новившимся традициям философского мышления. Но так или иначе история философии ставится на службу интересам собственной концепции мыслителя: она рассматривается в свете интересующих его проблем и используется для подтверждения его принципов и выводов.

Такой подход к истории философии чрезвычайно характерен для одного из виднейших представителей раннего славянофильства – И.В. Киреевского. Не требуется никаких усилий чтобы обнаружить прямую связь рассматриваемых им историко-философских проблем с главным волновавшим его вопросом – "об отношении русского просвещения к западному". От решения этого вопроса зависело, по его словам, "не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений"[1].

Обращение Киреевского к истории философии диктовалось стремлением найти историческое подтверждение славянофильскому взгляду на характер и судьбы русской и западноевропейской культуры. Отсюда и своеобразие его историко-философских воззрений, придающее им определенный исторический интерес, и в то же время схематизм и тенденциозность. (Дославянофильские воззрения И.В. Киреевского в этой статье не анализируются.)

1. ДВА ПУТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

И. Киреевский нигде не изложил сколько-нибудь систематически своего понимания истории философии. Но он часто обращался к ней, и его труды дают возможность составить достаточно полное представление о его взглядах и на общие проблемы, и на отдельные системы и концепции истории философии.

Развитие философской мысли, как и развитие культуры в целом, имеет, по Киреевскому, органический характер. Это значит, что оно представляет собой процесс последовательного, постепенного раскрытия, развертывания, возрастания определенных "начал", легших в основание развития. "Начала" эти не принадлежат самой философии, они даются ей (как и всей культуре) религией, точнее – определенным вероучением. Зависимость философии от религии – основополагающий постулат Киреевского, имеющий первостепенное значение для понимания им истории философии. Философия для него – "общий итог и общее основание" наук, "проводник мысли" между наукой и верой. Она не может существовать там, где есть вера, но нет "разумной образованности", развития наук; там же, где нет веры, но существуют науки и "разумная образованность", философские убеждения заменяют веру и являются, по словам Киреевского, "в виде предрассудков"[2].

В этих суждениях Киреевского видно намерение связать философию, а значит и ее историю, не только с религией, но и с развитием наук, "внешней образованностью" Однако мысль его была устремлена не на выяснение роли науки в истории философии, а на доказательство

того, что лишь "истинная" религия – православное христианство – может дать правильное направление и простор прогрессу наук. Неслучайно в его характеристиках отдельных философских систем вопрос о роли, которую играли в их формировании данные науки, не рассматривался. Фактически воздействие, которое оказывает на философию развитие науки, осталось у Киреевского не проясненным ни в общем плане, ни в анализе конкретных философских учений.

Для понимания подхода Киреевского к историко-философским проблемам чрезвычайно важна выдвигаемая им идея императивности философии, сочетания в достигнутом ею результате теоретических истин и практического нравственного вывода. Конечный смысл всякой философии составляет, по его словам, не отдельные логические или метафизические истины, "но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. Ибо всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат или, правильнее, две стороны последнего результата: одна – общий итог сознания, другая – господствующее требование, из этого итога вытекающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни"[3].

При такой трактовке философии исследование ее истории приобретало ясно выраженный этический вектор: философские системы рассматривались и оценивались с точки зрения вытекающего из них "внутреннего требования" к деятельности человека и общей задачи его умственного и нравственного совершенствования.

В современной Киреевскому европейской литературе отчетливо обозначился растущий интерес к Востоку и восточной мысли, особенно к Индии. В России восточная философия также начинала привлекать к себе внимание; индийской философией заинтересовался, в частности, Чаадаев. Киреевскому это направление исследований истории философии осталось чуждым. Поле занимавших его историко-философских проблем оставалось в границах тех регионов мира, где возникла и развилась христианская цивилизация. В центре его внимания историческое развитие философской мысли, получившей свои "начала" от христианства.

