Весьма характерны и заголовки разделов: «Рядом со славянофилами» (а не вместе), «Церковь – государство – личность» (полный аналог известной формулы «православие – самодержавие – народность»), «Духовный сын Оптиной пустыни». Этот крен вполне естественен для церковного издательства, но созданный таким образом облик философа явно грешит против истины. Из него выпадают многие значимые черты его биографии и личности, такие как ранние литературно-критические статьи, опыты романтической прозы, издание журнала «Европеец», общение с западниками. Эти сюжеты лишь упоминаются в «Жизнеописании» мыслителя, которое, особенно в заключительной своей части, очень напоминает церковное житие [15. V-LXXIV]. Особенно скупо представлена переписка. Даже письма И.В. Киреевского к оптинскому старцу Макарию опубликованы в книге не полностью: в нее, например, не попали упоминания о довольно непростых отношениях философа с его женой [16. С. 162]. Складывается впечатление, что такое издание призвано «спрямить» биографию мыслителя, заметно упростив путь его духовных исканий.

Следует признать, что и сейчас научный интерес к личности и творчеству И.В. Киреевского остается на относительно невысоком уровне. С начала 1980-х гг. и до настоящего времени в России о нем написано только 5 диссертаций, небольшое количество статей и ни одной полноценной монографии. Для сравнения стоит заметить, что за рубежом только до середины 1970-х гг. появилось не менее 5 фундаментальных книг, посвященных жизни и сочинениям этого мыслителя. Отсюда – такое обилие ошибок в энциклопедических и обзорных характеристиках И.В. Киреевского. Так, например, статья в «Советской исторической энциклопедии» характери-

зовала его как выходца «из дворян Тульской губернии», его собственную статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» – как «повод к запрещению» второго тома «Московского сборника» (1852), а взгляды философа – как «типичные для славянофилов» [17]. Между тем родовое имя Киреевских с. Долбино относилось к Лихвинскому уезду Калужской губернии, неудовольствие цензуры «Московский сборник» вызвал, главным образом, публикациями братьев Аксаковых, а не статьей Киреевского, которую одобрил к печати даже московский митрополит Филарет. Что же касается типичности славянофильских воззрений Киреевского, то об этом он достаточно ясно написал сам в письме «московским друзьям», по пунктам назвав свои с ними расхождения [15. С. 21–24].

К счастью, существование подробных биографических работ избавляет от необходимости пересказывать основные события жизненного и творческого пути мыслителя [18–22], хотя некоторые характеристики, несомненно, заслуживают особого внимания. Ученик В.А. Жуковского, яркий литературный критик, автор первой оригинальной концепции творчества А.С. Пушкина, получившей положительную оценку поэта [23. С. 76]. Европейски образованный мыслитель, лично знакомый с ведущими немецкими философами своего времени – Г.В. Гегелем, Л. Океном, Ф.В. Шеллингом, Ф. Шлейермахером и отчасти разделявший, а отчасти критиковавший их учения (не случайно Дж. Биллингтон даже величает его «ведущим абстрактным философом той эпохи») [24. С. 377]. В 1832 г. – издатель и редактор передового литературного журнала «Европеец», запрещенного на 2-м номере николаевской цензурой по доносу, который был сфабрикован в III Отделении [25. С. 120], а в 1845 г. – редактор, мягко говоря, не самого прогрессивного журнала «Москвитянин» (американский ученый Э. Глисон остроумно обыграл это сочетание в названии своей книги о Киреевском «Европеец и москвит»). Помощник своего брата Петра в издании сборника русских народных песен и публикатор православной святоотеческой литературы. Все это Иван Киреевский.

С XIX в. в литературе утвердилось мнение о том, что главной теоретической основой учения Киреевского выступает немецкая классическая философия в целом и философия Ф.В. Шеллинга – в частности [26. С. 719; 27. С. 118; 28]. В другой версии эта позиция связывает происхождение его учения с восприятием теорий немецкого романтизма [29. С. 77–85; 30. С. 70; 31. С. 116; 32. С. 138–139]. При всей значимости умонастроения немецких романтиков и идеалистической философии Ф.В. Шеллинга для «Общества Любомудрия» (1823–1825), членом которого был и Киреевский, сводить генезис мировоззрения мыслителя исключительно к внешним заимствованиям не вполне правомерно. Иначе становится крайне сложно объяснить причины его расхождения с другими шеллингианцами, особенно с П.Я. Чаадаевым и В.Ф. Одоевским.

Другая традиционная версия творческой эволюции мыслителя заключается в том, что «западник» в молодости, Киреевский в 1830–1840-е гг. преодолел влияние немецкой философии и пришел к славянофильству. При этом решающую роль в этом «обращении» обычно отводят его жене, брату и А.С. Хомякову [20. С. 62;

33. С. 297; 34]. Действительно, изменение воззрений мыслителя после запрета «Европейца» невозможно не заметить. Однако и такая трактовка имеет слабые места: она игнорирует как известную преемственность в развитии философско-исторических идей Киреевского, так и его своеобразную позицию в отношении славянофильского кружка, изложенную, например, в 1844 г. в письме А.С. Хомякову: «Может быть, вы считаете меня заклятым славянофилом, и потому предлагаете мне «Москв<итянин>»... То на это я должен сказать, что этот славянофильский образ мысли я разделяю только *отчасти*, а *другую часть* его считаю *далее от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского*» [35. Т. 2. С. 233].

