

ОЧЕРКИ ОБ И.В. КИРЕЕВСКОМ



Представленные материалы подготовлены П.Г. Щедровицким в рамках проекта «Философия России XX века». Они служат для ознакомления с творчеством философа и для популяризации его работ. Еще одной задачей является сбор редких сведений о мыслителе и анализ малоизвестных тем его творчества.

Все материалы опубликованы на официальной странице П.Г. Щедровицкого в фейсбуке: <https://www.facebook.com/petr.shchedrovitskiy>

А также на официальной странице проекта ВКонтакте: <https://vk.com/rusphilosophy>

В конце каждого очерка дается ссылка на соответствующий пост в фейсбуке, где, ко всему прочему, часто можно найти дискуссии по теме.

При цитировании или использовании материала упоминание источника обязательно. Все права защищены ©

Официальная страница проекта «Философия России XX века»: <https://shchedrovitskiy.com/>

ВВОДНЫЙ ОЧЕРК.....	4
СТАНОВЛЕНИЕ КАК МЫСЛИТЕЛЯ.....	7
ТРАНСРАЦИОНАЛЬНОСТЬ	10
АНТРОПОЛОГИЯ ЦЕЛЬНОСТИ. Ч.1.	13
АНТРОПОЛОГИЯ ЦЕЛЬНОСТИ. Ч.2.	16
О НЕОБХОДИМОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ.....	19
О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ. Ч.1.	22
О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ. Ч.2.	25
ДВА ВИДА ОБРАЗОВАННОСТИ.....	28
ЗАПАДНИЧЕСТВО, САМОБЫТНИЧЕСТВО И БУДУЩЕЕ РОССИИ.....	31

ВВОДНЫЙ ОЧЕРК

«Любовь к образованности европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению»

И.В. Киреевский

Иван Васильевич Киреевский родился 3 апреля 1806 г. в Москве. Он принадлежал к одному из самых старинных родов белевских и козельских дворян. Отец его, Василий Иванович Киреевский, служил в гвардии и вышел в отставку секунд-майором; женат он был на Авдотье Петровне Юшковой. После смерти отца семья переехала в Долбино. Здесь прошли детские годы Киреевского и его брата. Село Долбино было далеко кругом известно своею старинною церковью и находившеюся в ней местно чтимую чудотворною иконою Успения Божией Матери, и братья Киреевские в самом раннем детстве могли видеть воочию живые проявления цельной народной веры и глубокого благочестия... Почти одновременно с Киреевскими в Долбино приехал и поселился там Жуковский, бывший в родстве с Авдотьей Петровной Киреевской, воспитанный вместе с нею и связанный с нею с детства нежною дружбою. Поэт прожил в Долбине с Киреевскими два года с лишком, и близость его не могла остаться бесследною для юного Ивана Киреевского.

Уже в 1813 году семилетним мальчиком Киреевский обращал на себя внимание пленных французских офицеров мастерскою игрою в шахматы. Десяти — двенадцати лет он был уже довольно хорошо знаком с лучшими произведениями русской литературы, языками французским и немецким и их литературами; также рано он перечел множество исторических сочинений и выучился математике; мальчиком тринадцати — четырнадцати лет он читал Локка и Гельвеция. В 1817 году А. П. Киреевская вышла во второй раз замуж за своего внучатного брата Алексея Андреевича Елагина Елагин, бывший сначала почитателем Канта, в 1818 году познакомился с сочинениями Шеллинга и, увлекшись этим философом, занялся в долбинском затишье изучением и переводом некоторых из его сочинений на русский язык; по вечерам возникали беседы и споры философского характера, и в них светлый ум и врожденные философские способности Киреевского находили самые благоприятные условия для своего развития и обнаружения.

В 1822 г., когда Елагины для дальнейшего образования детей переселились из Долбина в Москву, Киреевский явился в кругу своих сверстников уже основательно знакомым со многими положениями тогдашней немецкой философии. В Москве Киреевский стал учиться латинскому и греческому языкам и выучился им настолько, чтобы сдать так называемый комитетский экзамен; впоследствии он изучил древние языки более и основательно мог читать в подлиннике древних классиков и творения Св. Отцов. В Москве он учился еще английскому языку, брал уроки у Снегирева, Мерзлякова, Цветаева, Чумакова и других профессоров Московского университета и слушал публичные лекции по философии профессора Павлова.

В 1824 году, слав комитетский экзамен, Киреевский поступил на службу в Московский Главный Архив Иностранной Коллегии, но ненадолго. Товарищами его по службе в архиве были братья Веневитиновы (Д. В. и А. В.), Шевырев, Кошелев и др. К ним примкнули Баратынский, Языков, Погодин, Максимович. Все это были молодые люди, одушевленные живыми литературными интересами и большею частью

увлекавшиеся современной немецкою философиею. Киреевский готовился посвятить себя литературе с живою верою в свое призвание.

В 1830 году Киреевский вместе с братом Петром едет в Германию. В Берлине он слушает лекции Гегеля, в Мюнхене — Шеллинга. Вернувшись в Россию, Иван Васильевич в 1832 году начинает издание журнала «Европеец», который был запрещен Николаем I за статью Киреевского «Девятнадцатый век», где усматривались требования конституции для России.

В 1834 году Киреевский женился на Наталии Петровне Арбеновой. Вскоре после свадьбы он познакомился с схимником Новоспасского монастыря, Филаретом, который успел внушить ему глубокое уважение к себе и беседы которого он очень любил; это тоже оставило свой след на образе мыслей Киреевского.

В 1839 г. Киреевский был сделан почетным смотрителем Белевского уездного училища. В этом звании им была написана в 1840 г. и подана тогдашнему попечителю московского учебного округа графу Строганову записка: "О направлении и методах первоначального образования народа". В сороковых годах Киреевский искал кафедры философии в Московском университете, которая была тогда свободною, и по этому поводу им была составлена и представлена графу Строганову записка о преподавании логики, но намерению его не пришлось осуществиться, так как его, по-видимому, как это ни странно, все еще продолжали считать неблагонадежным и опасным со времени запрещения "Европейца".

1846 год был для Киреевского, по его собственным словам, одним из самых тяжелых в жизни. Один за другим скончались в это время Дм. А. Валуев, А. И. Тургенев, А. А. Елагин, Н. М. Языков, все люди близкие и дорогие Киреевскому; наконец, в тот же год он потерял дочь. В литературной деятельности Киреевского произошел перерыв: в течение семи лет он не печатал ничего.

В начале 1852 года Кошелевым, под редакцию И. С. Аксакова, был издан "Московский сборник", и в первой книге его Киреевский напечатал в виде письма к гр. Е. Е. Комаровскому свою самую известную статью "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России". Эта статья не понравилась властям и выпуск журнала были прекращены.

В 1856 году, с наступлением некоторого улучшения в положении печати, в Москве стал выходить трехмесячный журнал "Русская Беседа", под редакциею Кошелева и при участии других московских друзей Киреевского. Во 2-й книге этого журнала, вышедшей в июне месяце, была напечатана другая известная статья Киреевского "О необходимости и возможности новых начал для философии".

Весной 1856 года Киреевский поехал в Петербург для свидания с сыном, оканчивавшим курс в лицее; 10 июня он заболел там холерою и на другой день скончался на руках сына и двух друзей своей молодости — гр. Комаровского и А. В. Веневитинова. Тело было предано земле в Оптиной пустыни.

Личные качества Киреевского высоко ценились всеми знавшими его. Его любили и уважали не только люди одного с ним образа мыслей, но и различных с ним взглядов: может быть, ни с кем из славянофилов западники не поддерживали таких хороших отношений, как с И. В. Киреевским. По словам выдавших его, Киреевский поражал необыкновенным изяществом речи, удивительною глубиною мысли и обширностью

многосторонних познаний и вообще производил сильное впечатление своею личностью. А.С. Хомяков писал о нем:

«Сердце, исполненное нежности и любви, говорит о нем близко знавший его Хомяков, ум, обогащенный всем просвещением современной нам эпохи, прозрачная чистота кроткой и беззлобной души, какая то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелесть разговору; горячее стремление к истине, необычайная тонкость диалектики в споре, сопряженная с самою добро-совестною уступчивостью, когда противник был прав, и с какою то нежною пощадою, когда слабость противника была явною, тихая веселость, всегда готовая на безобидную шутку, врожденное отвращение от всего грубого и оскорбительного в жизни, в выражении мысли или в отношениях к другим людям; верность и преданность в дружбе, готовность всегда прощать врагам и мириться с ними искренно, глубокая ненависть к пороку и крайнее снисхождение в суде о порочных людях; наконец, безукоризненное благородство, не только не допускавшее ни пятна, ни подозрения на себя, но искренно страдавшее от всякого неблагородства, замеченного в других людях: таковы были редкие и неоцененные качества, по которым И. В. Киреевский был любезен всем, сколько-нибудь знавшим его, и бесконечно дорог своим друзьям»

