"К ЛЮБОМУДРИЮ САМОСТОЯТЕЛЬНОМУ": И.В. КИРЕЕВСКИЙ О НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ РОССИИ

А.К. Судаков

Несмотря на давнюю традицию изучения философии славянофилов, в литературе по этому вопросу господствует представление о мнимом предубеждении "славянофилов" против немецкого идеализма, как абсолютной философии разума. Трансцендентализм и гегелизм якобы чужды русской национальной мысли; будто бы существует в ней некая "идиосинкразия" на немецкий идеализм, как проистекающий "от лукавого" и потому верующей философии вредоносный. И эта "православная" установка в отношении романтической идеалистической мысли, трансцендентализма и гегелизма называет своими основоположниками "славянофилов", родоначальником философии которых, в свою очередь, был И.В. Киреевский. Не будем здесь разбираться в адекватности последнего утверждения. Примем его как данность, и постараемся предметно и на текстах разобраться, каково было действительное отношение И.В. Киреевского к немецкому классическому идеализму в лице Канта, Гегеля и Шеллинга, и в связи с этим – как оценивал он возможную плодотворность этой философии на русской почве.

1. КОНТЕКСТ

Разговор о немецком идеализме И.В. Киреевский ведет в общем контексте истории рационализма Нового времени. "Хотя разум один и естество его одно, но его образ действия различны", смотря "по той степени, на которую разум восходит"[1]. Научный

[1] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: В 4 т. Калуга: ИПЦ "Гриф", 2006. Т. 1. С. 246. (далее: ПСС).

рационализм Нового времени, как он считает, сознательно порвал эту связь разумного знания с нравственным устроением личности: религиозно-культурные условия возникновения этой философии требовали ориентации на ту познавательную силу, которую можно было признать нумерически всеобщей: "надобно было... найти общее основание истины в разуме человека..., в той части его разума, которая доступна всякой отдельной личности. Потому философия, возбужденная протестантизмом, преимущественно должна была ограничиваться областью разума логического, равно принадлежащего всякому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устроение"[2]. Философские построения принимали форму **догматического рационализма**, "самодвижущимся ножом разума" конструирующего картину живой действительности. Абстрактный ratio задался целью построить собственный образ мира, – опровергая, а где не может, отвергая традиции и убеждения, противоречащие его претензии на единовластие. "В первую минуту успеха... упоение его самонадеянности доходило до какой-то поэтической восторженности"[3]. Возражения если и поступали, то только от самой живой действительности, которую догматик стремился уложить в прокрустово ложе своей системы: так, у Декарта "гениальное разумение формальных законов разума" сочеталось со слепотой к "живым истинам", и он поэтому считал неубедительным свое самосознание Я, "покуда не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения"[4] (это не было личной особенностью философа, но выражало "общее направление умов"). Тот же Декарт почитал всех животных механизмами, не знающими удовольствия и боли[5].

Разум, "сам себя развивающий, сам собою и ограничивается"[6]. Сознание ограниченности познавательных компетенций отвлеченной рациональности всегда было близко к разуму, и потому всегда его (разум) сильно пугало[7]. "Чтобы избежать его (сознания. – *А.С.*), он (разум. – *А.С.*) беспрестанно менял свои формы"[8], добиваясь видимости того, что философская критика разума от-

---

[2] Там же. С. 208.

[3] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России// ПСС. Т. 1. С. 74.

[4] Там же. С. 97.

[5] Там же.

[6] *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век// ПСС. Т. 1. С. 15.

[7] См.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 240.

[8] Там же.

носится не к современной, а только к уже пройденной и позабытой ступени разумного развития. Догматический рационализм непрерывно выводил сферу возможного догматизирования из-под ударов скептической самокритики.

2. КАНТ

Но с появлением "Критики" Канта этот успокоительный перенос области дозволенного в философии догматизма стал (временно) невозможен: ибо Кант "из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует"[9]. Поэтому для ограничивающегося одним собою чистого разума высшая философская и богословская истина может иметь права гражданства только в качестве **постулата разумной веры**. Тем самым было положено начало эпохе критической рациональной философии, ограничившей компетенцию чистого разума в философии областью возможного опыта. Если правда (объективное философское самосознание) состоит в несамодостаточности отвлеченной рациональности, в отсутствии у нее оснований для претензий на верховное значение ее познаний, на абсолютность отвлеченного знания, – то, как формулирует И.В. Киреевский, от кантовского критицизма, "может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее"[10].

Если "правду" понимать здесь как христианскую философию живого знания, превосходящего уровень естественного, логического разума и материальной воли, *трансрационального* ведения, цельного сравнительно с сугубой рациональностью логического развития ума, – а "один шаг" понять как шаг **в направлении** правды, то можно основательно предположить, что христианский любомудр Киреевский одобряет образ действия рационального философа Канта по отношению к отвлеченно-рациональной метафизике. Одобряет потому, что на началах критицизма было возможно возвращение философского мышления к переосмыслению его отношения к вере, к религии Откровения и, соответственно, отношения традиции западной философии к традиции верующей философии христианской, к наследию отцов Церкви. Ибо критическая установка любомудрствующей мысли в сочетании с привязкой ее к живому опыту, установка на философскую

---

[9] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 98.
[10] Там же.

рефлексию свободной действенности личности всюду, где таковая проявляется, критический персонализм – безусловно, могли привести к восстановлению существенной цельности философствующего духа, к преодолению его догматической приверженности только одному (рационально-научному) способу своей деятельности. **Критика** Канта подвела разум к смиренному самоограничению. **Система** Канта могла окончательно вернуть его к живой верующей цельности.

3. ФИХТЕ

Но этого не произошло: в развитие критической философии явился Фихте. О Фихте И.В. Киреевский говорит на удивление мало и стереотипно. В работе "Девятнадцатый век" (1831) он лишь упоминает как сам собою разумеющийся "идеализм" Фихте[11]; именно наукоучение подразумевается и среди "систем чисто духовных, выводящих весь видимый мир из одного невещественного начала"[12]. В уже процитированном выше рассуждении об истории западной мысли Иван Васильевич продолжает: "Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным построением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся *я*"[13]. Четырьмя годами позже он вспоминает о Фихте в связи с Якоби: "Когда Якоби обличал ограниченность теорий чистого разума, как они выразились в системе Канта и Фихте... Теория Канта и Фихте оказалась рассудочная"[14]. За этим следует цитата из гегелевского "Различия между системами философии Фихте и Шеллинга". В сущности, суждения о Фихте этим и ограничиваются. Это парадоксально и наводит на размышления. Известно, что отчим И.В. Киреевского, А.А. Елагин, был переводчиком Канта и Шеллинга, и немыслимо предполагать, чтобы Елагин, а следовательно, и И.В. Киреевский, который до 1822 г. воспитывался в родительском доме, мог не знать Фихте. Есть, правда, еще одно характерное упоминание о Фихте, а именно в письме А.С. Хомякову от 15 июля 1840 г.: "Днем я решительно не могу ни писать, ни жить, разве только читать, что, по словам Фихте, то же, что курить табак, то есть без всякой пользы приво-

---

[11] *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век. С. 14.
[12] Там же.
[13] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 98.
[14] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 240–241.