Среди современных исследователей возобладал более взвешенный подход. Его родоначальником можно считать дореволюционного историка литературы А. Кинги, который заметил, что «как славянофильство, так и западничество Киреевского, будучи отдельно взяты, не выдерживают критики по существу», и что «если уж давать какое-нибудь имя Киреевскому с его миропониманием, то оно может быть названо национал-либералом» [21. 1914. Вып. 2. С. 176; 1915. С. 1]. Того же мнения придерживается, в сущности, Э. Мюллер, в оценке которого Киреевский – не славянофил в полной мере, а последовательный шеллингианец, лишь в поздний период своего творчества нашедший в святоотеческой традиции основания для «положительного» наполнения «отрицательной» философии своего идейного вдохновителя Шеллинга. И решающую роль в этом развитии Мюллер отводит восприятию Киреевским новейших тенденций в европейской философии [36. С. 120, 132]. Близкую позицию по этому вопросу занимает Э. Глисон, который подчеркивает, что обращение к религии и церковной традиции было закономерным этапом в становлении славянофильского мировоззрения Киреевского. Истоками этого мировоззрения американский ученый считает как европейский «романтический консерватизм», так и российские особенности дворянской культуры: «салонность», «разговорность», поиски «духовной целостности» русским масонством XVIII в., постдекабристскую оппозиционность аристократии николаевскому режиму [37. С. 178–179].

Действительно, истоки мировоззрения, философской и общественно-политической позиции И.В. Киреевского довольно разнообразны. К уже названному можно добавить бытовую религиозность родителей философа, а также семейные традиции. Еще А.И. Герцен предлагал отсчитывать начало славянофильства «со времен первой бороды, обритой Петром I» [38. С. 135–136]. Неизвестно, знал ли этот видный западник родословную братьев Киреевских, но именно по отношению к ним эта мысль имеет некоторое право на существование. Их прапрадед, Иван Иванович Киреевский, стольник при дворе царей Алексея и Федора Романовых, по приказу Петра I был принужден сбрить бороду, после чего с осуждением относился ко всем петровским преобразованиям [39. С. 482]. Впрочем, хотя семейные предания играли в дворянской среде того времени значительную роль, трудно видеть в этом событии единственный источник отношения мыслителя к личности и деятельности царя-реформатора.

Наконец, свое воздействие на мировоззрение и философию И.В. Киреевского оказал и сам ход исторического развития России и Европы в период его жизни. Сын своего века, он участвовал в тайном обществе, каких было немало в александровской России, где читал не только немецких философов, но и французских либералов, а в декабре 1825 г. вместе с другими членами этого кружка учился верховой езде и фехтованию, чтобы революционные события не застали их врасплох [40. С. 52–53]. По словам хорошо знавшего его А.И. Кочелева, Киреевский «перебывал локкистом, Спинозистом, кантистом, шеллингистом, даже гегельянцем» [40. С. 89]. Он анализировал современные ему литературные явления, спорил о достоинствах и недостатках религий, реагировал на революции в европейских странах, обсуждал проекты отмены крепостного права – словом, несмотря на свою погруженность в философские материи, Киреевский был весьма и весьма современен.

Две культурные традиции

Главная заслуга И.В. Киреевского в формировании славянофильского течения русской общественной мысли, как представляется, состоит не столько в формулировке конкретных положений, сколько в нахождении исходного метода всей философской публицистики славянофилов. Им стал метод сравнительно-исторической типологизации. Во всех своих программных статьях мыслитель проводил последовательное сравнение истоков и направлений развития европейской и русской культурных традиций. И каждая из этих традиций изображалась им как самостоятельный тип интеллектуальной эволюции, для которого характерны свои особенности.

Вопрос о взаимоотношении этих двух типов представлялся философу одним из главных для понимания сущности русской культуры и места в России в мире: «Как же относится русское просвещение к европейскому? – На этот вопрос слышим мы ежедневно столько же ответов, сколько встречаем людей, почитающих себя образованными. Между тем от понятия, которое мы имеем об отношениях России к Европе, зависят наши суждения о том, что может ускорить или замедлить наше просвещение; о том, к чему мы должны стремиться и чего избегать; о том, что нам полезно и вредно, что мы должны заимствовать у соседей наших и чего удаляться, и следовательно, вся совокупность наших мыслей о России, о будущей судьбе ее просвещения и настоящем положении; вся совокупность наших надежд и ожиданий; вся совокупность наших желаний и ненавистей, и – если мы хотим быть согласными сами с собою – самый характер нашей практической деятельности, посредственно или непосредственно, должен зависеть от того понятия, которое мы имеем об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы» [35. Т. 1. С. 96].

