

**Artykuły, rozprawy***Статьи, публикации***Владимир Д. Жукоцкий**

Тюменский государственный университет

**"Европеец" И.В. Киреевского:  
сравнительный анализ европейского  
и российского просвещения***„Europejczyk” I.W. Kirejewskiego: analiza porównawcza  
Oświecenia europejskiego i rosyjskiego*

Что бы ни возникало в недрах русской духовной культуры на протяжении веков, оно несло в себе синтез западного и восточного типов культур. Даже западник Петр Великий, по определению Н.А. Бердяева, был «русак», и вне русского контекста не мог состояться как реформатор. А славянофил А.С. Хомяков невозможен вне контекста западной философской мысли. Обреченность на синтез раскрывает *синтетический характер* русской культуры в целом. Именно отсюда вытекает ее тяга к органике и естеству, даже если это *естество* божественного присутствия в православном догмате. Заметим, что проблема *синтетического характера* русской культуры обретает в современных культурологических исследованиях формулу «бинарности» или *амбивалентности* русской культуры (например, в работах И.В. Кондакова). Впрочем, и такой подход высвечивает то же явление с другой стороны и с другими акцентами).

Наиболее яркий пример такого синтеза русской культуры – европейски ориентированный родоначальник славянофильства *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856). Его журнал «Европеец» (1832) соответствует максиме «русского европейца» (В. Кантор), согласно которой истина постигается в сравнительном анализе интенций западноевропейского и российского

духа. При этом родовой признак принадлежит Европе, а видовой – разводит на европейский Запад и европейский Восток. В этом сравнении симпатии раннего Киреевского не принадлежат Востоку, но высвечивают Запад как образец [См. об этом, 5].

В программной статье «Девятнадцатый век» И.В. Киреевский проводит параллели европейского и российского просвещения, указывая на болевые пункты отставания России в объективном процессе секуляризации европейской культуры. Точкой преткновения у него оказывается неподцензурная критика исторической церкви в контексте религиозной проблемы, ее социальных и культурно-исторических обстоятельств. Поражает актуальность сентенций Киреевского началу ХХI века, их созвучие новейшим тенденциям развития русской культуры при изменившихся исторических обстоятельствах: от абсолютизма консервативной идеи середины ХIХ века, к абсолютизму социальной идеи советской эпохи до абсолютизма либеральной идеи наших дней.

Анализируя качества европейского стиля (поэзии, мышления, культуры), Киреевский отмечает *«холодность, прозрачность, положительность и вообще исключительное стремление к практической деятельности»* [1, с.14]. Представленная *формула культурных событий* гласит: «Жизнь вытесняет Поэзию» [1, с.15]. Эта зарисовка сделана почти за десяток лет до рождения марксовской *философии практики*, ставшей в дальнейшем *религией* непосредственного революционного действия. Она многое объясняет в ее культурно-исторических предпосылках: интенция либерального прагматизма должна была дать социально возвышенную реакцию осмысления новейших тенденций *«исключительного стремления к практической деятельности»*. Эта форма *возвращения* Поэзии через социальность со временем стала актуальной для России. Прежде чем она была обрисована вокруг фигуры Маркса (эпохи советизма), она отретпетирована на знаковой фигуре немецкой философской классики – Шеллинге. По Киреевскому, Шеллинг вместил в себя все предыдущее развитие философии. Создатель «системы тождества», сегодня он сам открывает «новую дорогу философии» – к положительному познанию. Позитивистическая тенденция классика метафизических систем представляется Киреевским как генеральная линия развития европейского просвещения середины ХIХ века. Ее суть – в новом, нетрадиционном решении религиозной проблемы. Отныне она замкнута не на церковную форму, а реализуется через «философию откровения», искусство, науку и практическую деятельность.