Основные работы:

«Деятельный век» (1832)

«В ответ А.С. Хомякову» (1838)

«Обозрение современного состояния литературы» (1845)

«О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852)

«О возможности и необходимости новых начал для философии» (1856)

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=709492595804307>

СТАНОВЛЕНИЕ КАК МЫСЛИТЕЛЯ

*«Все, что есть существенного в душе человека,
вырастает в нем общественно»*

И.В. Киреевский

Как мыслитель, И.В. Киреевский прошел долгую эволюцию. В ранний период он увлекался немецким романтизмом и идеализмом, особенно хорошо он был знаком с системами Шеллинга и Гегеля; в это время религиозные вопросы мало волновали его. Обращение к православной традиции произошло после женитьбы Киреевского, и здесь нужно видеть, с одной стороны, влияние его жены, а с другой стороны, влияние близких к нему духовных лиц. В зрелый период творчества основным источником вдохновения для Киреевского были творения Св. Отцов; перспективы развития русской философии он связывал с рефлексией над современной жизнью на основе святоотеческих интуиций. О становлении И.В. Киреевского как мыслителя хорошо пишет В.В. Зеньковский. Обратимся к его фундаментальному труду «История русской философии»:

«Прежде всего надо сказать о влиянии немецкого романтизма – проводниками этого влияния были мать Киреевского и Жуковский. В одном из самых ранних писем Киреевского (к Кошелеву – в 1827 году) читаем любопытные строки совсем в духе того универсального синтеза, которым так увлекались немецкие романтики: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В юных мечтах Киреевского характерно именно это искание синтеза – некое предварение центральной его идеи в более поздние годы о «цельности» духа. В дневнике Герцена (ноябрь 1844 года) читаем между прочим: «Киреевский – славянофил, но хочет как-то и с Западом поладить – вообще он и фанатик и эклектик». Конечно, суждение Герцена о Киреевском, как эклектике, совершенно неверно, но стремление к всеобъемлющему синтезу в духе немецких романтиков у него действительно росло из самой глубины его существа. С романтизмом Киреевского связывает и высокая оценка чувства; еще в 1840 году, в замечательном письме Хомякову, совершенно в стиле романтиков он защищал «невыразимость» чувства: «Чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя... чувство, вполне изысканное, перестает быть чувством». Здесь слышатся отзвуки того культа чувства, который был столь влиятелен у романтиков; надо только иметь в виду, что когда позже Киреевский создает учение о «внутреннем средоточии души», то в это учение перельется многое из того, что залегло у него от раннего влияния романтизма.

О влиянии Шеллинга на Киреевского говорить трудно – исследователи с достаточным основанием отвергают это влияние, но надо прежде всего отметить чрезвычайное преклонение Киреевского перед Шеллингом. По мысли Киреевского, последняя система Шеллинга «может служить самой удобной ступенью от заимствованных систем к самостоятельному любомудрию». Во всяком случае, Киреевский очень внимательно изучал Шеллинга и вдумывался в него. С таким же вниманием изучал Киреевский и Гегеля. Рекомендуя своему отчиму выписать «Энциклопедию» Гегеля, он пишет: «Здесь вы найдете столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч». Киреевский вообще очень внимательно следил за немецкой философией, вдумывался в самые различные ее течения, но не она вдохновляла его, не она подняла творческие силы в его душе. Таким источником вдохновения были для Киреевского творения Св. Отцов, которых он изучал с чрезвычайным вниманием; с

глубокой горечью отмечает Киреевский то обстоятельство, что «духовная философия Восточных Отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям. Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию Св. Отцов в том виде, как она была в их время, невозможно», все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях. Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; другие выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности основные идеи Св. Отцов о человеке и мире. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения, завещанная романтизмом, осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. В этом отношении Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума»...



Киреевский вырос, как мы знаем, в семье чрезвычайно религиозной; мать его была человеком искренней религиозности, – не без оттенка пиятизма. Не менее искренно и глубоко – и тоже с оттенком пиятизма – был религиозен и Жуковский, имевший, несомненно, немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, по-видимому, не жил активной религиозной жизнью, – во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим мы в записке под названием «История обращения И.В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского и составленной, по-видимому, со слов жены Киреевского его другом, А.И. Кошелевым. Когда Киреевский женился, между ним и его женой начались

столкновения по религиозным вопросам, – горячая и сосредоточенная религиозность жены, по-видимому, вызывала в Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что при жене Киреевский не будет «кощунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене почитать Вольтера, она сказала ему, что готова читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кощунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга, и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны – из творений Св. Отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения Св. Отцов, а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имени Киреевских к Оптиной Пустыни. У Герцена находим любопытный рассказ, записанный им, несомненно, со слов самого Киреевского, – о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы. «Икона эта, – говорил ему Киреевский, – целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой... она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми... я пал на колени и стал искренно молиться...».

Киреевский в своей религиозной жизни жил действительно не только религиозною мыслью, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной Пустыни. В этом смысле Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное сознание... Для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие духовной жизни. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле его главные построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции, надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит за ними...

Мы уже упоминали, что в первый период деятельности Киреевского (т.е. до женитьбы) он был глубоко погружен в темы и идеи Запада, – можно сказать без преувеличений, что в нем самом жило западное просвещение. Не случайно в своей последней статье Киреевский говорил о необходимости «освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения». Он носил их сам в себе, как в Хомякове, например, оставались черты трансцендентализма, – но Киреевский шире и глубже носил в себе стихии Запада, чем Хомяков. Конечно, для внутреннего преодоления духа секуляризации, – что и стояло на пороге построения «христианской философии», – это было очень кстати: Киреевский не с чужих слов, не извне, а изнутри, знал «искажающие влияния» Запада.

Противоставление подлинно христианского просвещения и рационализма является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть Противоставление «веры» и «разума», – а именно двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (но решительно разграничивал откровение от человеческого мышления), – никакого дуализма веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в ней он видел и основу для построений разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума, – только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме, – и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=709973942422839>

ТРАНСРАЦИОНАЛЬНОСТЬ

«Высшие истины ума, его живые зренья, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса... и даже не достигаются его деятельностью»

И.В. Киреевский

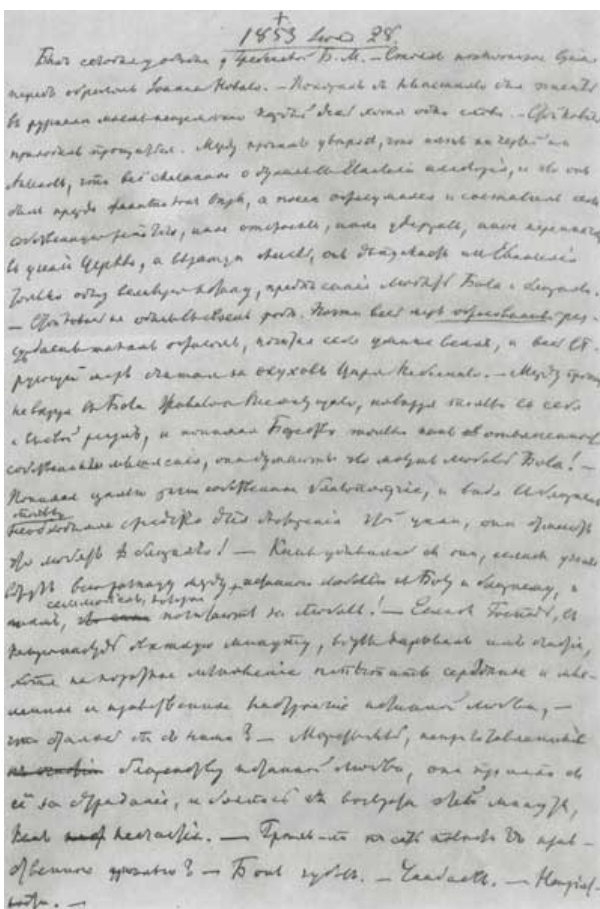
Ключевой идеей философии И.В. Киреевского является понятие трансрациональности, или «существенности». Киреевский мыслит «существенность» как ту трансцендентную сферу, которая находится выше рассудка и логики. Это сверхразумная живая действительность, схватываемая лишь с помощью веры и внутреннего чувства. Сфера существенного не познается логикой, но и не противоречит ей. Познание этой сферы возможно духовным зрением ума, достижимым внутренней цельностью бытия, в которой логическое занимает строго отведенное ему место и не силится охватить то, что не является его прерогативой. Понятие трансрациональности рассматривается в монографии А.К. Судакова «Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского». Приводим выдержки из работы:

«Если в «Москвитянине» идея трансрациональности верующего разума была высказана однажды и как бы мимоходом, то в поздних статьях Киреевский неоднократно и с полным убеждением останавливается на этой мысли. Впрочем, первая формулировка этой мысли встречается уже в «Записке о направлении и методах первоначального образования народа в России» 1839 года: убеждение веры, говорит здесь философ, «вне обыкновенного логического процесса», хотя оно не противоречит разуму, но «из него одного не выводится» (1, 53). Живые убеждения лежат «выше сферы рассудка и логики» (1, 96), достигаются и усваиваются «не путем силлогизмов» (там же); предметы живого знания превосходят «формальность логического сцепления» (1, 247); предметы веры суть предметы, «зрению одного рассудка недоступные» и «одним рассудком не обнимаемые» (3, 272); «истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума» (1, 233).