Уже в 1832 г. в статье «Девятнадцатый век» – программной для своего журнала «Европеец» – Киреевский вслед за французским историком Ф. Гизо выделил в основании западноевропейской культуры 3 элемента: наследие античности («остатки древнего мира»), «характер, образованность и дух варварских народов, раз-

рушивших Римскую империю», и христианство [35. Т. 1. С. 98]. В России он не находил античного наследия и видел в этом необходимость некоторой «прививки» западной интеллектуальной культуры к России: «Если бы мы наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием...» [35. Т. 1. С. 101].

Статья «В ответ Хомякову» (1839), написанная после многолетнего молчания и не для печати, уточняет эту позицию. Несмотря на то что схематический набор элементов западной и русской традиции не изменился, Киреевский теперь раскрывает их содержание значительно глубже. Наследие античности («классический мир древнего язычества») в Европе воплотилось в рационализме, «торжестве формального разума». Этим же рационализмом и индивидуализмом, по его мнению, заражен и римский католицизм. Именно поэтому в нем был изменен догмат о троице, был признан непогрешимым римский папа, санкционировано создание инквизиции и рыцарских орденов, а в конечном итоге стала возможной реформация [15. С. 6–7].

Это различие в дальнейшем получило в философии истории И.В. Киреевского подробную разработку как источник кризисных явлений в европейской цивилизации. Для него основная причина духовного кризиса современного Запада лежала в исторических случайностях, соединивших односторонний материализм римского культурного наследия с рационализмом и панлогизмом западно-христианского богословия, и оторвавших тем самым европейский мир от единой христианской церкви [14. С. 119, 206–207, 241, 253].

Среди отрицательных черт Запада ведущее место занимал рационализм, который Киреевский считал главной отличительной характеристикой европейского образа мышления. Столь однозначная оценка рационализма была обусловлена его трактовкой сущности этого явления. Прежде всего, рационализм, в его понимании, – это выражение индивидуализма в сфере мировоззрения, свидетельство уединенности и «заброшенности» человека в мире, его оторванности от других людей. Затем, это еще и разрыв между интеллектуальным и нравственным компонентами сознания, разрыв, который славянофилы именовали «рассудочностью». Признавая значимость «формально-логического» познания, Киреевский подчеркивал его недостаточность, «недостроенность» [14. С. 266, 312–313]. Считая философскую систему Гегеля высшим выражением рационализма в сфере познания, он критиковал панлогизм этой системы за подведение всех явлений природы и общества под жесткую категориальную сетку рационалистического анализа [14. С. 133–134, 219, 247]. Рассудку, анализу, считал он, доступно лишь внешнее, формальное знание, которое никогда не является полным и адекватным отражением действительности. Следовательно, истинная наука, подлинное познание мира на рационалистическом Западе невозможно. И в этом нет субъективной вины отдельных западных мыслителей: таково неизбежное следствие самой логики развития европейской интеллектуальной традиции.

Формализм в духовной жизни Запада, по мнению славянофилов, был всепроникающим. Наиболее ярко про-

смагривалось его проявление в области искусства, где рационалистический подход к созданию художественных произведений приводил к эклектизму стилей, отрыву искусства от реальной жизни. Искусство становилось «искусственным», утрачивало тот «дух жизни», который славянофилы пытались возродить в русской культуре.

Еще в начале 30-х гг. XIX в. Киреевский обратил внимание на «неестественную изысканность подле безвкусной обыкновенности в мыслях, натянутость и вместе низость слога, и вообще уродливость талантов» в западной литературе. Тогда он справедливо приписал это явление переходному этапу в развитии европейской литературной традиции [14. С. 66]. Однако в 1840-е гг. аналогичная оценка состояния западной литературы привела мыслителя к выводу об осознании европейскими мыслителями кризиса всех нравственных основ своего общества [14. С. 127–128, 130–131, 133]. Главный же недостаток науки, искусства и всей общественной жизни Запада он видел в отсутствии истинной веры [14. С. 135–137, 144–145].

На Руси же, полагал Киреевский, рационализм и индивидуализм не привились. Наоборот, под влиянием православной церкви здесь восторжествовали общинная организация общества и коллективистская мораль. Церковь сыграла в России важную просветительскую роль: она сформировала и распространила моральные ценности, ставшие для всего русского народа обычаем, «который заменял закон» [15. С. 11]. Многочисленные монастыри в древней Руси «составляли центр и определяли характер народного мышления» [14. С. 190].

Другая особенность древнерусского общества, на которую Киреевский обращал пристальное внимание, – это мирное образование государственности. Призвание варягов рассматривалось славянофилами как добровольный выбор славян, а не как завоевание их варяжскими дружинами. Благодаря этому русское общество развивалось постепенно, эволюционно, в нем не было жесткой сословной структуры и острой политической борьбы [14. С. 224–225]. Вся разница между «высшими» и «низшими» сословиями на Руси, по мнению Киреевского, состояла не в объеме юридических прав и обязанностей, а в полноте усвоения учения православной церкви: «верхи» перенимали его целиком и развивали («в деле жизненных отношений»), а «простой народ» – по частям, фрагментарно, отрывочно [14. С. 190]. Власть князей в Древней Руси была невелика и ограничивалась защитой границ от внешних вторжений [15. С. 13]. Центром древнерусского общества Киреевский считал не замок, а монастырь, не воплощение силы, а символ нравственности.

