

И.В. КИРЕЕВСКИЙ И ПОСЛЕДУЮЩАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

АНТОНОВ К.М.
(ПСТГУ)

В статье, посвященной 200-летию со дня рождения выдающегося русского философа И.В. Киреевского, рассматривается ряд концепций: критика рационализма, «верующее мышление», зависимость философии от религии и др. Впервые значимым образом проявившись в творчестве Киреевского, они впоследствии стали характерными, устойчивыми чертами различных направлений русской мысли.

В 2006-м году исполнилось 200 лет со дня рождения и 150 лет со дня смерти одного из наиболее интересных русских мыслителей, несмотря на малый объем сочинений определившего во многом своеобразный облик русской философии, одного из основателей славянофильства, И.В. Киреевского.

Вся история русской мысли может, в каком-то смысле, быть описана через призму борьбы вокруг наследия славянофилов, в частности, И.В. Киреевского. Позиции, сформировавшиеся здесь по отношению к этому наследию, можно свести к трем основным. Две из них восходят к В. Соловьеву. С одной стороны, он указывал на преемственность своей позиции, особенно ранней по отношению к славянофилам (особенно старшим)¹. С другой — главным образом в «Национальном вопросе» — он весьма резко критиковал не только их политическую программу: возможность ее националистического прочтения, наличие ретроутопических моментов, слабости в разработке правовой темы и т.п., но заодно и их религиозные воззрения².

¹ Со славянофилами «у меня общая идеальная почва» — говорит Соловьев в «Истории и будущности теократии». См.: *Соловьев В. С. Собрание сочинений*. Брюссель, 1996. Т. 3–4. С. 266. Также см.: *он же*. Из воспоминаний. Аксаковы // *Он же*. Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 2. С. 656.

² См. особенно карикатурное изображение обращения И.В. Киреевского: *Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение* // *Он же*. Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 1. С. 437–439.

Эта двойственность сказалась и у большинства тех мыслителей, которые ощущали себя преемниками Соловьева, хотя порядок, в котором менялось их отношение к славянофильству, как правило, был обратным. В этом отношении очень показательна эволюция П.И. Новгородцева: от резкой критики славянофильства в ранней статье «Идея права в философии В.С. Соловьева» он перешел в конце жизни к вполне славянофильским по духу воззрениям, выраженным им в цикле поздних статей, таких как «Восстановление святынь», «Существо русского православного сознания» и др.³ Как бы там ни было, оба эти отношения едины в том, что подразумевают наличие *прогресса* при переходе от «славянофильского» этапа русской мысли к «соловьевскому».

Со временем, однако, критическая рефлексия новых поколений русских мыслителей обращается уже на самого Вл. Соловьева и его последователей-метафизиков, и представление о преемственности предыдущих этапов претерпевает изменение. Стала набирать силу тенденция, основной тезис которой удачно выразил И.М. Концевич: «Соловьев, благодаря исключительному своему влиянию на современников, использовав вначале идеологию Киреевского, отвел затем пробуждающуюся русскую мысль от его пути»⁴.

При таком подходе «соловьевский» этап, несмотря на видимый блеск, с очевидностью предстает уже как осязаемый регресс, или, по крайней мере, «искривление» пути, уход в сторону.

Все эти перечисленные тенденции по-своему не беспочвенны. Они, однако, страдают одним общим недостатком: в качестве критериев сходства и различия, упадка и роста *в философии*, они избирают не собственно философскую, а богословскую, церковно-политическую, национальную проблематику.

Кроме того, в контексте юбилея не имеешь желания ни принижать заслуги своего героя, ни преувеличивать их за счет других. Уместнее сказать нечто о связях именно философских аспектов его мысли с мыслью последующих русских философов. Я не хотел бы употреблять здесь слово «влияние», как слишком обязывающее, но предпочел бы, вслед за Ап. Григорьевым и К. Леонтьевым, слово «веяние». Взаимодействие, которое оно описывает, кажется более слабым, чем то, о котором говорит «влияние», зато оно распространяется и исторически более значительно. Историко-философский контекст задается не влияниями, но веяниями. Кроме того, как замечал

³ См. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1993.

⁴ Концевич И.М. Антропология и гносеология философии И.В. Киреевского // Он же. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993. С. 213.