Чтобы прийти к столь радикальным выводам, нужно было заглянуть в существо религии и в полемике с обыденными представлениями заявить: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо *единомыслие*

народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях од- нмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетво- ренное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному, и ощутительное во всех гражданских и семейных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [1, с.17–18]. В призыве к "единомыслию народа" содержится констатация раздвоенности, внутренней противоречивости русской духов- ной жизни, обособленного существования церкви с ее самодостаточной обрядовостью и догматикой. Но в нем содержится и надежда, что «полное развитие» религии на русской почве возможно и должно. Для этого нужно преодолеть радикальный раскол духовной культуры на светскую и церков- ную сферы и сблизить последнюю с практической жизнью людей и наро- дов. При этом вполне допустима множественность религиозных форм по образцу Европы: «Замечательно, что и паписты, и иезуиты, и сенсимони- сты, и протестанты-супранатуралисты, и даже рационалисты, – одним сло- вом, все религиозные партии, которые теперь в таком множестве волнуют- ся по Европе и которые не согласны между собой во всем остальном, – все, однако же, в одном сходятся: в требовании большого сближения религии с жизнью людей и народов» [1, с.18]. Буйство религиозной жизни Европы резко противостоит абсолютному умиротворению русской религиозной жизни, за которым скрывается ее фактическое отсутствие. Потребовалась эпоха социального и духовного развития XIX в., чтобы к началу XX века получить в России ту картину религиозного брожения, которую Европа пережила столетием раньше. Характерно, что возбудителем процессов религиозного брожения, как и в Европе, выступала религия новой со- циальной жизни (социализма), человечества и научно-технического прогрес- са. А сам религиозный подъем проходил на фоне глубокого кризиса исто- рической церкви, не выработавшей механизмов созвучия с современно- стью и цеплявшейся за старые формы «пристегнутости» к самодержавной власти монарха.

Киреевский не мог себе позволить в условиях жесткой цензуры столь радикальных выводов и прогнозов, но заложил все необходимые для этого предпосылки. Эти предпосылки *мысли* (не действия, не организации, не деяния) созвучны умонастроениям молодого Маркса. Они буквально пред- восхищают констатирующую часть марксовых *Парижских рукописей* (1844). Действительно, кому принадлежит такое высказывание: «Везде дело (читай: «политика» – В.Ж.) берет верх над (философской) системой, сущность над формой, существенность над умозрением» [1, с.18]? Кому принадлежит тезис о наступлении новой эпохи, заканчивающей «искусст- венное равновесие противоборствующих начал» (включая искусственное

равновесие в борьбе классов) как условия «твердого общественного устроения», и заменяющей его «равновесием *естественным*, основанным на просвещении общего мнения», усматривающей, наконец, именно в этом переходе основание «*веры* настоящего времени»? Разве не писал молодой Маркс об одиноком мыслителе, живущем в обществе, где «жизнь идет по одной дороге, а успехи ума по другой», о том, что возникающее отчуждение делает человеческие проявления человека исключением из правила? И совсем как цитата из марксовых рукописей звучат слова Киреевского: «И может ли один человек образовать себе жизнь особую посредством общества, образованного иначе? Нет, в жизни внутренней, духовной, одинокой будет он искать дополнения жизни внешней и действительной. Он будет поэтом, будет историком, разыскателем, философом (пролетарием – добавил бы Маркс – В.Ж.) и **только иногда человеком**, ибо в тесном кругу немногих сосредоточено поприще его практической деятельности» [1, с.15]. Для Маркса «тесным кругом немногих» выступал круг революционеров. Точно также и пролетарию, чтобы иногда *быть* человеком, нужен этот круг и настоящая «практическая деятельность», которая совпадает с «революционной практикой». В традиции русской интеллигенции «тесным кругом немногих» (избранных, заговорщиков), позволяющим иногда *быть человеком*, выступала кружковая и иная организационная деятельность по выходу из замкнутых форм отчужденного существования.