Такой социальный порядок не устоял в России только потому, полагал мыслитель, что примерно с XVI в. сама церковь раскололась на группировки. Православная церковь была традиционно сильна своим единомыслием, единством убеждений. А на Стоглавом соборе 1551 г. разногласия в церкви стали очевидны, она уступила государству руководящую роль в обществе и тем самым подготовила почву для того, чтобы явился «Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого» [15. С. 17]. Впрочем, в отличие от К.С. Аксакова, Киреевский не отводит значительной исторической роли самому царю Петру. Потеря нравственного

единства русского общества привела к гипертрофированной роли государства, в котором индивидуальное начало было всегда сильно. Этот деспотизм, наиболее ярко проявившийся при Иване Грозном, стал основой всех последующих проблем России и приобрел лишь более резкую форму при Петре I [14. С. 126, 237]. «Переворот» Петра был, с точки зрения Киреевского, только «переменой знака» в формуле «ухода» России от христианской истины: от крайности самоизоляции страна перешла к крайности подражательности. А как именно относился сам Киреевский ко всему «немецкому» (кроме немецкой философии и литературы, от которых царь Петр был далек), хорошо известно из писем философа. Пожалуй, наиболее подробно и резко он высказал свое мнение в письме сестре летом 1830 г.: «Я надеюсь, по крайней мере, во сне освободиться от Германии, которую, впрочем, я не нелюблю, а ненавижу! Ненавижу как цепь, как тюрьму, как всякий гроб, в который зарывают живых. – Ты из своей России не можешь понять, что такое эта Германия. Все, что говорят о ней путешественники, почти все вздор. Если же хочешь узнать, что она такое, то слушай самих немцев. Одни немцы говорят о ней правду, когда называют ее землей дубов (*das Land der Eichen*), хотя дубов в Германии, кроме самих немцев, почти нет. Зато эти из всех самые деревянные» [35. Т. 2. С. 221].

Есть основания полагать, что столь жесткие инвективы Киреевского в сторону Германии адресованы не только ей. Как известно, его планы посетить Италию и Францию не сбылись, и знакомство с Европой ограничилось только Германией. «Я ничего не видал, кроме Германии, скучной, незначательной и глупой, несмотря на всю свою ученость», – писал он по возвращении на родину А.И. Кошелеву [35. Т. 2. С. 223]. Можно предположить, что со временем именно Германия стала в глазах мыслителя символическим воплощением всей европейской цивилизации, знакомым образом иного мира. Именно в этом смысле он противопоставлял «немецкую» ученость и русскую идентичность: «Русский простолюдин рад учиться у немца, чтобы быть умнее, однако же, лучше хочет быть глупым, чем немцем» [15. С. 55].

Христианское просвещение общества

И все же главные выводы своей философии истории И.В. Киреевский относил не к Западу, а к России. События истории средневековой Руси и анализ интеллектуальной эволюции Запада были актуальны для него потому, что служили обоснованием и объяснением современных проблем российского общества. Соглашаясь с тезисом теории «официальной народности» о расхождении путей развития России и Запада, он неявно критиковал другое, не менее важное ее положение – о бескризисности, беспроблемности русской истории и современного состояния страны. По Киреевскому, выходило, что проблемы в николаевской России есть, и что связаны они с негативными изменениями во взаимоотношениях церкви и государства еще в Московской Руси. В таком контексте идеализация древнерусского общества становилась для него сильным полемическим

приемом: очень уж контрастировал с самодержавно-крепостническим настоящим нарисованный им образ «светлого прошлого». Такая философия истории не могла не стать идеологией преобразований.

Свою версию преобразовательной программы Киреевский предлагал с конца 1840-х гг. В отличие от К.С. Аксакова, он стремился по мере возможности оттянуть сроки социальных реформ. Эпохе «всеобъемлющей перемены», т.е. отмены крепостного права, должен предшествовать, по его мнению, длительный этап «христианского просвещения» России. Без него освобождение крестьян «произведет только смуты, общее расстройство, быстрое развитие безнравственности и поставит отечество наше в такое положение, от которого сохрани его бог!» [35. Т. 2. С. 242]. Основной целью «христианского просвещения» Киреевский считал изменение «направления умов» от «немецкого рационального, преобразовательного духа» к «духу православно-русскому», т.е. глубокую христианизацию русского общества, его обращение к православной культуре [35. Т. 2. С. 253].

С этой целью Киреевский всячески пропагандировал в обществе изучение «философии откровения» Шеллинга, на которую другие славянофилы обращали мало внимания. По мнению Киреевского, эта «последняя система Шеллинга» способна своей критикой рационализма разрушить негативное влияние гегельянства на русское общество и стать таким образом «самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному» [15. С. 268].