Но философии, развившейся на основе христианства, предшествовала античная, языческая философия. Естественно возникал вопрос об отношении христианской философии к ее языческой предшественнице. Для Киреевского вопрос этот оказался, можно сказать, ключевым, и его решение, в сущности, определило взгляды русского мыслителя на развитие европейской философии.

Киреевский не склонен был к той резко отрицательной оценке античного мира, которая была свойственна в его время ряду апологетов христианства на Западе (в частности, французским традиционалистам), а в России была высказана Чаадаевым в "Философических письмах". Его отношение к античности сложнее. Античная культура для него – важный этап "в общем деле умственного бытия человека", и

европейская культура наследовала "все результаты образованности греко-римского мира, который в свою очередь принял в себя все плоды умственной жизни всего человеческого рода"[4].

Что касается философии, то христианство дало ей совершенно новое основание, но в то же время "не безусловно отвергло древнейшую философию". Ссылаясь на пример отцов церкви, которые не только были хорошо знакомы с античной философией, но и использовали ее в своих писаниях, Киреевский утверждал, что христианство "не уничтожало языческой философии, но, принимая ее, преобразовывало согласно своему высшему любомудрию", подчиняло ее служению высшему "началу" в сфере новой культуры[5].

Однако способность правильно оценить и использовать философское наследие античности отнюдь не была, считал Киреевский, свойственна всем деятелям нового, христианского философствования. Подчинить христианской истине результаты развития наук и философии, достигнутые античным миром, можно только при том условии, если сама эта истина понимается и утверждается в ее полноте и чистоте. В противном же случае в христианскую философию проникают чуждые ей и разлагающие ее "начала", идущие от языческого миропонимания.

Именно так произошло на Западе. Духовная философия, связанная с Римской церковью, не смогла сохранить чистоту христианского учения и оказалась зараженной влиянием языческого Рима. Влияние это сказалось в присущей с самого начала Римской церкви и ее богословам односторонности – в отходе от цельности и полноты христианского мышления и склонности к мышлению исключительно рациональному, к "логической связи понятий" Склонность эту Киреевский видел даже в трудах западных христианских писателей первых веков, он находил ее у Тертуллиана и в особенности у Августина, отличавшегося, по его словам, особой любовью к "логическому сцеплению истин"[6]. Наиболее же ясно это направление западной христианской мысли обозначилось после разделения церквей, понимаемого Киреевским как отпадение Римской церкви от церкви вселенской. Рационализм, воспринятый от языческого Рима, проник в самую сердцевину западного христианства и стал тем "началом", на основе которого развилась вся западная философия. Христианская истина в ее чистоте и полноте сохранилась лишь в восточной церкви.

Разделение Киреевским христианства на "истинное" – восточное и "не истинное" – западное определило одну из главных характерных черт его историко-философских воззрений. История философской мысли, развивавшейся в христианской цивилизации, получила у него изначально дуалистический характер, движение ее оказалось разделенным на *два русла.*

Проблемам, относящимся к развитию православно-христианской философии, уделено в трудах Киреевского сравнительно мало внимания. Расцветшая в Византии, философия эта пала с падением "второго Рима", но следы ее сохраняются в писаниях святых отцов православной церкви, "как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосно-

вении верующей мысли..."[7]. Хранительницей философии христианства стала Россия – творения греческих христианских писателей "были переведены, и читаны, и перечитаны, и изучены в тишине наших монастырей, этих светлых зародышей несбывшихся университетов"[8].

Киреевский придавал особо важное значение тому, что в древней России христианское учение сохранялось во всей его чистоте и полноте; именно в этом он усматривал "особенность России". Понятно, что в первую очередь в судьбах христианского вероучения в России искал он объяснения того факта, что русская культура не развилась полнее и шире, чем западная. Объяснение он видел в том, что с течением времени "уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа"[9]. Результатом такого "неравновесия" в восприятии божественного предания стали и ряд отрицательных явлений в общественной жизни России, и односторонность русской "образованности", породившая в кругах образованных людей стремление к западной культуре.