Вполне по-марксистски звучит радикальный тезис Киреевского о невозможности разведения в новейших условиях *духовного* и *практического*, неоправданности попыток представить последнее (практическое) как низшее и простое условие для первого (духовного). Практическое завершает и смыслообразует пути духовного. «Вот почему, – пишет русский философ, – главный характер *просвещения* в Европе был прежде попеременно поэтический, исторический, художественный, философский и только в наше время мог образоваться чисто *практическим*. Человек нашего времени уже не смотрит на жизнь как на простое *условие* развития духовного, но видит в ней вместе и средство и цель бытия, вершину и корень всех отраслей умственного и сердечного просвещения. Ибо жизнь явилась ему существом разумным и мыслящим, способным понимать его и отвечать ему, как художнику Пигмалиону его одушевленная статуя» [1, с.19–20].

Перед нами феномен *Маркса до Маркса*. Если существо марксовой философии практики выражает формула: «ВСЕ есть продукт человеческой жизнедеятельности», то образ Пигмалиона – блистательная иллюстрация к ней. Дело в том, что продукты человеческой жизнедеятельности способны обретать самостоятельное, независимое от творца существование, и даже господствовать над ним. Человек, его *живой труд* становятся заложниками собственной продуктивности, если продуктивность *оживает*

(как статуя Пигмалиона) в деятельной организации *капитала* как «мертвого труда». И тогда воистину – «мертвый хватает живого»... Впрочем, важным объяснительным моментом в этой коллизии мысли выступает Гегель, как общий источник обобщений русского и немецкого младогегельянцев. Но удивительно другое: оба имеют общий вектор разворачивания – в признании смыслообразующей ценности практического, бытия, жизни, их безусловного первенства над теоретическим, сознанием, отчужденным от самой жизни духом. Формы и виды духовной культуры теряют самооценку, если выключены из процессов жизнедеятельности, искусственно противопоставляются практике и из источника жизненных сил превращаются в оковы. Оба мыслителя имели в виду прежде всего формы и виды староцерковной коммуникации, претендующей на господство в изменившихся исторических обстоятельствах, когда жизнь–практика порождает искомое «единомыслие народа» – действительную полноту религии и духовной жизни. Но если для Маркса камнем преткновения стала вырастающая *стена* капиталистического отчуждения, то для Киреевского первоочередным предметом штурма выступает *стена* патриархального (описанного Гегелем в «Феноменологии духа») старофеодального отчуждения. Эта стена разделила российское общество внутри и извне.

В третьем и последнем номере «Европейца» (журнал был закрыт по цензурным соображениям), Киреевский заостряет проблему: «Какая-то китайская стена стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторое отверстие проступает к нам воздух просвещенного Запада; стена, в которой великий Петр ударом сильной руки пробил широкие двери; стена, которую Екатерина долго старалась разрушить, которая ежедневно разрушается более и более, но, несмотря на то, все еще стоит высоко и мешает» [1, с.303].

Европейски ориентированный славянофил Киреевский прямо указывает причину нашей «варварской» *разделенности* – это «недостаток классического мира», твердой античной традиции, несущей потенциал всемирной образованности, в русской культуре. Потребуется годы, чтобы на этом основании перейти к поиску исключительного духовного потенциала русского православия с его компенсаторной функцией. Это тема особого исследования – эволюции взглядов Киреевского в поздний период его творчества. Но и они восходят к раннему Киреевскому, занятому программой исследования на всю жизнь, общей постановкой проблемы. Суть ее мыслитель видит в принципиальном различии европейского просвещения, совпадающего с развитием национального, и российского просвещения, вынужденного вступать в непрестанное противоречие с национальным, лишенным всемирной образованности «классического мира». Вот почему

в Европе государства, решая проблемы просвещения, решают и проблемы национального развития. В России национальность и просвещение тянут в разные стороны, не совместимы и создают проблемы друг другу. А это требует нетривиальных решений.