После усвоения отрицательного мнения о европейской интеллектуальной традиции «образованное общество» само должно было открыть для себя православную святоотеческую литературу и почерпнуть в ней «положительные» нравственные истины христианства, т.е. пройти тем же путем идейной эволюции, что и сам Киреевский в 30–40-е гг. XIX в. [14. С. 237]. Для наиболее деятельных натур практического склада он предусмотрел и другой путь – духовное руководство монашествующих старцев. «Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом духовенстве», – писал Киреевский А.И. Кошелеву 10 июля 1851 г. [35. Т. 2. С. 257]. Белое духовенство в городах слишком услужливо и подконтрольно властям, считал философ, а сельское – «унижено и подавлено», а также нравственно развращено условиями своей жизни: «Не так оно держит себя, чтобы возбуждать в других необходимость благоговения к служению своему...» [41. С. 1].

Таким образом, усвоение и осмысление православной патристики должно было, по мнению Киреевского, стать основой вращивания европеизированного «общества» в христианскую культуру. Однако подобная задача стояла и перед простым народом, который за столетия утраты единомыслия в обществе тоже потерял связь с православной духовностью и сохранил лишь отдельные ее элементы [14. С. 191, 278]. Для этого Киреевский считал необходимым приблизить народ к пониманию церковного учения через введение на нижних ступенях обучения в училищах преподавания церковнославянского языка, чтения церковной литературы под руководством священнослужителей и привлечения их к преподаванию русского языка [15. С. 147]. Воз-

можно, что подобная практика уже применялась Киреевским в его школе для крестьян, которая существовала в Долбино с 1820-х гг.

Изменения обязательно должны коснуться и государства. Среди них и вполне либеральные, которых требовала вся прогрессивная общественность того времени: искоренение чиновничьего произвола, гласность и открытость судопроизводства. Помимо этого, Киреевский считал необходимым не только выведение православно-русской церкви из-под сдавливавшего ее контроля самодержавия, но и своеобразное оцерковление государства, которое должно было, по его мнению, «поставить себе главной задачей своего существования – беспрепятственно более и более проникаться духом церкви», и «в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения церкви Божией на земле» [42. С. 85]. Именно на преобразование такого эсхатологического масштаба Киреевский возлагал свои надежды. Под впечатлением известий о революциях 1848–1849 гг. в Западной Европе он писал своей тетке А.П. Зонтаг: «Утешением может служить та надежда, что если все дела пойдут таким ходом, или лучше сказать, тем же бегом, каким они бежали в эти два года, то вероятно лет через 15 особого Римского Католицизма уже не будет: будет один Католицизм Православный, одна Соборная Святая Церковь, *одно тело* Иисуса Христа, и *одна глава*: Иисус Христос, а не какой-нибудь Пий или Урбан» [43. Л. 1 об.].

Лишь после описанной выше христианизации русского общества и государства Киреевский считал возможной отмену личной зависимости крестьян путем реформы «сверху». План «эмансипации по Киреевскому» хорошо известен: он предлагал отпустить крестьян на волю с земельными наделами по десятине на душу за выкуп. При этом он замечал, что освободить их без земли «не позволит правительство», а «пятидесятинная пропорция была бы... разорением для помещиков» [35. Т. 2. С. 254]. Кажется, он искренне полагал, что попечение «добротного помещика» для крепостных куда лучше, чем управление со стороны чиновников. Однако даже такой проект мог, по его мнению, вступить в действие только по завершении этапа «христианского просвещения».

Человек и познание

Если на уровне общества как целого реализация идеи «христианского просвещения» мыслилась Киреевским в виде совокупности правительственных мер и солидарных общественных усилий, то на индивидуальном уровне этот процесс не мог быть ничем иным, как актом личного выбора каждого человека. И чтобы понять смысл такого выбора, необходимо обратиться к антропологии и гносеологии русского философа.

Осмысление сущности человеческого И.В. Киреевский также осуществлял на основе своего наиболее характерного публицистического метода – сравнительного анализа интеллектуальных традиций России и Запада. Представляется, что ключевую роль в этом анализе играет противопоставление категорий «внешнего – внутреннего», «реального – идеального».

Критикуя достижения мыслителей Запада, И.В. Киреевский отмечал, что у современных ему европейцев разрозненны, расстыкованы, не согласованы между собой познавательные, нравственные, эстетические и утилитарно-практические «силы ума»: «Одним чувством понимают они нравственное, другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком – и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится» [15. С. 186–187]. Западный человек, полагал мыслитель, настолько сосредоточен на связи внешних явлений между собой, что утратил внутреннее единство личности. Он «в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным... Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен...» [15. С. 199]. Это, если можно так выразиться, «внешний человек», т.е. совокупность социальных ролей, не зависящих друг от друга и не объединенных общей идеей. Такое механическое соединение поведенческих стереотипов дает носителю западной культуры возможность жить, не задумываясь о смысле жизни, грешить и не чувствовать вины. С явным сожалением указывал Киреевский на то, что образованные русские в середине XIX в. мало чем отличались от европейцев в этом отношении.