Григорьев, в этом слове выражается реальное действие неких духовных сил, играющих в культуре определяющую роль⁵. Добрые это силы или злые, является ли их действие в культуре конструктивным или деструктивным — другой вопрос, причем вопрос, по-моему, вообще не допускающий научного разрешения. Я хочу только заметить, что, по крайней мере, несколько таких определяющих для русской культуры вообще и русской философии, в частности, сил, может быть, впервые (или почти впервые) с такой полнотой определенности заявили о себе именно в творчестве Киреевского и затем продолжали, так сказать, «веять» над русской культурой и властно определять направление ее движения⁶.

Я бы хотел остановиться подробнее только на двух темах, которые представляются мне первостепенно важными, но которыми список этих веяний, безусловно, не исчерпывается: это критика разума и вариативность типов мышления.

Итак, первым «духом», практически непрерывно веявшим над русской мыслью, я назову дух критики разума. О том, что Кантова критика разума недостаточна ввиду христианской идеи первородного греха, заговорил уже П. Я. Чаадаев⁷. Киреевский был его младшим другом и хорошо знал его мысли. Однако его собственное развитие этой идеи заставляет вспомнить, скорее, преп. Исаака Сирина. «Подвижнические слова» последнего в какой-то момент произвели на молодого философа настолько сильное впечатление, что в первом программном сочинении славянофильского периода, «Ответе А. С. Хомякову», он назвал их «глубокомысленнейшим из всех философских писаний»⁸. Описывая происходящую в глубине своего духа борьбу рациональности, связанной для него с Западом, и иных, с его новой точки зрения, более значимых, внутренних сил, Киреевский пишет: «вполне оценивая отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в конечном развитии она своею болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным

⁵ Григорьев Ап. О законах и терминах органической критики // *Он же*. Эстетика и критика. М., 1980. С. 132.

⁶ Акцентируя эти «веяния», я отнюдь не отрицаю наличия и ценности ярко выраженных индивидуальных различий между русскими философами в постановке вопросов, мотивах, творческих позициях и т.п. В то же время, следует заметить, что единство русской философии как определенной традиции задается именно указанными «веяниями», действующими несмотря на эти индивидуальности и через них.

⁷ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. 1. С. 387–388.

⁸ Киреевский И. В. В ответ А.С. Хомякову // *Он же*. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 16; *прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. М., 1993. С. 125–132.

и предательским»⁹. Это — не случайно оброненная мысль. В дальнейшем она получает и историческую, и философскую развертку и обоснование. Все описание динамики европейской культуры и философии как ее основной структурообразующей силы в двух главных статьях Киреевского должны, по сути, подтверждать этот тезис. В одном из наиболее интересных из опубликованных посмертно отрывков утверждается, что рациональность, иначе «отвлеченное мышление», — «по наружности может быть весьма сходной с учением веры», вплоть до догмата о Троице, вплоть до признания и объяснения чудес — и тем не менее, оставаться подделкой, «не имеет религиозного значения»¹⁰, поскольку личное религиозное отношение остается для нее недоступно.

В дальнейшем развитии этого веяния мы легко можем проследить два направления, с одной стороны, существенно отличные друг от друга, с другой — плавно перетекающие одно в другое.

Для одного из них свойственно жесткое противопоставление жизни (в особенности, религиозной) и теории, которая не просто всегда неадекватна жизни, но и всегда стремится исправить жизнь согласно своей схеме, тем самым уничтожая ее. Прежде всего здесь приходит на память уже упоминавшийся Ап. Григорьев, но далее — мыслители гораздо более известные и значительные: «Подпольный человек» Достоевского («Записки из подполья») и Пьер Безухов, который к 4-му тому «Войны и мира» пришел к осознанию *обманчивости* искания смысла и Бога на путях мысли и обрел Его непосредственным чувством тогда, когда для слов и рассуждений не осталось более возможности. Оказавшись во французском плену и подвергшись всяческому лишению и унижению, он узнал, «что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитектоне Вселенной»¹¹.

В дальнейшем Л. Шестов уже в ранних работах побеждает позднего толстовского бога-добро с помощью Бога Платона Каратаева и Левина: «Смысл всей философии «Войны и мира» в том и заключается, что человеческая жизнь находится за пределами, поставляемыми нам всею совокупностью имеющихся в языке отвлеченных слов»¹². В поздних работах, характеризуя свою мысль как «философию библейского откровения», Шестов разворачивает критику философского

⁹ Киреевский. Цит. соч. С. 8.