«И тут и там, – пишет Киреевский, – идет борьба за национальность, независимость и целость; и тут и там стремление к сосредоточению и единству; но там просвещение уже развитое, следовательно, знаменем борьбы, целью стремления является всегда *мысль* религиозная или политическая; тут место мысли заступает *лицо*, частное событие, *самозванец*». [1, с.313]. Главное в исторической логике просвещения – непрерывность, наследуемость и последовательность, то есть то, что есть *там* (в Европе) и нет *тут* (в России). Однако и в этой ситуации положение России не безнадежно: «...просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не сомкнутым развитием его национальности, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют *гражданственностью*, но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития» [1, с.315].

Такая постановка вопроса оставляет России шанс сыграть свою роль в общей логике «просвещения всего человечества». Даже разрушение «китайской стены» с Европой, помноженное на одновременное разрушение «китайской стены» капиталистического отчуждения, дает эффект прорыва в общей логике *просвещения всего человечества* (когда «минус на минус дает плюс»). Тем самым за многие десятилетия до революционных событий в России XX века Киреевский проговаривает основные смыслы просвещенческого (под будущими лозунгами советизма и интернационализма) наступления на национальную замкнутость и ограниченность (под старыми лозунгами черносотенства). Успех этого наступления дает России шанс встать вровень с Европой в вопросах всемирного просвещения. Отрицание смысла советской эпохи лишает ее этого шанса. Но его возможность восходила к токам идеального православия, социально-культурной энергетике русской интеллигенции и религиозно-политической мощи того, что мир узнал под именем «русского марксизма» и его *марксистско-ленинской* квинтэссенции. И.В. Киреевский в своей идейной эволюции взял на себя решение первой задачи – *осмысление просвещенческого потенциала русского православия*. Это и составило суть славянофильской идеи, питаемой соками Запада и Востока.

Но это все будет в дальнейшем. А в текстах «Европейца» Киреевский штурмует «китайскую стену», отделяющую Россию от Европы, как абсолютное условие всех последующих шагов по восстановлению подлинной, не противостоящей тенденциям просвещения всего человечества, «самобытности русской». Киреевский защищает Петра (как спустя эпоху будет

делать Д.С. Мережковский) от нападок «ревнителей национальной самобытности». Все дело в том, что *там* (в Европе – В.Ж.) просвещение и национальность одно, ибо первое развивалось из последней. Потому, если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности. (...) Но у нас искать национального – значит искать необразованного...» [1, с.316]. Как константу и заклинание Киреевский произносит: мы «не имеем достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы?» [1, с.317].

Лидерство Европы в деле всемирного просвещения продиктовано решающим влиянием «классического мира» античности, вошедшего в плоть и кровь европейских народов. «Это влияние, – пишет русский философ, – сначала обнаруживалось образованностью и силой римской церкви; но потом, когда просвещение уже распространилось в самом быте народа и вкоренилось в светской гражданственности, тогда и церковь перестала быть единственным проводником образованности, и Европа обратилась *прямо* к своим умственным праотцам – к Риму и Греции». (Здесь Киреевский недоговаривает, но подразумевает, что главным препятствием, отделившим европейские народы от своих «умственных праотцов», была христианская церковь, воюющая с *языческой* античностью, но вынужденная, спустя столетия, усваивать ее всемирно-исторический урок образованности.) «И это новое, – продолжает Киреевский, – самопознающее стремление к миру классическому обнаруживается ... даже и в самом народном быту просвещенных земель, в самом устройстве их гражданственности и национальности» [1, с.312]. Вот почему для европейских народов нет противоречия между развитием национальности (особенного) и развитием образованности (всеобщего). Россия, не знавшая классического мира, усваивает его ныне *через* Европу, сдерживая свою самобытность (национальность) для будущих времен. Просвещение европейское находится в таком же отношении к России, «в каком просвещение классическое находилось к Европе» [1, с.317].