дить себя в состояние сна наяву"[15]. Из такой специфической цитаты очевидно следует основательное знакомство с произведениями Фихте, непропорциональность которого оценкам его философии в статьях И.В. Киреевского тем ярче бросается в глаза.

4. РАННИЙ ШЕЛЛИНГ

Философия раннего Шеллинга понимается И.В. Киреевским как первая версия "последней философии", последовательной метафизики отвлеченного идеализма. Шеллингианство является как противоположность Фихтева наукоучения: "Отсюда Шеллинг развил противоположную сторону гипотезы... внешний мир действительно существует, но душа мира есть... человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке"[16]. Субъективной позиции Фихте противопоставлена философия объективного "саморазвития человеческого самосознания"[17]. Интересно, что И.В. Киреевский не усматривает сколько-нибудь существенного значения категории "умственного созерцания" (интеллектуальной интуиции) в "первой системе" Шеллинга: "Об нем Шеллинг упоминает, но не развивает его"[18]. Источник такой трактовки смысла натурфилософии очевиден: это, конечно, достоверно известная Киреевскому Differenzschrift Гегеля. Но сама стилистическая фигура противопоставления "двух сторон гипотезы" непосредственно подчеркивает, что для русского мыслителя Фихте и Шеллинг суть в равной мере исповедники отвлеченных моментов некоторой полной метафизики, некоторой "правды", к которой приблизился, но которую не осуществил Кант.

Ранняя философия Шеллинга (в единстве ипостасей как "натуральная философия" и "система тождества") представлялась "последней ступенью, до которой возвысилось новейшее любомудрие"[19]; ступенью, последней не только в хронологическом, но и в существенном смысле, совместившей в себе "все развитие новейшего мышления": идеализм и реализм, догматизм и критицизм соединились в этой системе и нашли в ней "окончательное развитие, дополнение и оправдание"[20]. Эта философия есть "последняя философия", начатая и утвержденная на новом осно-

---

[15] *Киреевский И.В.* А.С. Хомякову. 15 июля 1840 // ПСС. Т. 3. С. 100.
[16] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 98.
[17] Там же. С. 98–99.
[18] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 243, прим. 2.
[19] *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век. С. 14.
[20] Там же.

вании Шеллингом, введенная им "в общее сознание Германии"[21]. Общее сознание Германии предположило, что развитие философии на этом завершено: "Казалось, судьба философии решена... и границы раздвинуты до невозможного"[22]. В самом деле, эта философия постигла "сущность разума и законы его необходимой деятельности"[23] и нашла во всем мироздании лишь объективацию вечного разума по необходимым принципам. Естественно было признать такую мысль "верховным венцом философского мышления"[24], "последним всевмещающим выводом" рационального самомышления. В последних своих статьях И.В. Киреевский получил возможность уточнить также, **почему** такой вывод был тогда неизбежен: "...когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти дальше того воззрения", при котором разум его представляется ему "самосознанием всеобщего бытия?"[25]. Отвлеченный разум, "отделенный от других познавательных сил", находит здесь конечную цель своего искания, выше которой ему как таковому "искать уже нечего"[26]. "Самомышление", или автономия познающей субъективности, освоив необходимые принципы своей действенности, не может идти далее отождествления их с необходимыми принципами самого бытия: жизни и истории. Система тождества завершила собою философское развитие западной культуры, начатое религиозным утверждением отвлеченной рациональности в римском католичестве, "где римская рассудочность уже с IX века проникла в самое учение богословов"[27]. Поэтому Шеллингова система тождества служит для Киреевского симптомом того, что европейская образованность в XIX в. "докончила круг своего развития, начавшийся в девятом"[28]. Развитие начал ума и жизни пришло к концу и чувствуется потребность новых начал. Но хотя уже сам Шеллинг развил систему философии тождества "во многих отдельных частях"[29], всестороннее систематическое развитие этой системы как системы принадлежит Гегелю.

---

[21] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 243.
[22] *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век. С. 14.
[23] Там же. С. 14–15.
[24] Там же. С. 15.
[25] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 201.
[26] Там же.
[27] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 89.
[28] Там же. С. 79.
[29] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 243.

5. ГЕГЕЛЬ

В трактовке И.В. Киреевского единство основного убеждения "системы тождества" и "натуральной философии" характерным образом охватывает также систему Гегеля. Философ говорит даже в одном месте о "системе шеллинго-гегельянской"[30]. Отличия взглядов Гегеля от взглядов Шеллинга, о которых в лекциях по истории философии говорит и сам Гегель, И.В. Киреевский трактует не как отличия основной метафизической позиции, но как отличие установившейся гегельянской системы от развивающейся далее мысли Шеллинга (в свете сказанного можно уточнить: развивающейся в смысле, для самого Гегеля невозможном): "эти отличия принадлежат тому периоду Шеллинговой философии, когда его мышление уже начало принимать другое направление, о чем, впрочем, и сам Гегель упоминает"[31]. Философы Германии долго считали Гегеля учеником Шеллинга[32]. Основная мысль их систем на первых порах едина, различен только способ ее изложения. У Шеллинга "внутреннее противоречие мысли" предстает как "совокупное проявление двух полярностей и их тождества", у Гегеля оно же предстает "в последовательном движении сознавания от одного определения мысли к противоположному"[33]. Философская мысль постигла сущность разума в его противоположности отвлеченному логическому рассудку, как тождество бытия и мышления в "корне самосознания"[34]; Гегель окончательно закрепил достижение Шеллинга, которое видел в возвышении "рационального мышления от формальной рассудочности к существенной разумности"[35]. Место формально-логической дедукции, сопряжения самоценных понятий, заняло диалектическое развитие сущности самого предмета. Предмет мысли сам "прелагается... из понятия в понятие", обретая постепенно "полнейшее значение", конкретность. Ум обнаруживает в предмете мысли внутреннее противоречие, "уничтожающее прежнее об нем понятие. Это противоречащее... понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем"[36]. Основа эта есть "соединение положительного и отрицательного определения

---

[30] Там же. С. 239.
[31] Там же. С. 243, прим. 2.
[32] Там же. С. 243.
[33] Там же. С. 243, прим. 2.
[34] Там же. С. 241.
[35] Там же. С. 243.
[36] Там же. С. 241.