И.В. Киреевский полагал, что природа человека не исчерпывается одними внешними проявлениями его сознания. За действиями и мыслями «внешнего человека» скрывается «внутренний человек», т.е. совокупность тех религиозных, нравственных, эстетических принципов и способностей личности, которыми определяется ее индивидуальность. В. Зеньковский справедливо отметил, что «различие «внешнего» и «внутреннего» человека – это есть исконный христианский дуализм». Раскрывая учение Киреевского о «внутреннем человеке», Зеньковский далее отмечает: «Дело идет не о метафизической стороне в человеке, а о тех силах духа, которые отодвинуты вглубь человека грехом: внутренний человек отделен от внешнего не в силу онтологической их разнородности. В этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно “искать” в себе свое “внутреннее содержание”. Закрыт же внутренний человек в силу власти греха – и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет» [44. С. 213–214].

Антропологическим идеалом самого И.В. Киреевского выступало то единство «внешнего человека» с «внутренним», которое он называл «цельностью духа». Такая цельность предполагает соединение в себе различных компонентов сознания под эгидой общей идеи. Философ

полагал, что в основе цельности духа лежит согласование разума и веры. Только такое согласование дает человеку возможность познания не только чувственно-воспринимаемых явлений, но и тех сверхчувственных истин, которые не выводимы при посредстве формальной логики. «Вера – не противоположность знания, напротив, она его высшая ступень, – писал Киреевский в своем дневнике 24 августа 1852 г. – Знание и вера только в низших степенях могут противопоставляться друг другу, когда первое еще рассуждение, а вторая предположение... Из собрания отдельных умственных и душевных сил в одну совокупную деятельность, от этого соединения их в первобытную цельность зажигается в уме особый смысл, которым он познает предметы, зрению одного рассудка недоступные» [15. С. 422]. Таким образом, достижение цельности духа как антропологического идеала должно приводить к постижению высшей истины, т.е. и к гносеологическому совершенству.

Впрочем, и совершенство Киреевский мыслил не как состояние, а как процесс. Содержанием этого процесса выступает «собираение сил души», постоянная духовная работа над собой, нацеленная на исправление человеком, прежде всего, собственных нравственных недостатков, ведь «этот ближний, которого нужно исправить, ты сам» [15. С. 432]. И эта деятельность не должна прекращаться никогда: «Просвещение духовное... есть знание живое: оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставая в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось» [15. С. 270].

К принципу цельности Киреевский пришел сначала не как философ, а как литературный критик. В своей первой статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828) он не только отметил творческую самостоятельность великого поэта, но и указал, что описания быта черкесов в «Кавказском пленнике» «не вяжутся с тоном целой поэмы». Как сторонника единства мысли и действия Киреевского не устраивало раздвоение внимания автора, увлекающее читателя к посторонним темам от последовательного изложения сюжета поэмы, а потому она «менее всех остальных поэм удовлетворяет справедливым требованиям искусства» [35. Т. 2. С. 6]. Как видим, именно в области эстетики мыслитель приходит к требованию гармонии мысли и чувства, которое он позже перенесет и в философию истории, и в философию человека, и в сферу познания.

Исторически, считал Киреевский, цельность разума и духа была присуща русскому народу благодаря влиянию православной религии. Православие воспитывало русского человека в духе аскетизма и сосредоточенности внутреннего мира: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд» [15. С. 204]. Но по мере огосударствления русской православной церкви ее способность формировать духовный облик общества была ослаблена. Отсюда в народе «явно охлаждающееся чувство к вере», «неуважение к духовенству» и «страсть к вину» [15. С. 128]. В результате «на поверхности русской жизни господствует образован-

ность заимствованная», а русский народ «потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святине правды» [15. С. 269, 272].

Атрибутируя цельность разума не Западу, а русской культуре, философ уточнял: «Начала русской образованности только потому особенны, что они – высшая ее ступень, а не потому, что они совершенно иные» [14. С. 266]. Этот аспект его учения позволяет провести между И.В. Киреевским и остальными теоретиками славянофильства довольно четкую грань. Киреевский полагал, что европейская культура, как и русская, содержит в себе необходимый компонент истинного познания – рациональную логику, и только одностороннее ее развитие искажило западное мировоззрение. Следовательно, для выработки цельного «христианского просвещения» равно необходимы оба эти элемента – европейский и русский, «внешнее» и «внутреннее», разум и вера [14. С. 260–262].

Другие славянофилы, особенно К.С. Аксаков, постоянно подчеркивали противоположность русской и европейской культурных традиций и почти никогда не склонны были связывать расцвет первой с преобразованием и развитием второй. По их убеждению, православие стало лишь катализатором формирования национальных особенностей русского народа, и сами эти особенности (община, например) в чем-то важнее православия. Тем самым «аксаковское» славянофильство смешивало национальный аспект идеологии с социальным, поскольку только простой народ, крестьянство изображались в роли подлинных носителей русской культуры. Критикуя подобные представления, Киреевский писал: «Народность ограничивать простонародностью – значит отрезать от начала народного все то, что в этой простонародности не заключается» [15. С. 22]. Интересно, что сам он для доказательства преимуществ православного начального образования над светским обращался к описанию стереотипов поведения русских купцов [15. С. 143]. Неужели купец казался ему православнее крестьянина? Или просто рациональнее?..