И совсем по-большевистски звучат слова Киреевского о том, что только «в борьбе с чуждой ей (образованности) национальностью» мы могли заимствовать образованность европейскую, как общемировую, – должно не примириться с национальностью, но «победить ее, покорить своему владычеству, преобразовать, породить новое» [1, с.314]. Любопытно, что тезис о национальности как историческом пережитке подчеркивают со всей силой в наши дни радикал-либералы (А. Янин и др.). С тем различием, что по Киреевскому мы до национальности как способа саморазвития образованности просвещения *еще* не доросли. А по Янину *уже* переросли. Дело ли тут в историческом времени между двумя позициями или

в разных подходах к проблеме? Скорее, второе. Но слабый момент общности в них отрицать нельзя.

В условиях жестокой цензуры Киреевский разворачивает одну из болезненных (и запретных) тем времени – критику исторической церкви в России. Он идет настолько далеко в этом деле, насколько это возможно, подчиняя оценки строго концептуальному взгляду на проблему. Инструментом такого подхода выступает сравнительный анализ римской церкви, ее исторического пути и роли в деле всемирного просвещения. Проследим документально логическую цепь аргументов Киреевского.

«Внешнее устройство римской церкви было первым источником европейской образованности; но именно потому формы сего устройства должны были совершенно соответствовать тому времени, в котором они произошли. Естественно, что с изменением времени и формы сии в некоторых государствах во многих отношениях не совмещались с новыми потребностями. *Оттого явились реформации*, нарушившие единство европейской церкви, а в некоторых землях водворилось *совершенное безверие*, которое с трудом побеждается теперь успехами *светского просвещения*. (Курсив мой – В.Ж.)» [1, с.319].

Тут целый каскад революционных для России мыслей. Первая максима гласит: если церковь берет на себя не только церковные функции, но и функции общего роста образованности и просвещения, она вынуждена постоянно менять «формы своего устройства», подстраиваясь под потребности времени. Тем самым римская церковь жертвует своей чистотой во имя своего общественного призвания. Эта слабость церковная приводит к серии *реформаций*, вследствие которых ослабляется вера и возникает *совершенное безверие*. С таким безверием, по Киреевскому, можно бороться, хотя и не без труда, успехами *светского просвещения*. Иначе говоря, то, что церковь отдала обществу за счет своей чистоты, возвращается и укрепляет ее на новом витке спирали, – в форме светской образованности и культуры.

Такова формула европейского просвещения. Российское просвещение имеет иную конфигурацию. Русская церковь отличалась заботой только о себе – чистотой и сохранением древнего предания. Другая сторона этой особенности русской церкви – решительное неучастие в деле роста образованности и просвещения («классический мир» не вошел в родовые характеристики русской церкви). В итоге российское просвещение в противоположность европейскому имеет своей сильной стороной – святость и чистоту христианской церковной традиции, а слабой стороной – резкое отставание в развитии светской культуры [см.: 1, с.309].

По Киреевскому, будущее всемирного просвещения зависит от соединения сильных сторон просвещения европейского и российского. Но пере-

нести русскую святость на европейскую почву гораздо сложнее, чем европейскую образованность на русскую почву. Поэтому Россия становится естественным историческим центром всемирного христианского просвещения.

Таковы же сентенции позднего Киреевского – состоявшегося славянофила. А пока в творческом дебюте в «Европейце» он обращает внимание на другое следствие приведенной формулы просвещения. Чтобы сделать ее более универсальной и менее связанной с римской церковью (как было в истории европейского просвещения), он открывает особый *вид* просвещения, возникающий во второй половине XVIII века. **Старое просвещение** связано с системой постепенного развития и, «чтобы быть ему причастным, надобно пережить *снова* всю прежнюю жизнь Европы». Применительно к России (и не только России) это невозможно. **Новое просвещение** противостоит старому и «существует *самобытно*» – без участия церкви.