в одно сложное (конкретное)"[37]. Но понятие основы, притязая на последнюю самобытность, тем самым оказывается уже само несостоятельным и открывает в себе негативность, эта негативность открывает **в себе** высшую положительность, и круг развития мысли завершается по достижении "общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность"[38]. Ибо исходная предпосылка системы есть тождество бытия и мышления, которые оба суть проявления "одной осуществленной разумности и самосознающейся существенности"[39]. Ибо основная точка зрения есть форма мышления, основанная на тождестве разума и бытия и обнимающая поэтому "все другие философии как отдельные ступени неконченой лестницы, ведущей к одной цели"[40]. Полнота конкретности сознавания в конечной точке субъективного развития системы тождества не отменяет того, что это все-таки полнота конкретности понятия отвлеченного (хотя и не формального, а диалектического) разума о самом себе. И.В. Киреевский признает за логикой Гегеля небывалую прежде в философии глубину постижения "законов логического мышления"[41], небывалую прежде (даже у Шеллинга) "полноту и ясность результатов" логического развития[42]. Гегель для Киреевского однозначно философ "громадной гениальности"[43], "хотя, может быть, никто более его самого не противоречил в применениях основному началу его философии"[44]. Усовершив методическое постижение оснований философии тождества, он развил ее систематически, как энциклопедию знания, включающую "все отрасли наук" в "докончанной круглоте наукообразно построенной системы"[45].

Мнения гегелевой школы получили у Гегеля и его учеников систематическое развитие в приложении "к искусствам, литературе и всем наукам (выключая еще науки естественные)"[46]; эти теории стали господствующими в ученом мире и даже чуть ли не в публике. В современной Киреевскому России также "нет

---

[37] Там же.
[38] Там же. С. 242.
[39] Там же.
[40] Там же. С. 211.
[41] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 99.
[42] Там же.
[43] Там же.
[44] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности // ПСС. Т. 2. С. 177.
[45] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 243.
[46] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 175.

юноши, который бы не рассуждал о Гегеле, нет почти книги, нет журнальной статьи, где не заметно бы было влияние немецкого мышления, десятилетние мальчики говорят о конкретной объективности"[47]. Вследствие этого в гегельянстве произошло догматическое самоусыпление мысли: "Страстные гегельянцы, вполне довольствуясь системою своего учителя..., почитают святотатственным покушением на самую истину каждое покушение ума развить философию выше теперешнего ее состояния"[48]. Но что оказывается следствием такого развития школы? Философия начинает отождествляться с "внешними формами" своего логического развития, "живое понятие" о философском разумении, как предпосылка всякого самобытного развития, утрачивается совершенно или становится раритетом. Гениальнейшим из учеников Гегеля И.В. Киреевский называет Э. Ганса[49]. Но между Гансом и Гегелем – "совершенное противоречие в применяемых выводах философии"[50]. Схоластический догматизм и отсутствие творческих индивидуальностей, "общеизвестные формулы", с одной стороны, и разноречие коренных убеждений в формально единой школе – с другой, – вот что отличает, по И.В. Киреевскому, гегельянскую школу в современной ему Германии[51].

И это положение – в своем роде закономерно, ибо разумной рефлексии, движущейся в категориях немецкой философии, по самому существу дела некуда двигаться дальше точки зрения гегельянского панлогизма: эта точка зрения есть предел возможного для отвлеченного "самомышления" в его отделенности от других сил познания. Но судьбу философии определило то, что, достигнув этого последнего своего результата, философия получила также в гегелевой логике мыслительное орудие, могущее послужить ей для выхода на новую точку зрения, если она обратит теперь острие отрицания на сам автономный логический разум: "высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы"[52]. Разум средствами диалектического саморазвития выстроил систему философии, "объяснительно" выражающую его существо.

---

[47] *Киреевский И.В.* Надеждин Ф. Опыт науки философии (рецензия) // ПСС. Т. 2. С. 153.

[48] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 175.

[49] Там же. С. 176.

[50] Там же.

[51] Там же. С. 177.

[52] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 242.

Удивительно ли, что на вершине этого процесса диалектическое развитие мысли само подверглось "разлагающему воззрению", что свое, такое утешительно окончательное на первый взгляд, самоконструирование разум осознал как знание лишь отрицательное, как истину лишь возможную, существенности не постигающую. Разум убедился, что его самодвижное развитие дает лишь "отрицательную сторону человеческого знания"[53]; что "высшие истины ума, его живые зрения" находятся вне круга этого самодвижения[54]. Поэтому рациональная философия на высшей стадии развития сама требует в пополнение своему отрицательно-конкретному понятию "другого мышления... стоящего... выше логического саморазвития"[55]. Самодвижное мышление, при всей отвлеченно достоверной объективности, требует высшего начала в духовной фактичности, хотя бы и не противоречащей внешней истине разума, требует философского понятия Откровения. Сознание ограниченности рационального мышления есть "высшая степень умственного развития Запада"[56].

Новейшее философское самосознание Западной Европы, происходя из всей совокупности западноевропейской образованности, относится к прошлому Европы как разрушающая сила[57], "рождает новую эпоху для умственной и общественной жизни Запада"[58], где предавшийся самокритике философский разум сам восходит на степень "самобытно нового начала". Поэтому сознание ограниченности отвлеченной рациональности не могло бы иметь столь глубинных последствий для европейской образованности в целом, если бы было только боевым лозунгом пристрастной критики, движимой внефилософскими интересами, или мнением философских дилетантов: "сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности"[59]. Первым это сознание открылось в поздней философии Шеллинга.

---

[53] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 76.
[54] Там же.
[55] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 242.
[56] Там же.
[57] Там же. С. 211.
[58] Там же.
[59] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 76.