¹⁰ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 281.

¹¹ Толстой Л. Н. Война и мир IV 4, XII.

¹² Шестов Л. И. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше // Он же. Избранные сочинения. М., 1993. С. 86.

понятия о Боге, вполне аналогичную той, начало которой положил Киреевский: ограничивая всемогущество и всеведение Творца, подчиняя Его и созданного по Его образу и подобию человека господству всеобщих и необходимых истин разума, возникших в результате грехопадения, оно тем самым оказывается скрытым атеизмом. Шестов, разумеется, не числил Киреевского среди своих духовных предшественников, однако линия преемства, соединяющая их через творчество великих русских писателей-философов, просматривается достаточно отчетливо. Повторюсь: речь не идет о влиянии — влиять на Достоевского или Толстого невозможно (хотя оба они были знакомы с творчеством Киреевского)¹³, речь идет о постоянно проявляющейся тенденции русской интеллектуальной культуры.

У С.Л. Франка уже в «Крушении кумиров» всякая идея ложна и губительна уже тем, что она есть только идея, и поэтому «при столкновении с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает». Живой Бог открывается только тому, кто, пусть ценой временной духовной пустоты, вообще перестает жить «идеями»¹⁴. В «Непостижимом» антиномистический монодуализм ведет человека к состоянию некоторого «витания между и над» противоположностями, над членами антиномии, которые с равной очевидностью предстоят ему и, как следствие, с необходимостью им и принимаются, и отвергаются в одно и то же время. Франк подчеркивает, что речь не идет о неуверенности. Наоборот, речь идет о ясном и отчетливом усмотрении некоторого положения дел, сопровождающегося столь же ясным и отчетливым усмотрением его трансрациональности¹⁵. Тем самым Франк предлагает человеку, прошедшему некоторый путь рационального познания, вообще отбросить это средство как оказавшееся негодным, и обратиться к непосредственному переживанию соответствующей реальности и интуитивной ориентировке в ней.

С точки зрения этого направления, другое выглядит несколько половинчатым. Критикуя «отвлеченность» рациональности, его представители пытаются найти какие-то иные формы мысли, которые позволили бы ей удержаться вровень с непрестанно меняющейся жизнью. Примерно так же, критикуя «чистую» рациональность софистов, Платон создает свой собственный диалектический метод мышления, в рамках которого знание определенным образом

¹³ См. Котельников В. А. Ф.М. Достоевский и И.В. Киреевский // Русская литература. СПб., 1981. № 4. С. 57–77; Еремеев А. В. И.В. Киреевский — писатель, литературный критик, мыслитель. М., 1992.

¹⁴ Франк С. Л. Крушение кумиров // Он же. Сочинения. М., 1990. С. 160, 166.

¹⁵ Франк С. Л. Непостижимое // Он же. Сочинения. М., 1990. С. 312–313.

тождественно бытию субъекта. Здесь, к примеру, зная, в чем состоит справедливость, нельзя быть несправедливым.

И нечто в этом роде мы находим и у И.В. Киреевского. В «Отрывках» отвлеченному мышлению противостоит у него мышление верующее, основанное на «сознании о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека». Это мышление есть вместе с тем сила, активно преобразующая внутренний мир человека, собирающая его вокруг «внутреннего средоточия его бытия»¹⁶.

В последней статье Киреевского «О возможности и необходимости новых начал для философии» эта мысль обретает еще большую степень обобщенности; она превращается в мысль об изменчивости мышления как такового: «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»¹⁷. Отвлеченное мышление, так же как и верующее, оказываются в этом случае лишь «особенными образами внутренней деятельности разума», как бы крайними точками, между которыми находится множество (возможно, бесконечное) других образов действия, как бы перетекающих один в другой. В сочетании с предыдущим ясно, что тем самым Киреевским устанавливается вариативность мышления, двойственная зависимость его характера и формы — от состояния его субъекта и, вместе с тем, от его интенционального объекта.

Оба эти представления мы легко отыщем у последующих русских философов, причем именно как существенно определяющие темы их мысли.