Итак, предметы живого знания находятся выше сферы логического, обыкновенного разума, недоступны соображениям и утверждениям, основанным на рассудочной силлогистике. Живая действительность сверхразумна, и если человек пытается основать свое познание живого целого действительности, живого и цельного предмета на рассудочной силлогистике, он обнаруживает свою существенную слепоту к живой действительности, и представляя, в частности, религиозные истины в форме совокупности рассудочных знаний, в форме катехизиса, «только искажает их правду, когда не уничтожает ее совершенно» (1, 96). Являясь в форме сугубого знания, убеждение веры «теряет лучшую часть своей силы» (1, 53). Одной лишь наружной связностью понятий, одним лишь формально-логическим сцеплением невозможно достигнуть живой истины; «высшие истины ума, его живые зренья, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса... и даже не достигаются его деятельностью» (1, 76). Или короче: «Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно» (1, 191)...

Существенность недоступна для одного отвлеченного мышления; высшая или живая истина ума не достигается деятельностью одного логического рассудка, выше сферы логики и разума в его обыкновенном состоянии, - говорит нам И.В.Киреевский. Однако это отнюдь не означает для него, будто существенность, предмет живого

знания, истина веры и нравственности, действительность подлинно прекрасного и т.д., - противоречат рассудку и разуму, чужды и неприемлемы рассудку и разуму...



Трансрациональность живого и подлинного бытия и соответственно живого знания не только не означает его иррациональности или «антирациональности», - она не означает также и его непознаваемости для человеческого духа вообще. Она означает только, что присущее логическому рассудку «умозрительное сцепливание выводных понятий» не может представляться как имеющее основание в самом себе, в законах отвлеченного и самозакондательного рассудка, но «требует оснований, почерпнутых из иных источников познания» (1, 76); однако именно то, что в этой связи идет речь об «источниках познания», указывает нам на то, что предметы живого знания не вовсе запредельны человеческой познавательной деятельности; ясно только, что она должна быть существенно иной, измененной, преображенной сравнительно с познавательной работой отвлеченного, «одного» мышления. Предметы живого знания, говорит Киреевский, недостижимы

для отвлеченного разума, именно лишь как отвлеченного, когда его деятельность «оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа» (1, 76); требуют «для своего уразумения совокупного, цельного действия всех познавательных способностей» (3, 272); здесь требуется высшее, духовное зрение ума, достижимое «внутреннюю цельностью бытия» (1, 233). Эта цельность... раскрывает для философского сознания «средоточие самосознания, где настоящее место для высшей истины» (1, 233), «общее средоточие для всех отдельных сил разума», одно достойное «постигать высшую истину» (1, 231)...

Отвлеченное научно-философское мышление видит в мире вещественные и рационально-логические формы, структуры и отношения, потому что содержание его составляют именно такие формальные определения разума и вещества; в его призме мир природы и человечества сам уподобляется привычным и естественным формам его деятельности; отвлеченный разум видит в мире пределы (определения), границы и отношения понятий о предметах; всякое суждение есть, с формально-логической точки зрения, отношение между субъектом и предикатом, объектом и содержанием суждения... Сам предмет религиозной веры прежде всего, онтологически и религиозно выше совокупности объектов отвлеченного рационального и чувственного естественного познания, - хотя опять-таки живость, цельность и полноту обретает только в единстве с совокупностью естественных предметных познаний, в единении с всесторонним опытом человеческой предметности в науке, искусстве и общественном устройении. Только этот предмет существует, хотя не он один действителен...

Живое и цельное верующее мышление есть мышление о предметах живого знания в нравственных категориях, в терминах разумно свободной личности. Отвлеченно-верующее мышление есть мышление о предметах веры, пользующееся способностью разумения или «смыслом», привычными для естественного разума, но неспособными к постижению внутренней цельности живой и свободной личности. В таком мышлении возможны, ему посильны, формальные определения и заявления, логически подобные определениям и утверждениям цельной и живой веры, - но несмотря на внешнее сходство, эти догматы отвлеченной религии разума имеют «совершенно отличное значение» (1, 192): в них нет живого и цельного постижения разумной личности, в них нет сознания нравственно ответственной деятельности личности. Отвлеченное логическое сознание способно к формальному воспроизведению всех или почти всех догматов христианской веры, не исключая догмат о триединстве Божества; логический рассудок может изобрести «формулу» для всякого чуда, описанного в Евангелиях и в Ветхом Завете. Но в таком сознании нет существенности, нет и не может быть «сознания о живой личности Божества и о ее живых отношениях к личности человека» (1, 192). Отвлеченная рассудочная религиозность (и соответственно отвлеченная рассудочная религиозная философия) есть поэтому в основании и в методе своем нецельное мышление (сознание) существенно живого и цельного предмета; формально «верующее», но бытийно раздвоенное внутри себя и вследствие того также с существенностью (формально признаваемого) Божества, рассыпанное, рассеянное и в глубине своей религиозно слепое и глухонемое сознание, которое не становится достойнее оттого только, что говорит о живом Боге и призывает предаться Ему».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=710367749050125>

АНТРОПОЛОГИЯ ЦЕЛЬНОСТИ. Ч.1.

«Не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый»

И.В. Киреевский

В основе антропологии И.В. Киреевского лежит понятие «цельности». Согласно Киреевскому, цельная жизнь и цельное мышление (сознание) – это некоторая человеческая действительность и деятельность. Цельный человек является собой гармоничное сочетание веры, разума и чувства. При этом под «верой» русский мыслитель понимает внутреннее ощущение единства с высшим. Подлинно верующий разум есть, по Киреевскому, разум существенно цельный или, точнее сказать, неотступно стремящийся к цельности внутри себя. Такой разум знает пределы сферы своей деятельности, и не расширяет ее на те области, за которые ответственны чувство и вера. Антропология цельности рассматривается в работе А.К. Судакова «Философия цельной жизни. Миросозерцание И.В. Киреевского». Приводим выдержки оттуда:

«В обыкновенном состоянии естественного разума отдельные его силы, части, способности или деятельности находятся в положении разноречия и разногласия. Восстановление первородной цельности есть поэтому, прежде всего, приведение к единству отдельных частей, сил, способностей или деятельностей духа, «всей совокупности умственных и душевных сил» (1, 233). Поэтому первое, что умозрение находит в стремлении к душевной и умственной цельности – это работа по собиранию, соглашению, сосредоточению деятельностей духа («весь объем ума», говорит однажды Киреевский (1, 192)) в «одну совокупную деятельность» (3, 272), в высшее и живое единство (1, 102). Все силы или деятельности личного духа собираются и сосредоточиваются в одну силу, в одну деятельность, «в одну неделимую цельность» (1, 230-231)...

В «Отрывках» находим недвусмысленное указание на то, что живое и цельное сознание лично-религиозного отношения становится возможно только при соединении созерцания природы и созерцания «мира внутреннего и нравственного»; только тогда раскрывается «сторона высшей жизненности в самых высших соображениях разума» (1, 197). Законно утверждать поэтому, что и «высшие умственные силы» отнюдь не сводятся в представлении Киреевского только к силам познавательным, например, рассудку, чувству и интуиции. Ближе всего к антропологической картине конкретной цельности подводит, однако, как это ни покажется странным, архаически звучащее определение: собрать «все отдельные части души» (1, 192) (в одну силу). Сама архаичная непосредственность этого напоминающего о психологии Платона выражения указывает нам на то, что здесь имеется в виду и познавательное, и нравственное (волящая часть души по Платону), и эстетическое начало: именно все силы и деятельности души в полноте и совокупности своей. Уточним сразу: в живой совокупности (см. 1, 103; 1, 120). Это слово здесь не случайно: оно напоминает читателю Киреевского, что внутренняя цельность личного бытия есть лишь там, где есть жизнь и свободная подлинность личного стремления.