6. ПОЗДНИЙ ШЕЛЛИНГ

Создатель последней философии, Шеллинг сам выразил ограниченность новейшей рациональной философии и рациональности как отвлеченного начала мысли вообще[60]. Уже в статье "Девятнадцатый век" по горячим следам отмечалось, что, сознав это, Шеллинг "прокладывает новую дорогу для философии"[61]. Все системы новейшей философии развивали законы необходимости мышления, но не живого знания бытия; результат их мышления – отрицательное познание, необходимое "не как цель познания, а только как средство"[62], оно бессильно проникнуть в "храм живой мудрости" Только положительная философия может это сделать, ибо ее предмет и ее орудие суть живое (не ограничивающееся логическим развитием), положительное знание[63]. Новая система Шеллинга сближает умозрение с жизнью, совпадая с основным смыслом современной образованности[64]. Установка Шеллинга открыла ему "односторонность всего логического мышления"[65], а не только той или иной системы такого мышления. А потому новая система Шеллинга составляет "последний результат европейской образованности"[66]. Продуктивное содержание новой системы Шеллинга есть разочарование в отвлеченной рациональности, требование нового высшего начала. Доверие к "выводам последнего любомудрия" в Германии поколеблено. Толпа образованной публики, неспособная к самомышлению, предается отжившим убеждениям школы, но убеждения толпы лишены огня и жизни[67]. "Чтобы понять направление, надобно смотреть не туда, где больше людей, но туда, где больше внутренней жизненности"[68]. Поэтому появление положительной философии Шеллинга можно истолковать как симптом изжитости современных форм философии в Германии, предвестие "нового, глубокого переворота в убеждениях"[69].

---

[60] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 243.
[61] *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век. С. 15.
[62] Там же.
[63] Там же.
[64] Там же. С. 16.
[65] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы...С. 99.
[66] Там же. С. 75.
[67] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 244.
[68] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 179.
[69] Там же.

Но, как симптом переходного времени, положительная философия Шеллинга оказалась, согласно диагнозу И.В. Киреевского, неполной именно в качестве христианской философии. При избранном Киреевским ракурсе взгляда на Шеллингову философию он не мог ограничиться логическим анализом, выяснением ее, отношений к системам **философии** и к задачам философии как науки. И.В. Киреевский интересуется прежде всего отношением философии Шеллинга позднего периода к **религиозным** корням философствования, к факту откровения и мифа, значение которого для мысли и духа подчеркивал сам Шеллинг.

В мышлении Шеллинга, по Киреевскому, есть две стороны: "показывающая несостоятельность рационального мышления", "отрицательная" сторона – "несомненно истинная" – и конструктивная, "положительная, излагающая построение новой системы"[70], "почти столько же несомненно ложная". Необходимой связи между этими сторонами системы Шеллинга нет, поэтому они **могут** быть отделены одна от другой и непременно **будут** отделены – в результате критический потенциал новой философии Шеллинга только усилится[71]. Причем эта особенность – мощь критического разрушения при слабости и ложности положительной конструкции – по Киреевскому, отмечается "во всем современном мышлении"[72]. Сознание неудовлетворительности отвлеченного мышления – знамение времени; сознание потребности положительного факта откровения как ориентира для живого мышления – также знамение времени. Два исходных убеждения Шеллинга: во-первых, "ограниченность самомышления", а, во-вторых, "необходимость Божественного Откровения, хранящегося в Предании", и вместе с тем "живой веры как высшей разумности и существенной стихии познавания", – Киреевский обсуждает раздельно[73]. В чем причина неуспеха проекта христианской философии в западной мысли вообще и у Шеллинга в частности?

Шеллинг, убедившись в необходимости Откровения, перешел к христианству естественно, "вследствие... развития своего разумного самосознания"[74], – в противоположность Й. Герресу, кото-

---

[70] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 244.
[71] Там же.
[72] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 178.
[73] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 244.
[74] Там же.

рый перешел от философии к вере "вследствие его личной особенности и посторонних влияний"[75]. У Шеллинга не было обращения, а было правильное развитие самосознания до веросознания, хотя и подкрепленное индивидуальной гениальностью[76], поэтому плод христианской мысли Шеллинга может иметь культурно-созидательное значение. У Герреса было религиозное обращение, не укорененное в его собственном разумном самосознании; поэтому обратившийся к христианству Геррес не может иметь влияния "на общее развитие ума"[77]. Ибо возможность сознания отношений духа к Богу заложена "в основной глубине" разума; возвышение от рассудочного мышления к самосознанию разумности есть утверждение разума в его существенном Богоотношении, восстановление в нем силы веры как сознания "об отношении живой Божественной личности к личности человеческой"[78]. Поэтому различие религиозного обращения и религиозного утверждения (случаи Герреса и Шеллинга) можно выразить так, что в первом происходит **обретение веры извне**, при втором же – прояснение, наружное **утверждение веры** на камне Церкви. За разумную веру человека после первого ручается только сам человек, но после второго за нее поручительствует как бы сам разум человеческий. Поэтому столь различны оказываются культурные плоды религиозного утверждения и религиозного обращения.

Итак, правильное развитие самосознания привело Шеллинга к утверждению необходимости веры для разума и Откровения для философии. Веры – во что? Откровения – с каким историческим содержанием? Вопрос о содержании исторического Откровения и содержании разумной веры как основания любомудрия оказался роковым для христианской философии Шеллинга, и не одного Шеллинга.

Правильное развитие личного самосознания к вере не нашло у Шеллинга опоры в "чистом выражении" религии Откровения. Протестант по рождению, Шеллинг видел ограниченность протестантского вероучения, отвергающего Священное Предание; отсюда слухи о переходе Шеллинга в католичество. Однако и Римская церковь, как видел Шеллинг, смешала Божественное и человеческое, Святое Предание и человеческое самомышление. Шеллинг оказался принужден "собственными силами добы-

---

[75] Там же. С. 243, прим. 1.
[76] Там же. С. 245.
[77] Там же. С. 243, прим. 1.
[78] *Киреевский И.В.* Отрывки // ПСС. Т. 1. С. 192.

вать... из смешенного христианского Предания" то, что он принимал за христианскую истину[79]. В этом заключалась, можно сказать, религиозная драма Шеллинга – в необходимости "сочинять себе веру". Где же найти истинное Богосознание? Шеллинг прибегает к трем источникам: Библии как Откровению, философскому умозрению и истории мифологии народов. Понимание религиозной истории как распадения цельного Богосознания дало возможность использовать здесь материал мифологии народов. Первоначальное человечество находилось в "существенном отношении к Богу", с возникновением народов это отношение, а с ним и существенное Богосознание, распалось "на различные виды"; особенная форма Богосознания в народе определяла особенность народа. Шеллинг посчитал возможным усмотреть "чистую истину Божественного Откровения" в тех положениях, которыми общие внутренние начала мифологии народов согласуются "с основными началами христианского Предания"[80]. Иначе говоря, истинный факт Откровения есть то, о чем единогласно свидетельствуют сравнительная мифология, любомудрие и Библия. Причем И.В. Киреевский особо отмечает, что выражения догматов христианства Шеллинг искал "в писаниях Святых Отцов"[81]. Но какой из источников и в каком историческом толковании принимать при этом за решающий? Неясность в этом вопросе означает "неопределенность предварительного убеждения"[82]: философия мифологии только отодвинула методическую проблему за пределы философии; но и за этими пределами вопрос "в **чем** моя вера", вопрос о содержании Откровения и составе вероучения оказался решающим для философа. К тому же и смысл внутренних начал мифологии остался у Шеллинга неоднозначен, достался произвольному толкованию исследователя[83].