В качестве примеров приведу Вл. Соловьева и о. П. Флоренского. У первого мы находим в «Чтениях о Богочеловечестве» противопоставление механического (т.е. собственно отвлеченного) и органического мышления¹⁸ и даже (в «Философских началах цельного знания») попытку разработки «органической» логики. Следует отметить, что и в характеристике этих типов мышления и соответствующих им антропологических типов Соловьев, если и не следует Киреевскому непосредственно, оказывается весьма близок ему: органическое мышление свойственно народу с его стихийным творчеством (здесь нельзя не вспомнить, что Киреевский — славянофил). Механическое — удел

¹⁶ Киреевский. Отрывки. С. 281–282.

¹⁷ Там же. С. 267.

¹⁸ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 2. С. 91–92.

людей просвещенных, отделившихся от народа и раздвоенных в себе именно вследствие чрезмерного развития умственной способности, которая живет в них собственной жизнью, отдельной от остального внутреннего мира. Тем самым оно безлично и никак не связано с другими аспектами внутреннего мира мыслящего, более того, сознательно абстрагируется от них. Соловьев и здесь следует Киреевскому, в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» писавшему о «многовековом холодном анализе», «самодвижущемся ноже разума», «самовластвующем рассудке», «отрешенном от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных»¹⁹. По Соловьеву, только «истинные философы» преодолевают обе эти раздвоенности и в них органическое мышление, сознавшее себя, становится так же ведущей интегрирующей силой внутреннего мира. Тем самым ясно, что в России именно славянофилы начинают эту традицию «истинной философии».

Аналогичное противопоставление легко найти и в начале «Водоразделов мысли» и в «Общечеловеческих корнях идеализма» о. Павла Флоренского: «Платон — не плод школьной философии, а цветок народной души»²⁰, говорится там. И сам Флоренский «в философии хочет сказать то самое, что поет в песне душа русского народа»²¹. Науке, претендующей на абсолютность своих формул, противостоит диалектика, органическое мышление, в структуре которого каждая часть мотивируется непосредственно своим отношением к целому, где метод познания определяется познаваемым. Но тем самым и здесь возникает идея множественности разумов. Во вступительном слове на защите Столпа Флоренский очень ярко и резко выразил эту идею: нет одного единственного разума и его неизменной природы как некоторой пустой формы, есть реальное, постоянно изменчивое бытийственное взаимодействие познающего и познаваемого. Оно живет, опять-таки между двух пределов: цветет и благоухает в сфере действия религиозного отношения и умирает и разлагается в антиномиях в своем рассудочном бытии²².

Напрашивающиеся здесь историко-философские выводы сформулировал уже и сам Киреевский в указанной выше последней статье:

¹⁹ Киреевский. Отрывки. С. 154.

²⁰ Флоренский П. А., свящ. *Общечеловеческие корни идеализма // Он же. Оправдание космоса.* СПб., 1994. С. 30.

²¹ Флоренский П. А., свящ. *Сочинения в 2-х тт.* М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 31.

²² Там же. Т. 1: Столп и утверждение истины. Ч. 2. С. 821.

«характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры... философия рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»²³. В таком виде эта мысль Киреевского легла в основу историко-философских штудий, например, кн. С.Н. Трубецкого, который не уставал подчеркивать эту зависимость и в работах по истории античной философии и религии, и в историко-философских экскурсах в философию Нового времени в своих теоретических работах.

Но та же идея проявлялась у русских мыслителей и в более конкретном богословском контексте. Кое-что сказал об этом, опять-таки, и сам Киреевский. Приведу довольно часто цитируемый отрывок из письма к Кошелеву:

«Учение о Пресвятой Троице не потому только привлекает мой ум, что является ему как высшее средоточие всех святых истин, нам Откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»²⁴.

Этот отрывок можно толковать весьма различно и столь же различно высказавшееся в нем веяние проявилось в дальнейшей истории русской мысли.