Первое условие для возвышения ума к цельности, говорит нам Киреевский, состоит в недопущении единовластия какой-нибудь одной познавательной или нравственной силы души в живой совокупности этих сил, в непризнании какой бы то ни

было силы или деятельности души в ее «отвлеченной отдельности» единственным источником познания живой и высшей истины о Боге, мире и человеке. Первое условие возвышения ума к цельности, таким образом, заключается в своего рода антропологической, или лучше сказать, действенной, самой жизнью и самым делом, а не спекулятивным только умом совершаемой, «критике отвлеченных начал». Первое условие для исцеления личного разума и бытия заключается в том, чтобы никакой силе личного бытия не отдавать монополии на высшее и цельное разумение, на знание жизни... Что же собственно есть цельность или исцеление личного бытия: в чем, или – из чего она создается в личности? ...



Цельность бытия – даже только внутреннего, «умственного» или «душевного» бытия – есть в философском миросозерцании Киреевского существенным образом не монотон, не монохром, ибо не отвлеченное и абсолютное единство (как-бы-аскетического самоотрицания личности), но полифония, антропологическое «многоголосие», многоцветье и потому подлинно «цветущая сложность» личной и народной умственной и нравственной образованности, - потому что она есть существенным образом духовно-душевное многоединство, и притом

иерархически организованное многоединство, многоединство в духе и смысле высшего начала, и постольку не хаос языческого своеволия, но строго оркестрованная, организованная и органическая полифония нравственного порядка вещей. Вера потому и дает жизнь и разумение, что самый акт веры есть известным образом организованный акт всего человека, «одна совокупная деятельность» (3, 272) всей личности, «где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство» (1, 192). Живое единство есть органическое, то есть целесообразно и иерархически организованное, целое; но все силы и способности души и ума, достойные войти в это живое органическое целое (которое и есть перводанная личность человека), сохраняются в этом целом, при известном условии, как его необходимые органы или орудия...

Цельная, или духовная, личность определенно соотносится здесь со свободой воли (человека), так что свободную волю приходится признать одним из составляющих внутренней цельности человеческого бытия, цельности частной и собирательной личности; не только сердце с его «высшей любовью», но и свободную волю. Самое собирание ума в средоточии самосознания есть дело свободного решения воли; пребывание в раздвоенности и рассеянности обыкновенного порядка вещей – также есть дело свободного решения воли. Самоотверженное искание высшей правды, и расслабленное принятие привычного в нашем обиходе мнения об этой высшей правде – все посредуются действием свободной воли, нравственно ответственным выбором, и потому живая истина о человеке невозможна помимо этого элемента свободной воли. Существенность – есть свободная личность.

Ибо «мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления» - говорит Киреевский, - и это с равным правом можно распространить на историю чувства и воли, на историческую жизнь народов в целом, как и будет видно сейчас же), -

«если бы отделили его от влияния нравственной и исторической случайности» (1, 225). Представление факта истории как «неминуемого результата высших законов разумной необходимости», продолжает он, искажает понимание истории: законы разумной необходимости суть на самом деле «только законы разумной возможности» (там же). «Конечно, каждая минута в истории человечества есть прямое последствие предыдущей и рождает грядущую. Но одна из стихий этих минут есть свободная воля человека» (там же). Кто не видит и не желает видеть этой стихии, тот заменяет «внешнюю стройность понятий действительное сознание живой истины» (там же). Общий нравственный порядок вещей в мире составляет «из совокупности частных волей» (1, 222), так что при определенных условиях этот мнимо всемогущий нравственный миропорядок находится в безразличном равновесии («на перевесе»), и направление движения решается движением одной или немногих волей (там же), так что личность или общественность оказывается «свободною от предыдущих влияний и способною избрать то или другое направление» (1, 225), - между тем как после совершившегося волевого избрания уже нет другой возможности развития и движения мысли и истории, «кроме исполнившейся» (1, 226). Одна из стихий движения личного самосознания и самосознания народов и общин есть свободная воля человека; без свободного согласия человека не творится даже дело религиозного спасения и искупления. Утверждение же цельной личности в нравственной действительности человека и народа совершается только или преимущественно через свободное деяние самого человека и народа.

Итак, исходные данные стремления человека к внутренней цельности по И.В.Киреевскому мы установили с возможной полнотой: это вся совокупность умственных и душевных сил естественного человека: разум-рассудок (логическая способность, предметное мышление), нравственное чувство или совесть, любящее сердце и эстетический смысл; одним словом, живое единство душевных деятельностей, приготовленное внутренней борьбой и (или) событиями жизни к действительному самоограничению и гармоническому согласованию, приведенное внешними и внутренними обстоятельствами в состояние открытости для цельного жизненного вразумления, воспитанное для принятия высшей истины и высшей цели жизнедеятельности, - и свободная воля человека, как существенная стихия нравственного самосознания и самоопределения, готовая и способная к деятельному самоограничению ради высшего».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=710856469001253>

АНТРОПОЛОГИЯ ЦЕЛЬНОСТИ. Ч.2.

«Вера – взор сердца к Богу»

И.В. Киреевский

Продолжаем публиковать выдержки из работы А.К. Судакова «Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского», посвященные антропологии цельности Киреевского. Русский мыслитель понимает под «цельностью», с одной стороны, гармоничное сочетание чувства, разума и веры в человеке, а с другой стороны, тот принцип, который делает возможным подобное сочетание. Согласно Киреевскому, таким источником цельности является «внутреннее средоточие бытия», «внутренний корень разума», т.е. место, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество; речь идет об интуитивной способности человека, о способности верить, символом которой выступает сердце. А.К. Судаков пишет:

«И.В. Киреевский говорит обыкновенно о средоточии разума (1, 121), самосознания (1, 233) или умственных сил (1, 102), об «общем средоточии для всех отдельных сил разума» (1, 231), или иногда об «источнике разума» (1, 230), «высшем источнике разума» (1, 231), «внутреннем корне разума» (1, 231), реальность которого «в глубине души» достижима для ищущего цельности христианина (1,231). Коль скоро речь идет о реальности, это же внутреннее средоточие разума есть в то же время «внутреннее средоточие бытия» (1, 192). Средоточная глубина разумного бытия человека есть такой уровень его существования, на котором все содержания его мышления и его хотения уже не остаются только его субъективными «мыслями» или «желаниями», но становятся реальностями, частичками бытия.

Не случайно Киреевский вспоминает об этом «самом корне самосознания», в противоположность способности отвлеченно-логического мышления, говоря о философии Гегеля, у которого именно в этом средоточии «бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» (1,241). Такое же глубинное единство (не тождество, которое в свою пользу всегда утверждает всякий метафизический монизм и в том числе спиритуалистический монизм Гегеля и его школы) сознания (мышления, самосознания) и бытия представляет собою и это средоточие разума у Киреевского, которое не случайно есть также внутреннее средоточие бытия. Поэтому можно сказать, что, если здесь «настоящее место для высшей истины» (1, 233), если это средоточие «одно достойно постигать высшую истину» (1, 231), - то потому и только потому, что здесь же настоящее место для высшей действительности (существенности), что только в этом глубинном душевно-духовном средоточии может (если оно того достойно) пребывать Сама Истина – то есть Бог...

Наиболее полновесное (и более всего приближающееся к языку святоотеческой письменности) определение внутреннего движения человека к цельности бытия у Киреевского таково: стремление к истине «посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума» (1, 120-121). Разум или самосознание стремится и восходит на высоту, к сердечной цельности, к (своему?) средоточию разума, самым делом (нравственным очищением – мы видели, сколь значительное место в антропологическом составе ис-целяемой человечности занимают нравственные силы души) утверждая свое стремление; но ему принадлежит здесь именно и только стремление, верою и делами по вере удостоверяемое; совершение же, собственно ис-целение и восстановление живой личности верующего принадлежит Самому Богу – при со-действии свободы человека. Философская идея цельности

внутреннего и внешнего бытия, развитая И.В.Киреевским, имеет, таким образом, в своем основании христианское учение о содействии (синергии) Бога и человека в деле искупления и спасения: с одной стороны, спасение не совершается без свободного соработничества человека, без вольного делания в духе истинной веры; но, с другой стороны, как говорит русская пословица, без Бога – ни до порога. И точно так же самое сердечное средоточие разума потому и есть для Киреевского как философа подлинное место для высшей истины и для таинства духовного преображения личности силою этой высшей Истины, что оно есть метафизически – место встречи человека с Богом живым, что оно – существенно принадлежит Богу, а не одному человеку...