Трагедия философа

Логическая последовательность и замечательный литературный стиль критических, публицистических и философских сочинений И.В. Киреевского способны создать впечатление того, что он-то и являлся живым прототипом цельной личности – или даже «внутреннего человека» – из его же собственного учения. Как изящно выразился о философе Б. Парамонов, «идеальный образ России, им начертанный, – прежде всего, автопортрет его души...» [32. С. 142].

Действительно, философию Ивана Киреевского трудно понять в полной мере без обращения к его собственному «индивидуально-психологическому облику». Однако, к сожалению (а может быть, и к счастью), более близкое знакомство с материалами жизни и творчества мыслителя дают основания сомневаться в справедливости приведенной выше идиллической картины. Хотя Киреевский и строил идеал цельной личности, но, кажется, менее всего соответствовал ему сам. Он постоянно сомневался в себе, в своей собственной

правоте, метался между интеллектуализированными поисками европейской философии и канонами православия, между романтическими порывами «за пределы предельного» и строгой верой оптинских старцев. В опубликованной части его дневника можно найти фрагменты, ясно свидетельствующие об этих его душевных метаниях: «Неустройство моей внешней жизни: хозяйства, домашнего порядка, кабинетных занятий, воспитания детей – все это происходит от неустройства моих внутренних сил. Внешнее только отпечаток, зеркало внутреннего» [15. С. 428].

Возможно, что именно ощущение собственной «нецельности» объединяло Киреевского с некоторыми западниками (особенно с Т.Н. Грановским и А.И. Герценым). Сложность их внутреннего мира, своеобразная «раздвоенность» их жизненных ориентаций, отмеченная в исследовательской литературе понятием «гамлетизм» [45. С. 45–46], была свойственна и ему. Психологически именно западники были ближе Киреевскому, чем некоторые из славянофилов. Кроме того, Киреевский очень сильно чувствовал значение Запада и европейского просвещения в становлении своей личности. Как удачно выразился В. Зеньковский, «в нем самом жило западное просвещение» [44. С. 212]. Критикуя Запад, философ всегда с глубочайшим вниманием следил за новейшими явлениями в науке и искусстве Европы. В одной из своих самых «славянофильских» статей он признавался: «Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад: никто более меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же рационализма. Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками...» [15. С. 7].

С другой стороны, осознание несоответствия своего учения и важнейших черт собственной личности предопределяло сближение философа с людьми более последовательными и сильными по характеру, чем он сам. Отсюда особое отношение Ивана Киреевского и к его брату Петру, и к другим энергичным и деятельным славянофилам – А.С. Хомякову и К.С. Аксакову. Возможно, именно в этом состоит объяснение его постоянного стремления к общению с монахами Оптиной пустыни, в которых его привлекала также твердость характера и искренняя, глубокая вера.

Представляется, что и особый акцент Киреевского на духовно-нравственном значении православной религии тоже имеет свою оборотную сторону. По замечанию В. Зеньковского, «Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, – он находился в постоянном общении с церковными людьми...» [44. С. 211]. Однако в полной мере проникнуться духом и требованиями православия европейски мыслящий философ так и не смог. Еще в молодости он и его друзья-любомудры ставили труды Спинозы «много выше Евангелия и других священных писаний» [40. С. 51]. Отголоски этого весьма вольного отношения к православной церкви и ее правилам несложно найти у Киреевского и впоследствии. В 1844 г. он писал своей сестре Марии по поводу похорон их сводного брата А.А. Елагина: «Непростительную сделали глупость,

что подкопались под церковь, а не прямо в церкви вырыли место. Вели, пожалуйста, над этим местом разломать пол в церкви (не спрашивай никого духовных) и приготовить и обозначить место для памятника» [46. С. 7]. Через десять лет Киреевский с той же убежденностью в своей правоте будет требовать от своего духовника иеромонаха Макария, чтобы тот снял с него обет не курить [15. С. 372–376]. Так что силу его христианских убеждений не следует преувеличивать.

Последовательное развитие философско-эстетических представлений о необходимости гармонии мысли и чувства в плоскость философии истории и культуры закономерно привело И.В. Киреевского к созданию собственного философско-антропологического учения о цельности духа и познании «внутреннего человека» как способе обретения этой цельности. Найдя обоснование искомой цельности в святоотеческой традиции, а ее признаки – в

русской православной церкви, мыслитель сделал вывод о том, что цельность духа есть сущностная черта христианства, утраченная в Западной Европе, но потенциально присущая русской культуре. Несмотря на то что этот логический вывод и сделал его одним из основоположников нарождавшегося славянофильства, но не смог совсем вытеснить из его души мучительного сознания своей неспособности преодолеть привязанность к западноевропейской цивилизации и самому достичь цельности духа.