Киреевский был убежден, что "изгнать" из России западную "образованность", широко проникшую в высшие слои русского общества после реформ Петра I, и нецелесообразно, и невозможно. Необходимо, однако, нейтрализовать ее отрицательное воздействие на русскую культуру, уяснить ее слабые стороны, ее ограниченность. Первостепенную задачу философской мысли в России Киреевский видел поэтому в критике западной философии, в раскрытии ее ограниченности и несостоятельности. Понятно, что именно проблемы истории западноевропейской философии оказались в центре его внимания. Освещение этих проблем приобрело ясно выраженную полемическую направленность и анализ их стал одной из форм критики рационализма как характерной черты не христианского, а языческого (античного) мышления.

Рационалистическая сущность античного мира обнаруживалась, по Киреевскому, в двух основных формах: "в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности"[10]. Соответственно влияние духовного наследия античности сказалось в западной философии двояким образом; однако отчетливое разделение ее на две "ветви" – рационализм и эмпиризм – выявилось лишь в новое время.

Эмпирического направления в западной философии Киреевский касался лишь мимоходом, все внимание его было сосредоточено на собственно рационалистической ее "ветви". Фактически история западной философии представлена у Киреевского, за очень немногими исключениями, лишь рационалистическими системами. Неудивительно, что при таком подходе история эта выглядит в трудах славянофильского мыслителя одноцветной и однолинейной. Из нее исчезли одушевлявшие ее искания творческой мысли, борьба мнений, связи с наукой. Весь смысл ее свелся лишь к развитию рационалистического "начала", пришедшего в конце концов к самоотрицанию.

2. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ АРИСТОТЕЛЯ – К ГЕГЕЛЮ

В православной духовной философии давно установилась традиция, отдающая предпочтение Платону перед Аристотелем. Этой традиции следовал в своих оценках античной мысли и Киреевский. Он специально отмечал, что "в греческих мыслителях не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того, в большей части из них замечаем явное предпочтение Платона..."[11]. Западноевропейская же христианская философия с самого начала, считал он, проявляла особое сочувствие мышлению Аристотеля; она восприняла и усугубила его пороки.

Два главных порока усматривал Киреевский в философии Стагирита. Первый из них – абсолютизация логического мышления, отрыв его от воли, нравственного и эстетического чувства, ограничение познания "логическою деятельностию ума и безучастною наблюдательностию внешнего мира"[12]. Такая трактовка познания повлекла за собой второй важнейший порок философии Аристотеля: действительность, рассматриваемая сквозь призму логики, представлялась ей воплощением разумности, и нравственным выводом, следующим из философии, оказывалось не стремление к совершенствованию, а лишь отыскание "золотой середины между порочными крайностями". Лишив логическое мышление связи с высшими устремлениями, философия Стагирита сделала человека неспособным подняться выше его личных интересов; она "действовала разрушительно на нравственное достоинство человека"[13].

Тенденциозность оценки Киреевским Аристотеля совершенно очевидна (хотя он справедливо указывал на важное значение, придаваемое Стагиритом средней линии поведения). Но для него Аристотель интересен не сам по себе, ему важно установить античный, т.е. языческий источник преобладания в западноевропейской мысли рационализма.

Ярким выражением перевеса логического мышления в познании была в глазах Киреевского схоластика, "дух" которой яснее всего выражен, по его мнению, не в спорах номиналистов и реалистов и обсуждении догматических вопросов, а в "бессмысленной" игре понятий, в увлечении их логическим "сцеплением". Эти черты, считал он, остались и в последующей истории западной философии.

Было ли развитие западной мысли по пути рационализма фатально предопределено вошедшим в нее языческим рационалистическим "началом"? Нет, считал Киреевский, в жизни Запада были моменты, когда ход этого развития мог быть изменен. Первый из них он относил ко времени, непосредственно предшествовавшему разделению Восточной и Западной церквей. Разделения (вину за которое он целиком возлагал на Римскую церковь) можно было избежать, и тогда народы Запада и Востока развивались бы в общении друг с другом, "совокупно уничтожая остатки язычества в уме и жизни общественной"[14].