Каждый православный человек, - неважно, занят ли он специально научным и философским мышлением, или его «рассудочные понятия» совершенно не развиты, - «сознает во глубине души, что истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается... внутреннею цельностью бытия» (1, 233). Живая и цельная религиозная истина пребывает, для православно-христианского убеждения, лишь там, где дом «чистой цельной жизни», ручающейся «за цельность разума» (там же)...



Хотя не все могут и тем более обязаны становиться богословами, философами и монахами, для существенной цельности личного и общественного бытия в православном смысле отнюдь и не требуется превращения всех граждан в богословов, философов и монахов, - при всей несомненности того, что исключительная преданность всей жизни аскетической практике богомыслия в традиции святых отцов христианства сообщает жизни и мысли человека совершенно особую чистоту и цельность, в мирских занятиях недостижимую и дающую такому человеку, так сказать, экзистенциальное право учить. Однако, чтобы цельность была возможна и доступна также в миру, мы не можем ограничить ее существо этой исключительно аскетической или богословско-философской практикой, но должны видеть суть ее в духовном просвещении, просветлении, осмыслении всякой жизненной силы и всякой жизненной практики, в сопряжении всякого дела с высшим началом жизни; потому что «для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла... Ибо человек – это его вера» (1, 194).

Особенность русского православно-христианского просвещения Киреевский находил именно в том, что русский человек «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (1, 114). Главное занятие и каждое особое, важное и неважное, дело согласовать с убеждением веры, самым делом связать свою веру и свое жизненное стремление, подложить одно общее основание под всякий шаг, который только при этом условии поведет к одной и согласной цели: это ведь и означает – делать всякое дело с памятью о Боге, то есть с молитвой; как и говорит здесь Киреевский о русском человеке: «С

молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит» (там же). Это означает – во всяком важном и неважном деле быть не одним умом или ощущением или руками только, но всецело, самим существом своим, самим сердцем. Потому что сердце всегда пребывает при самом нашем главном: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»...

Установка на постоянное сопряжение и сосредоточение всех деятельностей духа в живую цельность, на соединение всякого акта всякой способности душевной с высшей истиной веросознания и с опытом безусловной правды в человеческих отношениях, - то есть установка на религиозно просветленную экзистенциальную подлинность всякого опыта жизни, и именно на живое единство личного, семейного и народного духовного и душевного опыта, на построение личной и общественной образованности на началах живого и свободного согласия в цельность общей жизни (способностей души, членов семьи, семей в народе и так далее), - исключает абсолютное самоутверждение каждой отдельной силы в общей жизни (отвлеченной от общей деятельности духа способности познания или художественного выражения, одинокой и «гениальной» личности в народе), препятствует быстрому и одностороннему развитию в человеке и народе какой-то одной силы, одного умения, одного промысла; несовместима с культом «рекордов Гиннеса», со всякого рода «блеском», шумом и неумеренными восторгами по поводу чьей бы то ни было личной особенности; «может мешать» (осторожно говорит Киреевский) «быстроте их (способностей личности) отдельного развития» (1, 119). Она создает, будучи принята в народе за основу и образовательное начало просвещения, только «просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» (1, 44-45). Преданный этому стремлению человек и народ «не блестит» художественными созданиями и научными изобретениями (1, 44). Не блестит и не шумит – не означает «не развивается»... Верующая цельность жизни оказывается для этого воззрения критерием отбора и «избирательного сродства» в искусствах, науках, технических усовершенствованиях жизни, нравственном опыте повседневности; критерием, без которого, помимо которого, вопреки которому это воззрение не принимает ничего от других, но при согласии которого оказывается открытым весьма обширному заимствованию извне, сознавая, что «все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское» (2, 207-208)».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=711328958954004>

О НЕОБХОДИМОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

«Не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она ставит человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый»

И.В. Киреевский

В работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) И.В. Киреевский делает попытку осмыслить статус европейской философии и возможное место русской интеллектуальной традиции. Он отмечает кризис европейского философствования, выражающийся в том, что время больших систем прошло и рационалистическая ветвь, по сути, зашла в тупик. По мнению Киреевского, отсюда не следует, что философия закончилась: «Возникновение новых систем философских кончилось, но господство рациональной философии продолжается». Такое господство сопровождается кризисом веры: «Человеческий разум, получив одинаковые права с божественным откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою». Киреевский убежден, что на Западе не хватает веры как особого духовного ощущения и потому все ограничивается чисто рассудочными построениями, вырождающимися в отрицание всего, кроме тела и промышленности. Особый интерес представляет видение Киреевским того, чем могла бы быть русская философия. Она должна стать, по его мнению, чем-то вроде аналога философии Св. Отцов, однако применительно к современному состоянию наук и современной образованности. Истины, выраженные в умозрительных писаниях Св. Отцов, могут быть для нее «живительным зародышем и светлым указателем пути». Приводим выдержки из работы Киреевского:

«Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края ума присутствует неотлучно при каждом движении его разума, при каждом, так сказать, дыхании его мысли, и если когда-нибудь возможно развитие самобытной образованности в мире православно верующем, то очевидно, что эта особенность православного мышления, исходящая из особенного отношения разума к вере, должна определить ее господствующее направление. Такое только мышление может со временем освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения, так же как и от удушающего гнета невежества, равно противных просвещению православному. Ибо развитие мышления, дающее тот или другой смысл всей умственной жизни, или лучше сказать, развитие философии, обуславливается соединением двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она сопрягается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается развитию наук и внешней образованности.

Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою.

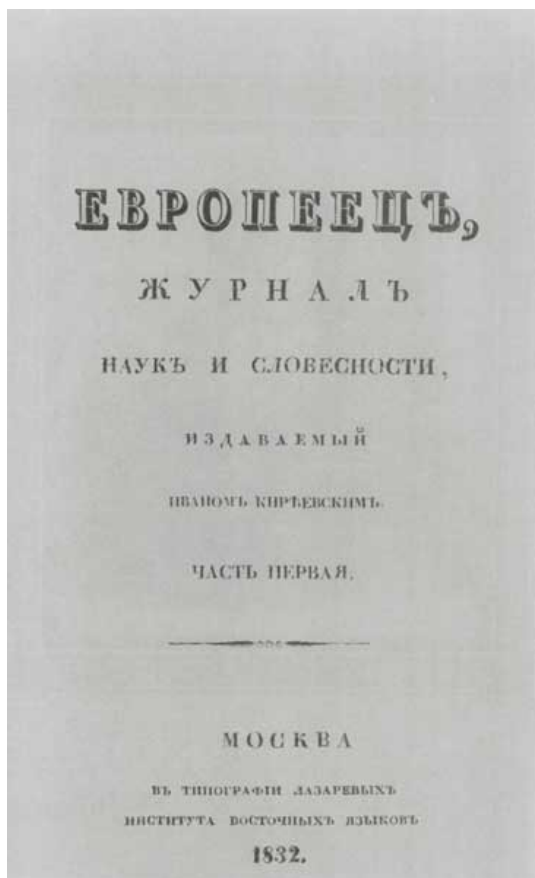
Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может.

Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры и, являясь в виде предрассудка, дают направление мышлению и жизни народа. Не все, разделяющие Философские убеждения, изучали системы, из которых они исходят; но все принимают последние выводы этих систем, так сказать, на веру в убеждение других. Опираясь на эти умственные предрассудки, с одной стороны, а с другой — возбуждаясь текущими вопросами современной образованности, разум человеческий порождает новые системы

философии, соответствующие взаимному отношению установившихся предубеждений и текущей образованности.

Возобновить философию св. отцов в том виде, как она была в их время, невозможно. Возникая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени и той образованности, среди которой она развилась. Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии. Но истины, выраженные в умозрительных писаниях св. отцов, могут быть для нее живительным зародышем и светлым указателем пути.

Противупоставить эти драгоценные и живительные истины современному состоянию философии; проникнуться, по возможности, их смыслом; сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей; изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения, — вот задача, решение которой могло бы изменить все направление просвещения в народе, где убеждения православной веры находятся в разногласии с заимствованною образованностию...



Но, чтобы понять отношения, которые философия древних св. отцов может иметь к современной образованности, недостаточно прилагать к ней требования нашего времени; надобно еще постоянно держать в уме ее связь с образованностию, ей современною, чтобы отличить то, что в ней есть существенного, от того, что только временное и относительное. Тогда не та была степень развития наук, не тот характер этого развития и не то волновало и смущало сердце человека, что волнует и смущает его теперь...