Соблюдая хронологический порядок, упомяну, прежде всего, «Трагедию философии» о. С. Булгакова, где история философии оказывается ересеологией, причем именно триадологической. Все темы, о которых я говорил сейчас, оказываются сконцентрированы в первой главе этого сочинения — «О природе мысли». Разум поражен первоначальным грехом, разум должен познать свои границы, его основное стремление — «к логически связанному и непрерывному истолкованию мира из одного начала»²⁵ (т.е., по сути, к подчинению мира своей власти) — неосуществимо. Состояние разума может быть различно, оно зависит от объекта познания и от состояния мыслящего человека. При соответствующих изменениях этого состояния возможно и восхождение разума в области, которые теперь представляются «заумными» — так свидетельствуют христианские подвижники. Вся эта тема разрешается истолкованием троичного догмата в его антиномичности и в его значении для понимания структуры человеческого сознания.

²³ Киреевский. Отрывки. С. 245.

²⁴ Там же. С. LXIV.

²⁵ Булгаков С. Н. Трагедия философии // Он же. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т. 1. С. 316.

В контексте конфессиональной полемики ту же тему раскрывают А.Ф. Лосев и В.Н. Лосский. А.Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» именно из филиокве диалектически выводит характер католицизма как христианского аристотелизма. Лосев идет и гораздо дальше: он выводит из филиокве также все особенности католической догматики и даже духовности²⁶. Прав он или не прав — этот вопрос нас сейчас не касается. Дело только в том, что такая связь может быть усмотрена и что, вскрывая ее, Лосев очевидно развивает приведенную выше мысль Киреевского.

Сходный мотив можно обнаружить и в размышлениях Вл. Лосского. «Положительная катафатическая позиция, свойственная сторонникам Филиокве», рационализирует троический догмат и низводит нашу мысль с вершин богословия на «равнины религиозной философии». Православная позиция ставит нашу мысль перед первичной антиномией и не пытается ее уничтожить. Здесь троическая тайна предвосхищает философский метод и преобразует наши способности разума: мысль, близкая Киреевскому во всем, кроме пренебрежительного отношения к философии²⁷.

Указанные два направления — назовем их экзистенциальным и платоническим — казалось бы, легко отличимы друг от друга, однако, как я уже сказал, за редким исключением, отнести того или иного конкретного мыслителя к соответствующей группе оказывается подчас непросто. О «втором измерении мышления» заговорил в конце концов даже Л. Шестов. О трансцендентальном мышлении, отчитываемся об опыте непостижимого — Франк. Антиномизм Флоренского и его учение о принципиальной неопределимости церковности, изложенное в «Столпе...», заставляет задуматься — не отнести ли его к первой группе. Проблема, по-видимому, состоит в том, что даже преодолевая рациональность человек остается перед необходимостью упорядочивания и выражения своего опыта и потому оказывается вынужден конструировать новые формы рациональности.

Это — далеко не все темы, намеченные Киреевским и подхваченные другими русскими мыслителями. Можно было бы вспомнить и о теме духовной цельности, проблеме личности и ряде других. Темы эти для русской мысли являются поистине центральными, определяющими.

²⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 874–875, 881–888.

²⁷ Лосский В. Н. По образу и подобию. М. 1995. С. 80. Разумеется, это сходство выводов Киреевского, Лосева и Лосского не должно скрывать от нас существенных различий в их исходных позициях, сопоставление которых — дело специального и трудоемкого исследования. Тем ярче проявляется здесь действие некоего общего везния.

Проект Европейского Просвещения состоит в тотальной секуляризации жизни под руководством здравого смысла. Философ, переживающий в этих условиях религиозное обращение, неизбежно приходит к критике разума. Критикуя его, он пытается проложить новые пути человеческой жизни и понимания. Эти попытки не могут не учитываться при обосновании столь специфической формы человеческой речи, какой является богословие. И. В. Киреевский был среди тех, кто стоял у истоков этого движения мысли, по крайней мере, в России.

Я думаю, сказанного достаточно, чтобы мы могли почувствовать значение мыслителя, продумавшего столь многое и вместе с тем предоставившего возможность тем, кто пришел после него, думать дальше.

I.V. KIREEVSKIJ AND SUBSEQUENT RUSSIAN PHILOSOPHICAL TRADITION

K.M. ANTONOV

The article is dedicated to 200th anniversary of distinguished Russian philosopher I.V. Kireevskij, and concerns his influence on the following Russian thinking. Among the set of his ideas stand out: rationality criticism, “faithful thinking”, types of religious influence on philosophy. Having been presented at first in the work of Kireevskij they all became then permanent essential features of different trends of Russian thought.