Другая возможность для Запада вернуться на верный путь была в XVI в. – во время Реформации. Но Лютер "не захотел вспомнить о православной церкви"[15], в своей критике католицизма не признавал различия между первыми семью соборами и последующими и предпочел принять за основание веры одно Священное Писание. Так, благодаря вольному или невольному "недоразумению" решилась, по словам Киреевского, судьба Реформации.

И все же именно с Реформацией связывал русский мыслитель развитие философии на Западе в новое время. Крупную заслугу Реформации он видел в том, что она освободила мысль от внешнего авторитета Римской церкви. Однако на место авторитета разума церковной иерархии протестантство поставил личный разум отдельного человека. Разум, таким образом, по-прежнему оставался судьей откровенной истины и преобладание в познании логической рассудочности не было поколеблено.

Как отмечалось выше, в философии нового времени Киреевский различал две "ветви"; родоначальник одной из них – Декарт, другой – Бэкон. По природе своей обе эти ветви одинаковы, ибо обе исходят не из "цельного" человека, а из "отвлеченных" его способностей. История эмпиризма в философской мысли Запада лишь подтверждает, по мнению Киреевского, общую односторонность этой мысли и ее неспособность постигнуть "высшие истины" Так, Юм – "прямой и неминуемый результат" развития эмпирической линии в западной философии, пришел к выводу, что в мире "не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинаковому сомнению"[16].

Интересно, что развитие рационалистической ветви западной философии нового времени Киреевский напрямую связывал с протестантизмом. Объяснял он эту связь тем, что, при установке на личное восприятие Священного Писания, общего понимания его и общего авторитета протестантизм мог достигнуть лишь ориентируясь на логическое мышление, равно присущее каждому человеку.

Киреевского не смущал тот факт, что родоначальником рационализма нового времени был мыслитель католической страны – француз Декарт. Не слишком считаясь с историческими реалиями и традициями французской культуры, он с чрезвычайной легкостью объявил философию Картезия чуждой характеру "народного мышления" французов. Именно поэтому, считал он, философия эта уже в начале XVIII в. утратила во Франции популярность.

По мнению Киреевского, Декарт, несмотря на его выступления против схоластики, остался все же "запутан" ее узами. Свидетельство этому – Декартово "Cogito ergo sum", которое Киреевский трактовал как логическое доказательство, как силлогизм. Признавая у Картезия "гениальное разумение формальных законов разума", славянофильский мыслитель считал в общем его философию выражением свойственной всему западному мышлению "рассудочности".

Попытка представить рационализм Декарта явлением не типичным для французского менталитета у Киреевского неслучайна. Его

внимание привлекли французские мыслители, которые, по его убеждению, могли бы при благоприятных условиях дать философии новое направление, свободное от преобладания логической рассудочности. К ним он относил мыслителей Пор-Рояля, в особенности Паскаля.

Уже само по себе расхождение Пор-Рояля с общепринятыми в Римской церкви понятиями было в глазах русского мыслителя фактом положительным. Особенно же ценным он считал "направление ума" Паскаля, неудовлетворенность автора "Мыслей" рациональным познанием. У мыслителей Пор-Рояля и у Фенелона он видел стремление найти связь между верой и разумом, поднявшись выше сферы логического "сцепления понятий". Он был убежден в том, что мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем новой для Запада философии, ибо они заключали в себе "глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского"[17]. Но ростки этого "живительного направления" были заглушены и новая, отличная от общего западного рационализма, философия не смогла сложиться во Франции. В результате победило влияние английской философии, французская мысль подчинилась "хохоту Вольтера и законам чужой философии"[18].