Вопросы современной образованности не могли иметь характера общественного, потому и философия должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни. Интерес исторический, который основывается на интересе общественном, также не мог входить в ее сферу. Нравственные вопросы касались ее также только в той мере, в какой они относились к одинокой внутренней жизни. Но внешняя жизнь человека и законы развития отношений семейных, гражданских,

общественных и государственных почти не входили в ее объем. Хотя общие начала для этих отношений находятся в ее общих понятиях о человеке, но они не получили наукообразного вывода. Может быть, общие нравственные понятия тем чище и глубже раскрывались в одиноких умозрениях монастырей, чем менее к ним примешивались временные мирские влияния. Но их внутренняя чистота и глубина не имели той полноты наружного развития, какой требовало бы от них другое время и другое состояние внешней образованности.

Однако же между вопросами внутренней, созерцательной жизни того времени и между вопросами современной нам общественно-философской образованности есть общее; это — человеческий разум...

То понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская, не противоречило бы безусловно тому понятию о разуме, какое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность и вследствие этого притязания на высшую силу познания не ограничивало бы самую истину только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно-рациональному способу мышления...

Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в его начале, и какая сила им движет и действует. Ибо эта движущая и оживляющая сила происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума исходит она к мысли, в которой находит свое успокоение и чрез которую уже сообщается другим разумным личностям.

Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей. Привыкнув к мышлению отвлеченно-логическому, где все знание зависит от формального развития предмета мышления и где весь смысл поглощается выразимой стороною мысли, они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления, постоянно сопровождает его, носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, не вмещимый внешним определением, и результаты, не зависящие от наружной формы. Потому в писаниях св. отцов искал Шеллинг выражения богословских догматов, но не ценил их умозрительных понятий о разуме и о законах высшего познания. По этой причине положительная сторона его системы, не имея внутреннего характера верующего мышления, хотя мало нашла сочувствия в Германии, но еще менее может найти его в России. Ибо Россия может увлекаться логическими системами иноземных философий, которые для нее еще новы; но для любомудрия верующего она строже других земель Европы, имея высокие образцы духовного мышления в древних св. отцах и в великих духовных писаниях всех времен, не исключая и настоящего. Зато отрицательная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления, вряд ли может быть так беспристрастно оценена в Германии, сроднившейся с своим отвлеченным и логическим мышлением, как в России, где, после первого юношеского увлечения чужою системою, человек свободнее может возвратиться к существенной разумности — особенно когда эта существенная разумность согласна с его историческою своеобразием.

Потому я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=712818098805090>

О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ. Ч.1.

*«Самое торжество европейского ума обнаружило
односторонность коренных его стремлений»*

И.В. Киреевский

Из работ И.В. Киреевского наиболее известна статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», опубликованная в 1852 г. в «Московском сборнике». Под «просвещением» русский мыслитель понимает интеллектуальную традицию, тип образованности. По мнению Киреевского, просвещение на Западе зашло в тупик, прежде всего из-за своей рассудочной однобокости, так что слепое копирование его форм в России нежелательно. В самой России долгое время существовала особая форма просвещения, которая была отлична от европейской, и она только начинает подвергаться рефлексии. Киреевский полагал, что специфический характер всего развития просвещения на Западе обусловлен тремя факторами: особой формой, через которую проникало в него христианство, особым видом, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особыми элементами, из которых сложилась в нем государственность. Эти три компонента – Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России. Приводим выдержки из статьи Киреевского, посвященные западной интеллектуальной традиции:

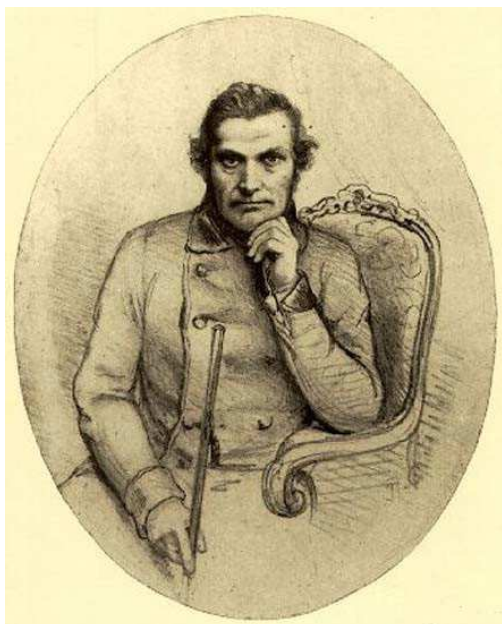
«Влияние живых еще развалин, уцелевших от разрушения остатков старой римской образованности, на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющее. Проникая в самое основное строение общественных отношений, в законы, в язык, в нравы, в обычаи, в первое развитие наук и искусств европейских, Древний Рим должен был поневоле сообщить более или менее всем отношениям западного человека тот особенный характер, которым сам он отличался от других народов; и этот особенный характер всей совокупности отношений, окружающих человека, по необходимости должен был проникнуть в самый, так сказать, внутренний состав его жизни, переобразовывая более или менее все другие влияния согласно своему господствующему направлению.»

Потому главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада. Но если мы захотим эту господствующую особенность римского образования выразить одною общею формулою, то не ошибемся, кажется, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей... Во всех особенностях римского человека, во всех изгибах умственной и душевной деятельности видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности и что внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности... Римская отрешенная рассудочность уже с IX века проникла в самое учение богословов, разрушив свою односторонностию гармоническую цельность внутреннего умозрения.»

С этой точки зрения для нас становится понятным, почему западные богословы, со всею рассудочною добросовестностию, могли не видеть единства Церкви иначе, как в наружном единстве епископства; почему наружным делам человека могли они приписывать существенное достоинство; почему, при внутренней готовности души и

при недостатке этих наружных дел, не понимали они для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища; почему, наконец, могли они приписывать некоторым людям даже избыток достоинства наружных дел и вменять этот избыток недостатку других тоже за какие-нибудь наружные действия, совершенные для внешней пользы Церкви.

Таким образом, подчинив веру логическим выводам рассудка, Западная церковь еще в IX веке положила внутри себя неминуемое семя Реформации, которая поставила ту же Церковь перед судом того же логического разума, ею самую возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской...



Очевидно, что та же нравственная причина, тот же перевес логической односторонности, который произвел учение о необходимости наружного единства Церкви, должен был породить и учение о непогрешаемости ее видимой главы. Это было прямым следствием того особенного характера образованности, который начинал господствовать в западном мире. Из этой же причины общего состояния умов в Европе произошло и то обстоятельство, что франкский император мог предложить, а римский архиепископ мог принять светское владычество в своей епархии. Потом, по той же логической причине, должно было полудуховное владычество папы распространиться над всеми правителями Запада и породить все устройство так называемой Святой Римской империи и весь характер исторического

развития средних веков, где светская власть беспрестанно смешивалась с духовною и беспрестанно боролась с нею, взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном, между тем как в то же время внутри человека западного происходила тоже борьба между верою и разумом, между Преданием и личным самомнением; и как духовная власть Церкви искала себе основания в силе светской, так духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме...

Между тем светские правители, подчинившиеся главенству тривенчанного правителя Церкви, сомкнули таким образом феодальное устройство так называемой Святой Римской империи. Может быть, это был единственный разумный исход общественной жизни народов, которых государственное устройство возникло из завоевания. Ибо непримиримая борьба двух спорящих племен, угнетавшего и угнетенного, произвела на все развитие их истории постоянную ненависть сословий, неподвижно друг против друга стоящих, с своими враждебными правами, с исключительными преимуществами одного, с глубоким недовольством и бесконечными жалобами другого, с упорною завистью возникшего между ними среднего, с общим и вечно болезненным колебанием их относительного перевеса, из которого рождались наружные, формальные и насильственные условия примирения, которыми все стороны оставались недовольными и которые могли получить некоторое утверждение в сознании общественном только из начала, вне государства находящегося...

Отношения между благородными лицами могли иметь только внешний, формальный характер. Такой же внешний, формальный характер должны были носить и отношения их к другим сословиям. Потому и развитие права гражданского в западных

государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности, какой лежал в самой основе общественных отношений. Римское право, еще продолжавшее жить и действовать в некоторых отдельных городах Европы, еще более укрепило это направление внешней формальности в европейской юриспруденции. Ибо римское право имеет тот же внешний формальный характер, за наружною буквою формы забывающий внутреннюю справедливость; может быть, потому, что и римская общественная жизнь также развилась из постоянной борьбы двух противоположных народностей, насильственно в одну государственность втесненных...

Европейские общества, основанные насилием, связанные формальностью личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отделенности, связываемой узлами частных интересов и партий... Партии папские, партии императорские, партии городские, партии церковные, придворные, личные, правительственные, религиозные, политические, народные, среднесословные, даже партии метафизические - постоянно боролись в европейских государствах, стараясь каждая перевернуть его устройство согласно своим личным целям. Потому развитие в государствах европейских совершалось не спокойным возрастанием, но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, покуда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений.