Роковой процесс самосочинения веры привел к тому, что задуманная как христианская философия новая система Шеллинга "явилась и не христианскою, и не философией"[84]. "Его способ примирения веры с философией не убедил до сих пор ни верующих, ни философствующих"[85]. Христиане упрекали философа за

---

[79] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 245.
[80] Там же. С. 246.
[81] Там же. С. 247.
[82] Там же.
[83] Там же.
[84] Там же.
[85] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 174.

чрезмерные полномочия разуму в деле веры и за перетолкование догматов[86]. Философия Шеллинга отличается от христианства "главными догматами"[87], потому что "критически" выбирает их себе, вторгаясь силою "самомышления" в область положительного в своей цельности веросознания, для которого логическое сознание есть хотя необходимый, но частный момент его движения и утверждения, и которое поэтому есть "целое", упраздняющее своим явлением безусловную претензию "того, что отчасти" – частной истины отвлеченного ума. Таким образом, диагноз Киреевского гласит: философия откровения Шеллинга не является христианской философией, потому что, несмотря на признание отвлеченной необходимости факта живознания как Откровения, в реальном воплощении не соблюдает существенно христианского разграничения Откровения и разумения: проект христианской философии не удался вследствие удержания в нем прежнего неудовлетворительного способа примирения веры с философией.

Но не только с собственно **религиозной** стороны оказалась Шеллингова положительная философия неопределенной. То же самое положение открылось и в отношении собственно **философском**. Ведь система Шеллинга не оправдала и ожиданий философов: их прямо оскорбило намерение не развивать догматы веры из разума "по законам логической необходимости"[88], а просто принимать их как достояние разума. Система философии должна быть, по их убеждению, результатом философского развития, а не принятия на веру догматических положений. Шеллингова философия для них не выглядит убедительно, ибо отлична от философии "самым способом познавания"[89]. Живое знание выше круга логического развития, но поэтому выше и того, что рациональная мысль привыкла называть философским разумом. Христианская философия должна превзойти отвлеченный логический разум, но в этом качестве она представляется "эллинам" "безумием", т.е. иррациональным произволом. Упрек философствующих сводится к намерению философа мистически превзойти разум философии. Шеллинг требует "мышления, проникнутого верою"[90], и потому чуждое веры мышление подозревает его в стремлении мыслить нераци-

---

[86] Там же.
[87] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 246.
[88] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 174.
[89] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 246.
[90] Там же.

онально. Сам И.В. Киреевский стоит за возвышение разума к трансрациональности. Но совершает ли такое возвышение Шеллинг?

Разум один, и природа разума едина; "существенная личность человека в ее первозданной неделимости"[91] создана в цельности умственных и душевных сил как "первообразное единство"[92] и предназначена стремиться к единому Богу[93]. Но разум в обыкновенном состоянии человека "опустился ниже своего первоестественного уровня"[94]. Поэтому и постольку в естественном логическом разуме силы веры нет, и отвлеченным развитием одного дедуктивного, рассуждающего, дискурсивного разума цельность разума (вос)создана быть не может. Напротив, "из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли"[95]; движущая мышление сила исходит "от внутреннего состояния разума"[96]. Вера не может произойти из формы мысли, вера зависит от цельности личных сил, "является только в минуты этой цельности и сообразно ее полноте"[97]. Поэтому подлинно христианская философия полагает в основу идею восхождения человека по степеням веросознания. С этим связано еще одно существенное убеждение: "две образованности... представляет нам... история всех веков... Одна образованность есть внутреннее устроение духа силою извещающейся в нем истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний... Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту"[98]. Только первая, внутренняя образованность имеет существенное значение для мысли и жизни, создавая дух коренных убеждений человека и народа, порядок внутреннего бытия и направление бытия внешнего[99]. Не полное развитие рациональной мысли приводит к вере, напротив, "каждое особое исповедание... определяет особый характер того мышления, которое из него рождается"[100]. Поэтому наружная разумность не может быть средством открытия духовной истины, для отвлеченного мышления

---

[91] *Киреевский И.В.* Отрывки. С. 192.
[92] Там же. С. 194.
[93] Там же. С. 189.
[94] Там же. С. 193.
[95] Там же.
[96] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 246.
[97] *Киреевский И.В.* Отрывки. С. 192.
[98] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 210.
[99] Там же.
[100] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 204.

"существенное вообще недоступно"[101] – но для разумности, усвоившей себе как верховное убеждение духовную истину, закономерна задача поставить естественную истину разума в правильное отношение к истине веры и тем утвердить видимое господство истины цельного веросознания над истиной наружного разума, что и будет соглашением разума и веры[102].

Для разума, проникнувшегося духовной истиной, развитие естественного разума понятно, полезно (как относительная истина) для умственной культуры[103] – и для веры, при всей полноте свободы "самомышления", не опасно: вера есть "высшая разумность, живительная для ума"[104], и весь круг начал естественного разума "является ниже разума верующего"[105], само же верующее мышление для ограниченного этим кругом непонятно, представляется неразумным[106]. Западные философы, и с ними Шеллинг, привыкли еще со времен Древнего Рима "к мышлению отвлеченно-логическому, где все знание зависит от формального развития предмета мышления"[107], от логически-рациональной образованности. Внутреннюю умственную силу, которая собственно "совершает движение мышления", обращенного на "предметы живого знания", – эти философы не замечают вообще[108]. Так и Шеллинг не обратил внимания на "особенный образ внутренней деятельности" верующего разума: видя догмат как объект, он не уловил его как содержания веры[109]. Святоотеческие тексты были для него богословскими текстами, но не указаниями к христианской философии духа. Вследствие этого философ остался с той теорией духа, которую предложили его предшественники, а в ее применимости к верующему разуму И.В. Киреевский оправданно сомневается. Шеллинг не ценил в патристике "умозрительных понятий о разуме и о законах высшего познавания"[110]. Его положительное построение было умозрительным в философском смысле, но не было таковым в смысле Богосознания, и именно поэтому не имело "внутреннего характера верующего мышления"[111].