Народ, вступающий на путь всемирного просвещения, не обязан начинать с нуля, как европейские народы, и призывать на помощь римскую церковь. Он не может использовать и свою «самобытную» церковь, поскольку она не унаследовала богатства «классического мира». Но он «может *заимствовать* его прямо и водворить у себя без предыдущего, *непосредственно применяя* его к своему настоящему быту» [1, с.319]. Почему же *новое просвещение* не появилось раньше – до второй половины XVIII века? Потому, что положение «самобытных» церквей оставалось господствующим и просто не пускало европейское просвещение на порог, видя в нем прямую угрозу *латинства*. Только после великих революций во Франции и Америке и публичного признания «Прав гражданина и человека» что-то существенно изменилось в мире и с этим уже надо было считаться.

Таково убеждение и главный вывод статьи молодого Киреевского: «Вот почему и в России и в Америке (заметим опрометчивость такого хода мысли – самодержавная Россия ставится в один ряд с республиканской Америкой, – В.Ж.) просвещение начало приметно распространяться не прежде восемнадцатого и особенно в девятнадцатом веке» [1, с.320]. Оставляя в стороне другие неподцензурные моменты, Киреевский заключает (в надежде на проницательного читателя): «Сказанного нами достаточно для того, чтобы вывести все нужные результаты и данные для определения настоящего характера нашей образованности и ее отношений к просвещению общечеловеческому. Но мы предоставим сделать сей вывод самим читателям...» [1, с.320]. Первым читателем на Руси оставался царь – в 1832 г. Николай I. И вывод последовал незамедлительно – журнал «Европеец» был закрыт. [Там, где у Киреевского стояло «образование», царь

увидел «свободу», а под «деятельностью ума» – «революцию».] Полный энергии и творческих сил, Киреевский замолчал на долгие годы. Когда в 1852 г. он вновь вернулся к теме европейского и российского просвещения, результат оказался прежний – журнал «Московский сборник», орган славянофилов, поместил на своих страницах статью И.В. Киреевского и был запрещен.

Многие исследователи (например, В.В. Сапов) считают, что царь не понял общей лояльности молодого философа и перестраховался, да и память о декабристском восстании еще была свежа. Но революционный и взрывной для России характер идей Киреевского отрицать нельзя. Здесь срабатывает старая истина: если *такие* идеи не принимаются властью даже в лояльной форме и не применяются как оружие против радикалов, рано или поздно инициатива переходит к ним, как это и случилось в России в начале XX в. Поэтому можно согласиться с выводом историка: «Не менее (а может быть и более) роковым образом гонения на славянофилов со стороны царского правительства сказались на нем самом. К началу XX века русское самодержавие оказалось лишенным той идеологической платформы, без которой оно не могло даже и физически существовать в столь мятежное время» [6, с.255].

\* \* \*

Однако наш анализ «Европейца» И.В. Киреевского будет неполным, если мы не проведем параллель с поздним творчеством философа: от Киреевского-западника к Киреевскому-славянофилу. Действительно ли между ними пропасть, а творчество позднего Киреевского – результат надлома и личной трагедии несостоявшегося философа-западника? К этой версии толкает «контраст температур» между содержанием «Европейца» и квалификацией Киреевского как основоположника славянофильства. Например, это похоже на сравнительный анализ молодого Струве-марксиста и зрелого Струве-либерал-консерватора. Возможно ли одному человеку как цельной личности выполнять полярные культурно-исторические роли в различные периоды творчества? [7, с.181–194].

Дух декабризма – первый и решающий импульс в творчестве Киреевского. Уже в письме 1827 г. к А.И. Кошелеву он восклицает: «Чего мы не сделаем общими силами?.. Мы возвратим права (! – В.Ж.) истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, *глупый либерализм* (курсив мой – В.Ж.) заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога» [3, с.14]. Хотя призыв обращен к товарищам по литературному поприщу, в нем звучит программный слог целого движения все более сознающей себя русской интеллиген-

ции. Каждый пункт этой программы весом, но действительную полярность образуют *глупый либерализм*, не уважающий законов (древности и традиции), и *истинная религия*, в родном крае забытая и брошенная, «лишенная прав». Здесь речь не идет об официальном православии, пригетом и обласканном Николаем I. Но в этот период творчества Киреевского речь не идет и об истинной религии древнего предания святых отцов. По свидетельству Кошелева, в философском кружке, членом которого был Киреевский, немецкая философия «заменяла молодым людям религию» [3, с.14–15]. Но даже на философской основе это была сознающая себя религиозность. Дух грядущей фейербахианской реформы философии, открывшей на месте старой *теологии* действительную *антропологию*, уже витал в молодежных кругах интеллигентской России.