Очевидно, что при таких условиях образованность европейская должна была окончиться разрушением всего умственного и общественного здания, ею же самую воздвигнутого.

Однако же это распадение разума на частные силы, это преобладание рассудочности над другими деятельностями духа, которое впоследствии должно было разрушить все здание европейской средневековой образованности, вначале имело действие противное и произвело тем быстрейшее развитие, чем оно было одностороннее. Таков закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении...

Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления, первое под именем "мистики", - по натуре своей ненавистной для схоластической рассудочности (сюда относилась и та сторона учения Православной Церкви, которая не согласовалась с западными системами), - второе преследовалось прямо под именем "безбожия" (сюда относились те открытия в науках, которые разноречили с современным понятием богословов). Ибо схоластика сковала свою веру с своим тесным разумением науки в одну неразрывную судьбу».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=713492672070966>

О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ. Ч.2.

«Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России»

И.В. Киреевский

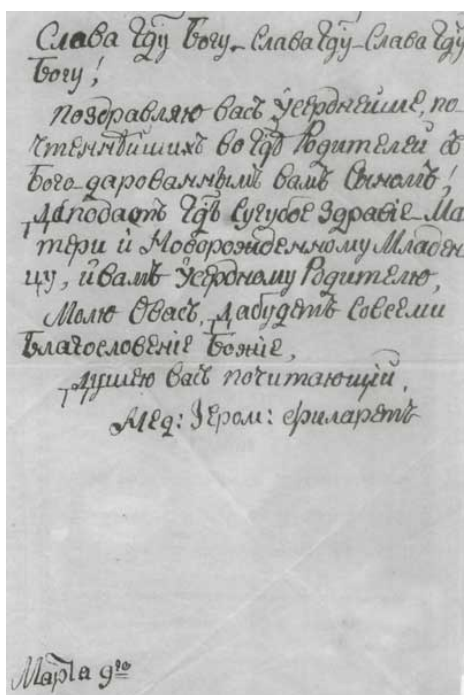
В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) Киреевский не только прослеживает развитие западного просвещения и критикует его рассудочную однобокость, но и дает сравнительную характеристику русской интеллектуальной традиции. Приводим яркую выдержку, где резюмируются его взгляды на эту проблему:

«Соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского, ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей для того, чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности.

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви - в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности - в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума - здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий - здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства - здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, - в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты - в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин - здесь стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской - здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания - здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий - в древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства - здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность первое основание гражданских отношений - здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая - здесь выходящая из быта; там наклонность права к справедливости внешней - здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу - здесь, вместо наружной связности формы с формою, ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения - здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами - здесь стройным естественным

возрастанием; там волнение духа партий - здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды - здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности - здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни - здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности - здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве - у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования - одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного, - в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности.

Но здесь естественно приходит вопрос: отчего же образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного? Отчего не опередила Россия Европу? Отчего не стала она во главе умственного движения всего человечества, имея столько залогов для правильного и всеобъемлющего развития духа? ... В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели? ...



Я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, - во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности, но в этом же таилась и главная опасность для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями. В XVI веке, действительно, видим мы, что уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа...

Таким образом, уважение к Преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая, через век после, была причиною расколов и

потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе другую односторонность: стремление к формам чужим и к чуждому духу.

Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов. Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание, - когда этот класс, говорю я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец полнее убедится в односторонности европейского просвещения, - когда он живее почувствует потребность новых умственных начал, - когда с разумною жаждою полной правды он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры Отечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни Отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности.

Тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское. Тогда возможно будет в России искусство, на самородном корне расцветающее. Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=714132955340271>

ДВА ВИДА ОБРАЗОВАННОСТИ

«Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно создало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения и ожидало бы других, высших и истиннейших выводов от другого, высшего и истиннейшего способа мышления»

И.В. Киреевский

В работе «Обозрение современного состояния литературы» (1845) И.В. Киреевский выделяет два вида образованности, которые выступают прототипом любого просвещения. Первый вид связан с внутренним, духовным просвещением, а второй – с формальным развитием разума и внешнего познания. По мнению Киреевского, примером доминирования первого вида образованности является Древняя Русь, а примером доминирования второго – Западная Европа Нового времени. Киреевский полагал, что между этими двумя типами просвещения нет жесткого антагонизма, и идеальное соотношение таково, что первый тип дает смысл и значение второму типу, а второй дает первому содержание и полноту. В этом смысле любовь к европейской образованности и любовь к русской образованности совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и духовному знанию. Приводим рассуждения Киреевского на эту тему:

«Две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах, представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины; другая — формальное развитие разума и внешних познаний. Первая зависит от того начала, которому покоряется человек, и может сообщаться непосредственно; вторая есть плод медленной и трудной работы. Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту. Для первой нет изменяющегося развития, есть только прямое признание, сохранение и распространение в подчиненных сферах человеческого духа; вторая, быв плодом вековых, постепенных усилий, опытов, неудач, успехов, наблюдений, изобретений и всей преемственно богатящейся умственной собственности человеческого рода, не может быть создана мгновенно, ни отгадана самым гениальным вдохновением, но должна слагаться мало по малу из совокупных усилий всех частных разумений. Впрочем очевидно, что первая только имеет существенное значение для жизни, влагая в нее тот или другой смысл; ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов; она определяет Порядок их внутреннего и направление внешнего бытия, характер их частных, семейных и общественных отношений, является начальной пружиной их мышления, господствующим звуком их душевных движений, краской языка, причиной сознательных предпочтений и бессознательных пристрастий, основой нравов и обычаев, смыслом их истории.

Покоряясь направлению этой высшей образованности и дополняя ее своим содержанием, вторая образованность устрояет развитие наружной стороны мысли и внешних улучшений жизни, сама не заключая в себе никакой понудительной силы к тому или к другому направлению. Ибо, по сущности своей и в отделенности от посторонних влияний, она есть нечто среднее между добром и злом, между силою возвышения и силою искажения человека, как всякое внешнее сведение, как собрание опытов, как

беспристрастное наблюдение природы, как развитие художественной техники, как и сам познающий разум, когда он действует оторванно от других способностей человека и развивается самодвижно, не увлекаясь низкими страстями, не озаряясь высшими помыслами, но передавая беззвучно одно отвлеченное знание, могущее быть одинаково употреблено на пользу и на вред, на служение правде или на подкрепление лжи.

Самая бесхарактерность этой внешней, логически-технической образованности позволяет ей оставаться в народе или человеке даже тогда, когда они утрачивают или изменяют внутреннюю основу своего бытия, свою начальную веру, свои коренные убеждения, свой существенный характер, свое жизненное направление. Оставшаяся образованность, переживая господство высшего начала, ею управлявшего, поступает на службу другого, и таким образом неврединно переходит все различные переломы истории, беспрестанно возрастая в содержании своем до последней минуты человеческого бытия.

Между тем в самые времена переломов, в эти эпохи упадка человека или народа, когда основное начало жизни раздвояется в уме его, распадается на части и теряет таким образом всю свою силу, заключающуюся преимущественно в цельности бытия: тогда эта вторая образованность, разумно-внешняя, формальная, является единственною опорой неутвержденной мысли и господствует, посредством разумного расчета и равновесия интересов, над умами внутренних убеждений.



История представляет нам несколько подобных эпох перелома, разделенных между собою тысячелетиями, но близко связанных внутренним сочувствием духа, подобно тому сочувствию, какое замечается между мышлением Гегеля и внутренним основанием мышления Аристотеля.

Обыкновенно смешивают эти две образованности. От того в половине 18-го века могло возникнуть мнение, с начала развитое Лессингом и Кондорсетом, и потом сделавшееся всеобщим, — мнение о каком-то постоянном, естественном и необходимом усовершенствовании человека. Оно возникло в противоположность другому мнению, утверждавшему неподвижность человеческого рода, с какими-то периодическими колебаниями вверх и вниз. Может быть, не было мысли сбивчивее этих двух. Ибо, если бы в самом деле человеческий род усовершенствовался, то от чего же человек не делается

совершеннее? Если бы ничто в человеке не развивалось, не возрастало, то как бы мы могли объяснить бесспорное усовершенствование некоторых наук?

Одна мысль отрицает в человеке всеобщность разума, прогресс логических выводов, силу памяти, возможность словесного взаимодействия и т. п.; другая убивает в нем свободу нравственного достоинства.