---

[101] *Киреевский И.В.* Отрывки. С. 191.
[102] Там же. С. 189.
[103] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал... С. 240.
[104] Там же. С. 232.
[105] Там же.
[106] Там же. С. 233.
[107] Там же. С. 247.
[108] Там же.
[109] Там же. С. 246.
[110] Там же. С. 247.
[111] Там же.

Получается, что поскольку Шеллингов проект христианской философии по строгой оценке так и остался проектом, постольку западная философия и после его системы философии откровения осталась в трагическом положении, когда "ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может... ни проложить себе новую дорогу не в состоянии"[112]. Шеллинг указал философии направление, но сам не вывел ее из заколдованного круга отвлеченных начал. Развитие немецкой философии в изображении И.В. Киреевского, в отличие от картин, нарисованных выучениками гегелевской школы, принципиально **незавершено**. Оно открыто – только не в светлое будущее окончательной системы любомудрия, а в лабиринт **кризиса рациональности**.

7. НЕМЕЦКАЯ МЫСЛЬ И РУССКАЯ САМОБЫТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО

В свете такой эволюции немецкой мысли – может ли, и если да, то что именно может сказать так понимаемая метафизика Германии русскому уму, по мнению И.В. Киреевского, – или точнее, что могут они сказать **друг другу**[113]? Плодоносна ли в России немецкая философская классика, по И.В. Киреевскому, и в каком именно качестве?

Место немецкого классического идеализма в истории европейской культуры определяется у Киреевского как последняя фаза развития протестантской рационалистической философии, имеющей своим предметом логический разум, обособляющийся от цельности человеческого духа, развивающийся вполне непринужденно в этой отвлеченности, и достигающий в системе Гегеля абсолютного предела саморазвития; дальнейшее развитие отвлеченной метафизики на основе чистого разума оказывается невозможным. Смысл дальнейшего развития философии, впредь до явления для философии новых (или забытых старых) начал, видится в применении ее к наукам и жизни во всем их многообразии. Однако это многообразие наружной образованности в каждом народе исторически своеобразно. Главное же, дух рациональной метафизики отвлеченного самосознания рождается от протестантского отношения веры к разуму. Если такого отношения

---

112 *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 99.

113 "Ибо после совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России" (Там же. С. 80).

веры к разуму как господствующего верования в известной культуре, в частности в России, не было, то философия немецкая "вкорениться у нас не может"[114], усвоение немецкой рационально-отвлеченной мысли самой по себе для развития самобытной русской философии питательно быть не может.

Однако это – только отрицательный результат. Да и что значит утверждение, что немецкий идеализм не может у нас укорениться, если эти системы в Россию фактически проникли и в ее образованном слое весьма распространены?

"Нам *необходима* философия; все развитие нашего ума требует ее... Но... *наша* философия должна развиться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта"[115]. Но в первую очередь это значит – в согласии с религиозным духом культуры, на основе того убеждения о вере и разуме, которое господствует в данной культурое вследствие исповедуемой в ней господствующей **веры**. Следовательно, если русским необходима философия, то такая, которая согласуется с коренным убеждением господствующей в нашей душе и в нашем мире веры, такая, для которой это убеждение веры было бы не насилующим противоречием, а питательным и ответным основанием. Русский человек, не имеющий поначалу научной и философской образованности, по необходимости будет подвержен влиянию иностранной – но и интеллектуальные, и культурные, и даже религиозные последствия этого влияния будут различны в зависимости от того, что это будет за философия и какой своей стороной будет она усвоена в русской культуре. А здесь есть две закономерности, во-первых, усвоение и внедрение позднейших систем приводит к нейтрализации культурного яда, скрытого в системах более ранних: "если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русскою образованностию?"[116]. Во-вторых,

---

[114] *Киреевский И.В.* Обозрение русской словесности за 1829 год // ПСС. Т. 2. С. 37.

[115] Там же.

[116] *Киреевский И.В.* Отрывки. С. 186. Однако это закономерность не абсолютная: в духе и смысле системы И.В. Киреевского можно предположить, что не всё проникающее в культуру хронологически позже может иметь такое вразумляющее действие в отношении философем, проникших в нее хронологически раньше: этот закон не действует, если в самой исходной культуре элементы, проникшие к нам впоследствии, относятся к фазе разложения ее живой цельности, к постклассической фазе, и не имеют "корене в себе", чтобы нейтрализовать что бы то ни было в заимствующей культуре. Так, влияние систем трансцендентального или абсолютного идеализма именно потому может привести к преодолению культурного влияния систем наукообраз-

безоглядное усвоение инокультурных систем мышления может приводить к значительно более радикальному их развитию, вследствие чего они способны развить на новой почве свойства, которых не имели в родной, и исказить культуру, в которую попадают. Следовательно, раз уж необходимо перенимать, то воспринимая более поздний и систематически завершающий, культурно-исторически итоговый, плод философской культуры Европы, мы нейтрализуем тем самым еще имеющие хождение в России идеи, рожденные предшествующей стадией развития европейской мысли (Просвещение и старый рационализм).

Далее, какими глазами будет смотреть русский мыслящий человек на системы немецкого классического рационализма? Из чего будет он исходить в понимании их и оценке, и, соответственно, что именно в них предпочтет он усвоить? Русский, не имеющий предварительных философских убеждений, или имеющий антифилософские, т.е., например, убежденный, что исповедуемое им вероучение избавляет его от необходимости и труда усвоения себе современных философских воззрений, скажем, потому, что объявляет для своего адепта достаточным философским самосознанием ежедневную уставную молитву, а для ученого сословия признает философию данной в готовности в Коране или в учении святых отцов Церкви и нуждающейся не в применении, а только в повторении, – или даже уверенный, что исповедуемое им вероучение враждебно всякой разумной философии как таковой, – этот человек (ввиду ли неучености или ввиду своей специфической учености) будет пребывать в состоянии умственной чистоты, а если называть вещи своими именами, – в состоянии культурно-религиозного невежества, – и потому он, или его паства, подвергнется рано или поздно искушению сначала изгнать из отечества всякую философию, а затем, томясь духовной жаждой, подвергнутся искушению беззаконно поддаться влиянию первой попавшейся философии, лишь бы иностранной[117]. Невежество разу-

---

ной философии последующих времен, что исходное в них ви́дение разума и духа цельнее, нежели в "новейших" системах. Нездоровый врач не может исцелить – в области духовной работы это безусловно так; именно поэтому классическая философия, воспринятая в цельном видении, а не в контексте "кант-филологии", может быть умственно полезна индивиду и культурно целительна для общественности.