И это еще один феномен «до», на этот раз – *Фейербаха до Фейербаха*, к которому оказался причастен Киреевский, отнюдь не настроенный жестко атеистически, но почуявший свежее дыхание новой синтетической религиозности, не противостоящей философии, но вытекающей из нее. Пройдет время, и отвергнутый философ вдруг откроет для себя, что это дыхание идет не из будущего и реального, поставленного под запрет царской цензурой, а из прошлого – из древних преданий святых отцов церкви. По крайней мере, этот источник философствования не мог быть поставлен под сомнение публично действующим официозом. Смысл, который вкладывал в него Киреевский, не имел ничего общего с патриархальной церковностью, отгороженной от мира. Для него одинаково неприемлема западная традиция сведения религиозного к рассудочной деятельности (больше других досталось Ф. Шлейермахеру) и официально православная позиция – все, выходящее за рамки церковных стен, «от лукавого» (в этот период царствования Николая I подверглось преследованиям преподавание философии в российских университетах).

На этом фоне революционным выглядит требование Киреевским *цельности* творческих и духовных сил человека, выходящее за рамки православного *смиреномудрия* и либерально-эгоистического *умствования*. Человек должен стремиться «...собрать в одну *неделимую цельность* все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; ...чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы посто-

янно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в *одно живое и цельное зрение ума*» [2, I, с.249].

Нужно ли говорить, что «*зрение ума*» – родовой признак философствования? Но у Киреевского речь идет об особой ступени философствования, на которой философия становится живой (неформализованной) религией с решающим для себя критерием *философской веры*. Задолго до К. Ясперса русский философ ставит задачу нравственного развития разума до уровня «духовного зрения», при котором мышление возвышается до «сочувственного согласия с верой» [2, I, с.251,249]. Это значит, что перспектива «новых начал для философии» состоит не в споре с религией и не в подчинении религии, а в действительном «сочувственном согласии» с ней.

Тем самым Киреевский всерьез и надолго (для русской общественной мысли) ставит философско-антропологическую проблему *нового человека*, человека, познавшего «неделимую цельность», сделавшего ее живым идеалом и инструментом в действительном обустройстве своего бытия. Это почти марксовский тезис 1844 г. о «реальном гуманизме», как практическом снятии всех факторов разделения и обособления «родовых сил человека» [См.: 4, с.39, 114–117, 127, 162 и др.]. Киреевский в жестких условиях царской цензуры не может позволить себе намека на внешние (общественные) обстоятельства движения к человеческой цельности (таковы условия «вынужденного идеализма» в России). Но указывая на внутренние обстоятельства такого движения, он не изменяет общему контексту эпохи (которую философия «выражает в мысли»), ее фундаментальному требованию снятия всех и всяческих – феодальных и капиталистических – обособлений человека от самого себя. Вера нового человека, собравшего «в одну неделимую цельность все свои отдельные силы», – не отменяется и не возвышается над другими духовными потребностями, но обретает новое, неведомое ранее качество, – «живого и цельного зрения ума». Поэтому тонко и без изъяна звучит наблюдение Н.О. Лосского: «Вера такого человека является не верой во внешний авторитет (церкви – В.Ж.), в букву написанного откровения, а верой в „живое и цельное зрение ума“» [3, с.17].

Вот почему дальнейшее обращение Киреевского к сочинениям отцов церкви, как источнику антропологического философствования, не должно нас вводить в заблуждение. Киреевский не перестает быть философом и не становится богословствующим философом, занятым изложением «буквы написанного откровения». Напротив, философ, показывает, что из любого материала можно и должно высекать искру свободного философствования, оставаясь самим собой перед лицом официоза.