Может быть, это внутреннее противоречие учения и личности Ивана Киреевского и уловил лично знакомый с ним Л.Н. Толстой. На прямой вопрос о том, «не христианский ли дух учения Киреевского привлекал Льва Николаевича к славянофилам», он ответил: «Я их любил за народность. Они прикрывали народность православием. Это меня отталкивало от них» [1. С. 181].

ЛИТЕРАТУРА

1. У Толстого (1904–1910). «Яснополяские записки» Д.П. Маковицкого // Литературное наследство. М.: Наука, 1979. Т. 90, кн. 3.
2. Плеханов Г.В. И.В. Киреевский // Плеханов Г.В. Сочинения. М.; Л., 1926. Т. 23. С. 102–111.
3. Барер И. Западники и славянофилы в России в 40-х годах XIX века // Исторический журнал. 1939. № 2. С. 72–81.
4. Дементьев А.Г. Очерки из истории русской журналистики 1840–1850-х годов. М.; Л.: Наука, 1951.
5. Кулеиов В.И. Славянофилы и русская литература. М.: ХЛ, 1976.
6. Азадовский М.К. История русской фольклористики. М.: Учпедгиз, 1958.
7. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы философии. 1966. № 6. С. 120–130.
8. Гиллельсон М.И. Неизвестные публицистические выступления П.А. Вяземского и И.В. Киреевского // Русская литература. 1966. № 4. С. 120–134.
9. Янов А.Л. Загадка славянофильской критики // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 91–116.
10. Кожин В.В. О главном в наследии славянофилов // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 113–131.
11. Дудзинская Е.А. Буржуазные тенденции в теории и практике славянофилов // Вопросы истории. 1972. № 1. С. 52–66.
12. Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1840–1850-е годы. М.: Наука, 1978.
13. Киреевский И.В. Критика и эстетика / Сост. Ю.В. Манн. М.: Искусство, 1979.
14. Киреевский И.В. Избранные статьи / Сост. В.А. Котельников. М.: Современник, 1984.
15. Киреевский И.В. Разум на пути к Истине / Сост. и вступ. ст. Н. Лазаревой. М.: Правило веры, 2002.
16. Письма И.В. Киреевского Макарию Оптинскому // Символ. Париж, 1987. № 17. С. 119–186.
17. Дмитриев С.С. Киреевский И.В. // Советская историческая энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1965. Т. 7. С. 278.
18. Князев Г.М. И.В. Киреевский // Русский биографический словарь. СПб., 1898. Т. «Ибак – Ключарев». С. 672–695.
19. Лясковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899.
20. Елагин Н.А. Материалы к биографии // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 3–82.
21. Кинги А. Иван Васильевич Киреевский. Его личность и деятельность // Филологические записки. 1914. Вып. 1–6; 1915. Вып. 1.
22. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. М.: Высш. шк., 1995. Гл. 3.
23. Манн Ю.В. Русская философская эстетика. М.: Искусство, 1969.
24. Биллингтон Дж. Икона и топор. М.: Рудомино, 2001.
25. Фришман Л.Г. К истории журнала «Европеец» // Русская литература. 1967. № 2. С. 117–126.
26. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе // Отечественные записки. 1862. Т. CXL, № 2. С. 697–719.
27. Виноградов П.Г. И.В. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. Январь 1892. Кн. 11. С. 98–126.
28. Ковалевский М.М. Ранние ревнители философии Шеллинг в России – Чаадаев и Иван Киреевский // Русская мысль. 1916. № 12. С. 115–135.
29. Степун Ф. Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65–91.
30. Гершензон М.О. Славянофильство // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 68–72.
31. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопии в работах Анджее Валицкого. М.: ИНИОН, 1991. Вып. 1.
32. Парамонов Б.М. След: Философия. История. Современность. М.: Независимая газета, 2001.
33. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1989.
34. Флоровский Г. Западничество в среде славянофилов. <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/path2/5.html>
35. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М.: Типография Моск. ун-та, 1911.
36. Мюллер Э. Иван Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 106–145.
37. Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the origins of Slavofillism. Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1972.
38. Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9.
39. Петерсон А. Черты старинного дворянского быта // Русский архив. 1877. Кн. 2. С. 479–482.
40. Русское общество 40–50-х годов XIX века. Ч. 1: Записки А.И. Кошелева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991.
41. Киреевский И.В. Записка о сельском духовенстве 1856 года // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 99 (Елагины – Киреевские). Карт. 11. Ед. хр. 3.
42. Колотанов Н.П. Биография А.И. Кошелева. М., 1892. Т. 2. Прил. 8.
43. Киреевский И.В. Письма к А.П. Зонтаг // ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 7. Ед. хр. 42.
44. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
45. Олейников Д.И. Классическое российское западничество. М.: Механик, 1996.
46. Киреевский И.В. Письма к М.В. Киреевской // ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 7. Ед. хр. 45.

Статья предоставлена кафедрой политологии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философские науки» 1 марта 2006 г., принята к печати 9 марта 2006 г.