117 "Каково бы ни было просвещение европейское, но если однажды мы сделались его участниками, то истребить его влияние уже вне нашей силы" (*Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 205). Да и какую пользу извлекли бы мы из произошедшей из очищения от европеизма «"новой отделенности"? Очевидно, что рано или поздно мы опять

ма в вопросах его отношения к вере и науке играет всегда, по И.В. Киреевскому, роковую роль в культурной истории народов, поэтому не окажется исключением и культура вне пределов романо-германского культурного круга, где пожелают воспринять последнее интеллектуальное порождение германизма так, как воспринимает обед голодный простолюдин: разинув рот, с уполовником наперевес. Русский, имеющий предварительные философские убеждения, усвоенные им от других европейских философов, будет смотреть на немецкие рациональные системы как на предварительные ступени к этим "истинно научным" системам. Наконец, русский ум, подлинно самосознательный, и постольку "помнящий родство", будет смотреть на эти системы философии с точки зрения этого своего родства, отеческого Православия. Это приведет к осознанию также того, что не имея и не будучи обязан иметь питательной почвы классических систем немецкого рационализма (рационально-автономистской культуры протестантского Запада), он не может также приложить их, какими они даны ему "книжно", к соответственной им наружной образованности, ввиду отсутствия таковой. Но при всем этом он сознает и внутреннее величие и значимость, относительную "объяснительность" этих систем как творений колумбов духа, исчерпавших собою возможный путь развития человеческого разума. Он осознает, что они дали законченную в своем роде теорию человеческого разума.

В протестантской Европе нет иного понятия о разуме; поэтому и в немецком идеализме идея самости держится преимущественно в рамках теоретического, а всякое включение в эту идею практического делает понятие личности одним из пограничных понятий. Немецкая мысль борется за цельную идею личности, но уловить ее не может, поскольку мыслит о цельной личности **нецельным умом**, не усматривает необходимости **уцеления ума для мышления о личности**, хотя и предчувствует – но загодя не приемлет – запредельность цельной личности для отвлеченного разума. Для западной христианской культуры эта запредельность, это **превышение духа над разумом** есть чуждая мистика, для восточной христианской культуры она же самая есть родное **сердечное**

пришли бы в соприкосновение с началами европейскими, опять подверглись бы их влиянию, опять должны бы были страдать от их разногласия с нашею образованностию» (там же. С. 206). Здесь мы видим коренное разногласие И.В. Киреевского с обычным тезисом наших записных "самобытников" о том, что русскому уму Кант, Гегель и Хайдеггер либо вредны, либо опасны, либо не надобны.

умозрение. Поэтому восточно-христианское умозрение знает место теоретического и практического разума в целокупности человеческого духа, не преувеличивает этого места и значения, но и не пренебрегает им. Восточный мыслитель знает ценность и границу и "схоластика", и "мистика", не будучи в сущности ни тем, ни другим. Поэтому, однако, для верующего мышления цельного разума исключительную умственную пользу может принести освоение философских систем, которые завершают круг развития "схоластиков", и в особенности тех из них, которые подобно ему самому способны бывают оценить духовную правду "мистиков" (Шеллинг и поздний Фихте). Но говоря "умственная польза", мы имеем в виду отнюдь не "творческое развитие" кантианства, шеллингианства и иных "измов", – которое вне Германии, в том числе и в России, во всяком случае невозможно, а просто развитие "наружного разума" до той степени, на которой он будет способен перейти к любомудрию положительному.

Для И.В. Киреевского представляется равно очевидной истиной и то, что Кант, Гегель и Шеллинг дали философски непревзойденную и окончательную систему самосознания отвлеченного разума, разума отношений, – и то, что сам этот отвлеченный разум, предстающий как отвлеченная рассудочность и такая же чувственность, цельного понятия о разуме человека собою не исчерпывает, но что эта живая цельность возможна и дана только в опыте верующего мышления, только на основе коренного убеждения веры в личного Бога. Вследствие этого понятно, что, не имея собственной научно-философской образованности, просвещенный таким веросознанием культурный организм поступит всего благоразумнее, если примет в руководство для наружно-философского, технически-интеллектуального образования системы немецких философов-рационалистов, но не в качестве положительной и окончательной, а в качестве именно и только отрицательной, приготовительной, пропедевтической истины. Ибо в отношении положительной истины духа такая просвещенная верой культура имеет и задатки, и традицию, а потому Россия, в частности, строже оценивает работу ума в этой области. В России, например, верующий разум не должен "сочинять себе веру", но не подлежит и западным альтернативам рационализма и клерикализма, не должен ни чуждаться веры как неразумия, ни держаться определения исторической иерархии как догмата веры, внедряющего свой цензорский авторитет в развитие философской рефлексии. В России у философского разума есть полноценные религиозные корни и источники. Поэтому христианская философия в России не будет плутать по лабиринтам, в которых трагически

заблудился поздний Шеллинг. Правда, при одном обязательном условии: если она будет вполне отдавать себе отчет, что истина рациональной философии (даже по замыслу христианской философии) ее немецких коллег есть истина в последней инстанции только для них (при предпосылке их культурной предыстории и философии), но не для нас (при предпосылке наших истории и любомудрия). В противном случае у нас никогда не будет самобытного любомудрия, а в несамобытном мы не выйдем за пределы "филологии" (той или иной школы-секты), или ограничим свое честолюбие более или менее широкозахватным синтезом наличных немецких систем (хотя бы и понимали при этом, что там, где не лечит ни одно из снадобий порознь, едва ли пойдет дело на поправку от всех, принятых вместе).

Иначе говоря, для И.В. Киреевского ясно, что шеллингианство и гегельянство как положительные системы, в культурно неродной им общественности, не могут служить **заменой** самобытного любомудрия. Установка на культурно-философский синтез в раздвоенной культуре возможна как опирающаяся на своеземную духовность и **в ее духе** "соображающая" и учения новейшей философии, и явления новейшей истории политической и общественной и нравственной, и новое искусство в его раздоре с классическим, – и возможна как опирающаяся на эту новейшую (новорожденную) образованность, **в ее духе** и смысле пытающаяся проникнуть в своеземную традиционную образованность, а скорее того – торопящаяся в ее духе и смысле оспорить и отвергнуть ее дух и осмысленность. И.В. Киреевскому история немецкого классического идеализма ясно показала исчерпанность и завершенность этой второй установки в самой Европе, и обусловленную этим переходность современного ему состояния духа времени в самой Европе. Философская формула истока такого состояния заключается в трансрациональности цельного духа, в запредельности верующего разума для категорий ума логического, и постольку в необходимой и живой потребности разумной веры и положительной фактичности Откровения в разуме, завершившем свое самобытное развитие. Поэтому христианское любомудрие, перерабатывающее и осваивающее в духе коренного убеждения православной веры всю целокупность умственной и нравственной образованности также и неправославного мира, не есть вовсе только "русское воззрение", но есть настоятельная потребность живого и цельного самосознания человека христианской культуры вообще, – поэтому (но только в эту меру и в этом смысле) "все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы

африканское"[118]. Для иной установки в этой области не может быть иного оправдания, кроме убеждения, что **в России не нужно** религиозной философии, или что христианской философии вообще **не может быть** или быть **не должно** (например, в смысле той формы иррационализма, для которой христианство есть сознательно принятое неразумие, и христианская философия есть философия юродивого).