Но мнение о неподвижности человеческого рода должно было уступить в общем признании мнению о необходимом развитии человека, ибо последнее было следствием другого заблуждения, принадлежащего исключительно рациональному направлению последних веков. Заблуждение это заключается в предположении, будто то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зренья ума, будто оно может составлять искусственно, так сказать механически, из одного развития логических формул. Это мнение долго было господствующим, покуда, наконец, в наше время начало разрушаться успехами высшего мышления. Ибо логический разум, отрезанный от других источников познания и не испытавший еще до конца меры своего могущества, хотя и обещает сначала человеку создать ему внутренний образ мыслей, сообщить не формальное, живое воззрение на мир и самого себя; но, развившись до последних границ своего объема, он сам сознает неполноту своего отрицательного ведения и уже вследствие собственного вывода требует себе иного высшего начала, недостижимого его отвлеченному механизму.

Таково теперь состояние Европейского мышления, — состояние, которое определяет отношение Европейского просвещения к коренным началам нашей образованности. Ибо если прежний, исключительно рациональный характер Запада мог действовать разрушительно на наш быт и ум, то теперь, напротив того, новые требования Европейского ума и наши коренные убеждения имеют одинаковый смысл. И если справедливо, что основное начало нашей Православно-Славянской образованности есть истинное (что впрочем доказывать здесь я почитаю ни нужным, ни уместным), — если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное: то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности Европейской, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и пронизывая новым смыслом; между тем как образованность Европейская, — как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, — должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбуждательным средством к развитию нашей умственной деятельности.

Поэтому любовь к образованности Европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно Христианскому просвещению».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=714527681967465>

ЗАПАДНИЧЕСТВО, САМОБЫТНИЧЕСТВО И БУДУЩЕЕ РОССИИ

«Дай Бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных!»

И.В. Киреевский

Рассматривая дискуссии сер. XIX в. между западниками и почвенниками, Киреевский обрушивается с критикой на обе позиции. По его мнению, почвенники обрекают христианскую образованность на одностороннее и ослабленное развитие потому, что довольствуются наружными формами христианской традиции и общежития, «запоздалым мышлением». Западники, напротив, безотчетно привержены наружным формам иноземной образованности, которые принимают без разбирательства и торопливо противопоставляют русским национальным формам. Более правильной Киреевский считает центристскую позицию, согласно которой европейский опыт следует переносить на нашу почву и перерабатывать в соответствии с принципами русского просвещения. Центром интеллектуальной жизни должна стать новая христианская философия, которая обязана «развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения». Анализ воззрений Киреевского на тему споров между западниками и почвенниками, а также на будущее России, дается в монографии А.К. Судакова «Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского». Приводим выдержки оттуда:

«Противоречие христианского и рационалистического начала, отношение сверхразумной откровенной и рациональной логической и эстетической истины, не может быть оставлено без разрешения. Христианское сознание, - определеннее говоря, христианское умозрение, то есть верующее философское мышление, должно «принять его в себя». Христианская истина должна принять в себя то от рациональной истины, что есть в ней существенного и объяснительного. Христианское сознание народа, не развившего по обстоятельствам времени наружной образованности в духе этого сознания, должно принять результаты наружной образованности Запада, сознать себя «необходимым дополнением образованности европейской» для своего народа, должно проникнуть эти результаты европейского развития «новым смыслом», что возможно только, если их предварительно освободить от присущего им «характера исключительной рациональности» (2, 213)... «Русское воззрение» не сможет подчинить относительную истину западной рациональности своему духовному господству, если будет упорствовать в своем непризнании и неприятии этой рациональности; не сможет показать своего умственного преобладания, если ему не над чем будет господствовать и преобладать...

Из сказанного нами сейчас ясно, что «отношение нашей родной образованности к просвещению западному» только тогда может прийти «в правильное устройство», когда «науки Запада переработаются в нашем смысле» (2, 163) и «высшим развитием просвещения сама наука станет в гармонию с нашей жизнью» (там же). В статье о началах философии находим более определенное и развернутое понимание этой задачи христианского философского самосознания в стране, отмеченной разногласием православного убеждения веры и заимствованной образованности ума и быта: это самосознание должно проникнуться смыслом живительных истин православия и затем «сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей; изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения» (1, 236). Это развитие

христианского умозрения, «соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума» (1, 187), и есть, как мы уже знаем, насущно необходимая, по Киреевскому, новая христианская философия, способная «развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения» (1, 186-187). Но чтобы подчинить ее, христианская мысль должна сознать ее; ее развитие и состоит «в сознании всей образованности западной» (1, 181) и только на пути такого сознания и восприятия ее в себя может примирить русскую православную и западную рациональную образованность...

Первое условие для этого живительного примирения образованностей в пользу высшей и истинной, христианской культуры есть развитие русской православной образованности и господство ее над западным рационализмом исторического образования в самой России. Но это условие означает перемену духа и смысла исторической образованности России, преодоление безотчетного «стремления к формам чужим и чуждому духу»: конец петровски-имперского периода культурной истории России, сознательное обращение к самобытному умственному и нравственно-общественному развитию, к строительству «здания просвещения России» «из чистых собственных материалов» (1, 124) на основании православно-христианского сознания веры и народных начал.



Постольку первое условие для самобытного развития новой русской христианской образованности ума и быта есть всеобщая «перемена ума», обращение к себе и возвращение «домой», общий отказ от «немецкого переобразовательного» духа умственной жизни и общественности, окончание петровской эпохи русской жизни. Только при этом условии можно в самом деле надеяться, что вера, переменив на деле свое отношение к наружной рациональной образованности, и в частности философской и литературной образованности, сознавая свое преимущественное достоинство в отношении к этой образованности, может на деле преодолеть «в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность» (преодолеть ее именно в мыслящем сознании, а не в цензурном распоряжении) и произвести при этом предварительном условии из соприкосновения с литературной и философской образованностью Запада (господствующей покамест за

неимением лучшего в мыслящем сознании русских) свою, то есть верующую философию... Программа русской православно-христианской философии, намеченная Киреевским, имеет культурный смысл и значение только в совокупности с переменой общественного и умственного духа русской жизни, только при предпосылке культурно-духовного поворота от отвлеченно-переимчивой рациональности или отвлеченно-обособленной национальности к христиански сознательной самобытности умственного и общественного образования...

Надежда его... состоит в том, чтобы и само правительство дошло «до правильного самосознания и обратилось искренно к вере народа» (3, 199), возвратилось к существенному и коренному культурно-духовному единomyслию с ним. Без этого обращения и возвращения реформа народной жизни и даже наружно всестороннее освобождение народа будет обманом этого народа, и постольку на практике реформой и освобождением в узко-сословном интересе... Пока этого общего поворота в общественном духе и убеждении (а не только, например, в минутном «общественном мнении», которое ведь может направляться и влиянием партий и групп) не произошло и пока Россия движется по западному, рационально-реформистскому пути, приходится, «от полного убеждения ума, с живой любовью к России, с надеждою ей ... величия и благоденствия ..., но вместе и с мучительным страхом, что какое-нибудь преждевременное и самолюбивое преобразование испортит дело самородного развития» (3, 150-151), - с сознанием и по совести, - утверждать: «дай Бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных» (3, 150), чтобы именно самые насущные общественные проблемы не пробовали решить в прежнем, самочинно-преобразовательном, духе. Даже отмена крепостной зависимости по справедливости требует и предполагает целого комплекса других изменений в порядке жизни гражданской и быденной, в отсутствие которых «такая всеобъемлющая перемена произведет только смуты, общее расстройство, быстрое развитие безнравственности и поставит отечество наше в такое положение, от которого сохрани его Бог!» (3, 132). Мы видим, следовательно, что у Киреевского светлые надежды на будущее развитие «русского воззрения» в общественной среде современной ему России отнюдь не были так утопически безоблачны, но соединялись с сердечными страхами и тревогами за судьбу нравственного и общественного развития народа, именно в «эпоху реформ».

Итак, Киреевский вполне искренно возлагал задушевную надежду на возможность «изменить все направление просвещения» (1, 236), на возможность построения «прочного здания просвещения России» из чистых обственных материалов» (1, 124). Условием и предпосылкой такого коренного поворота он считал создание новой православно-христианской философии, как умственного посредника и проводника идей между верой и образованностью. Но даже для того, чтобы это новое философское самосознание могло создаться и загореться, оно должно быть подкреплено более широким умственным поворотом, «общим содействием всех людей мыслящих и неравнодушных к внутреннему достоинству человека вообще и к благосостоянию своего отечества в особенности» (2, 163). Необходима «совокупная деятельность людей единомысленных» (1, 236)».

В фейсбуке: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=715093108577589>