Но это и не идеал *обособившегося* философа, замкнувшегося от мира в «башне из слоновой кости». Подобно молодому Марксу, открывшему для

себя, что всякий вид духовной культуры (религия, мораль, философия, наука) достойны отрицания, если они стремятся к нарциссическому обособлению и противопоставляют себя *практической* цельности человека, – Киреевский, основополагающий максимы будущей философии всеединства, одержим одним безусловным идеалом *духовно-практической* цельности человека, достижением новой формы *синтетического* знания, которое "согласит веру и разум, наполнит пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердит в уме человека истину духовную, видимым ее господством над истинною естественною, и возвысит истину естественную ее правильным отношением к духовному, и свяжет, наконец, обе истины в одну живую мысль» [2, I, с.272].

Почти в то же время в *Парижских рукописях* Маркс записал: «Вся история является подготовкой к тому, чтобы «человек» стал предметом *чувственного* сознания и чтобы потребность «человека как человека» стала [естественной, чувственной] потребностью. Сама история является *действительной* частью *истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя **науку о человеке** в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» [4, с.124].

Тем самым мы вновь убеждаемся, что европейское и российское просвещение, прошедшие разный исторический путь, становятся открытыми и идут навстречу друг другу. Только в таком единстве и возможна перспектива всемирного просвещения. Русский философ указал на один источник такого сближения – «тайну русской святости», поднять которую (высветить для всеобщего обозрения, как того требуют каноны просвещения), одним русским не под силу. Нам по-прежнему недостает западноевропейской выучки, свободного владения научными и философскими методами, кои Киреевский ценил очень высоко. Вот почему с горькой иронией он писал в «Ответе А.С. Хомякову» в 1839 г.: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь Француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы Немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы Французу и Немцу и сами узнали бы то, что имеем» [2, I, с.120]. Так содержательный анализ проблем европейского и российского просвещения у Киреевского плавно переходит в функциональный – осознание целей и задач действительного «христианского просвещения».

Изменилось ли что-то за последние полтора столетия, отделяющие нас от Киреевского? И да, и нет. Одно лишь ясно: *выучка советской эпохи не*

должна сгореть в пылу новейших а-ля-либеральных страстей. Она еще верно послужит просвещению российскому и «просвещению всего человечества». Хотя бы потому, что многое в ней – прямое исполнение (в зигзагах исторической метаморфозы) гениальных пророчеств русского философа-славянофила.

#### Список литературы

1. Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832. М.: Наука, 1989.
2. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. I-II.
3. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
4. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1974. Т.42. С. 41-174.
5. *Мюллер Э. И.В.* Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии. 1993. № 5.
6. *Сапов В.В.* Киреевский И.В. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.
7. *Жукоцкий В.Д.* К.Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск: «Приобье», 2000.

*Artykuł poświęcony jest analizie idei fundatora rosyjskiego słowianofilstwa, zorientowanego na Zachód, Iwana Kirejewskiego. Czytamy w nim o synkretycznym charakterze kultury rosyjskiej, głoszonej na łamach czasopisma „Europejczyk”, wydawanego przez Kirejewskiego. Jego zdaniem prawda może być osiągnięta przez analizę porównawczą intencji ducha europejskiego i rosyjskiego. Przy tym sympatia Kirejewskiego z wczesnego okresu jego twórczości nie należy do Wschodu, lecz wskazuje na Zachód jako na wzór.*

*The subject of the present article is the analysis of the main ideological assumptions of the founder of the Slavophil intellectual movement, Ivan Kireyevsky. In the article, one can read about the syncretic character of the Russian culture, which was described by Kireyevsky in „The European” – a magazine which he himself edited and published. According to Kireyevsky the truth can only be achieved through a comparative analysis of the intentions of the European and Russian spirits. At the same time, in his early works, he sympathizes with the Western culture presenting it as a model to be followed by the East.*