Это воззрение сопровождается нередко другим столь же экзотическим убеждением, что будто бы Православие сознательно противоречит самой возможности христианской философии, исключает христианскую философию как корень ересей, и что, следовательно, именно в православной-то стране России не может быть христианской философии. Для И.В. Киреевского подобное рассуждение есть не более чем ничтожный софизм, ибо в его понимании это воззрение на церковь не есть вовсе "беспристрастно трезвое" воззрение, но **латинское** воззрение: это именно и только в латинстве самобытная философия принципиально невозможна и умерщвляется в зародыше, чуть назревает – вследствие особого понятия латинянина о соотношении веры и разума. В Христианской Церкви самобытная философия возможна и необходима не вопреки, а благодаря и во славу Православия, и приближение к идее самобытной христианской философии вне пределов Православия есть приближение к Православному духу мысли; поэтому вне Православия возможны православно мыслящие, хотя неправославно верующие. Поэтому и религиозное качество философской мысли того же Шеллинга Киреевский оценивает не по катехизису, а в отношении к способу соединения в ней веры с разумом.

Самостоятельная философия – это философская культура, опирающаяся на самобытную религиозно-духовную традицию, воспринимающая в ее смысле и духе значимые явления иностранной и инокультурной жизни и мысли и постольку способная сказать на форуме этой инокультурной жизни и мысли слово, которое может быть объяснительно и даже освободительно для развития самой иностранной мысли[119]. Однако, по Киреевскому, русская мысль имеет и может иметь мировое значение не как собственно русская, а как существенно христианская, православная. Поэтому, в контексте мысли И.В. Киреевского, сказать освобождающее слово в философии одинаково не способна ни филосо-

---

[118] *Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 207–208.

[119] "Когда же эти все блага будут нашими – мы ими поделимся с остальною Европою и весь долг наш заплатим ей сторицею" (*Киреевский И.В.* Обозрение русской словесности за 1829 год. С. 50).

фия, чурающаяся новейшей западной мысли как ереси и угрозы для себя (для несовместной с разумом веры) и желающая быть национально самобытной в смысле только культурной оригинальности[120], ни философия, ученически повторяющая формы мысли западного любомудрия, как непревосходимый венец культурного творчества, и скромно желающая только тем одним иметь мировое значение, что научилась говорить с кантианцами или постмодернистами на одном языке. Мировое значение в культуре верующего разума может и будет иметь только философия, развившаяся при содействии немецкой метафизики духа до полноты разумного самосознания, но при этом имеющая самобытные (и этой метафизике как таковой неизвестные) трансрациональные источники в традиционном веросознании народа, и духовные образцы в отцах своей Церкви. Именно поэтому, усвоив весь круг разумно-философского развития от Фомы Аквинского до Шеллинга, верующая мысль не почиет на лаврах чьей бы то ни было системы, но будет видеть в таком систематическом мышлении именно **только** философию. В собственно философском смысле, т.е. на языке этой рациональной отвлеченности, она не скажет им нового "мирового" слова. Она будет самобытным и своеземным мышлением не в качестве самодельной "православной философии", но и не в качестве "русского кантианства" или "русского поппериянства", вообще не в качестве русской философии, а в качестве православной духовной практики, в качестве христианской критики культуры, точнее: критики культуры отвлеченных начал.

Сказать "новое русское слово" в кантианстве и проч. представляется маловероятным, – попытка повернуть мысль изучаемого философа в таком ракурсе, которого не видно из Европы или которого в Европе быть не может, взглянуть на классическое произведение не как на "сумму философии", а как на искание цельной теории духа и культуры, – не будет даже при удаче иметь всеобщего значения, но только археологически-местное. Сказать свое слово русская религиозная философия может именно в своем качестве положительной философии цельности. Но именно поэтому для ее положительного построения особенно ценны и поучительны все опыты действительной борьбы за такую цель-

---

[120] Этим объясняется снисходительно-иронический тон И.В. Киреевского в оценках философии журнала "Маяк", т.е. творчества С.О. Бурачка и его единомышленников, православных по искреннему убеждению, но руководствующихся при этом критериями "своей самосочиненной психологии" и употребляющих "язык собственного своего изобретения" (*Киреевский И.В.* Обозрение современного состояния словесности. С. 219).

ность, в какой бы культурной традиции ни были они созданы. Немецкий идеализм **может** быть и **будет** интеллектуально и культурно значим в России как пролегомены к христианской метафизике духа. Киреевский и в самые первые годы, и в последние дни своей жизни искренне утверждал поэтому, что первым шагом к самобытной философии всего удобнее может быть присвоение "умственных богатств" Германии, "которая в умозрении опередила все другие народы"[121], – или, как он формулировал эту же мысль позже, когда оценка поздней мысли Шеллинга дала ему возможность окончательно расставить в ней все необходимые акценты: "философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самой удобной ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума"[122].

"...СЛУЧАЯМ ЕДИНОМЫСЛИЯ БЫВАЮ ВСЕГДА РАД..." ПЕРЕПИСКА Н.П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА И Т.И. ФИЛИППОВА*

Предисловие к публикации

А.П. Дмитриев

Сохранилось совсем немного писем, которыми успели обменяться за свою сравнительно долгую жизнь видные представители консервативной мысли второй половины XIX в. москвич Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887) и петербуржец Тертий Иванович Филиппов (1825–1899) – в общей сложности их четырнадцать, да и едва ли намного больше было и написано. Возможно, в силу такой эпизодичности их эпистолярное общение, соединявшее две российские столицы, подчас сверх меры насыщено любопытными оценками современных им событий и людей и попутными

---

[121] *Киреевский И.В.* Обозрение русской словесности за 1829 год. С. 37.

[122] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 247–248.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ: проект 08-04-00106а.