Таким образом, попытки отдельных мыслителей преодолеть типичную для западного мышления "рассудочность" не имели успеха. Рационализм продолжал господствовать в западной мысли. Среди его представителей в XVII–XVIII вв. Киреевский выделял Спинозу и Лейбница.

На основании беглой характеристики, данной Киреевским Спинозе, трудно сказать с уверенностью, пантеиста или атеиста видел он в голландском мыслителе. Основной упрек, адресуемый Киреевским Спинозе, – за сцеплением теорем и силлогизмов он не увидел в мире личного Бога, а в человеке внутренней свободы. То же преобладание логической рассудочности не позволило Лейбницу понять действительную связь в мире причины и следствия и для объяснения ее заставил прибегнуть к понятию предустановленной гармонии.

В трактовке Киреевским истории европейской философии с IX до XIX в. интересна характерная особенность: те ее события и факты, в которых он усматривал некоторое позитивное содержание или позитивные тенденции, он объяснял влиянием на западную мысль трудов православно-христианских писателей. Так, сознание необходимости церковного преобразования во время Реформации он связывал с воздействием на умы европейцев восточной патристики, принесенной на Запад после падения Византии. Пор-Рояль и Фенелон, пытавшиеся, по его мнению, преодолеть односторонность логической рассудочности, также получили это направление "из той части христианского любомудрия, которую они нашли в древних отцах церкви и которую не вмещало в себя римское учение"[19]. Но в общем, как с сожалением отмечал Киреевский, духовная философия отцов

восточной церкви осталась вне внимания западноевропейских мыслителей и не смогла поэтому изменить рационалистическое направление философии на Западе.

Кульминацией и одновременно завершением развития рационалистической мысли Запада стал для Киреевского немецкий идеализм конца XVIII – первой половины XIX в. Точнее – философия, которую он называл "шеллинго-гегельянской", имея в виду системы Гегеля и раннего Шеллинга. О Канте и Фихте он упоминал лишь вскользь. Это неудивительно: еще в 1832 г. он, следуя концепции, изложенной в мюнхенских лекциях Шеллинга, утверждал, что в учении последнего "совместилось все развитие новейшего мышления, начиная от Декарта", и в числе систем, нашедших в этом учении "окончательное развитие, дополнение и оправдание", называл идеализм Фихте и критицизм Канта[20]. И в дальнейшем учения Канта и Фихте оставались для него фактически лишь вехами на пути к "последней полноте" рационалистической философии. Любопытно замечание, которым он сопроводил характеристику Канта как мыслителя, установившего, что рациональное познание не в состоянии дать знание "высших истин" "Отсюда, – писал Киреевский, – может быть, оставался один шаг до правды – но западный мир тогда еще не созрел для нее"[21]. Скептицизм Канта Киреевский интерпретировал как своеобразное приближение к мысли о неудовлетворительности интеллектуального познания. Что касается Фихте, то в его системе Киреевский видел лишь одностороннее развитие определенных установок Канта, приведшее к убеждению, что реально существует лишь саморазвивающееся Я.

Обращает на себя внимание подчеркнутое сближение Киреевским систем Гегеля и раннего Шеллинга. Для сближения их были, конечно, реальные основания, и оно нередко встречалось в литературе того времени. Однако Киреевский явно преуменьшал имевшиеся между ними различия. По его словам, "единственное различие между первою системою Шеллинга и системою Гегеля заключается в способе изложения основной мысли": у Шеллинга свойственная мысли внутренняя противоречивость проявляется в совокупном существовании понятий и их тождестве, у Гегеля же – в последовательном движении сознания от одного определения к противоположному[22]. Что касается "интеллектуального созерцания", подвергавшегося, как известно, суровой критике Гегеля, то Киреевский утверждал, что оно и в Шеллинговой первой системе не имеет существенного значения. "О нем Шеллинг упоминает, но не развивает его. Это было только предчувствие будущего направления его мысли"[23]. Русский мыслитель в данном случае основывался на утверждении самого Шеллинга, отвергавшего адресованный ему Гегелем упрек в том, что он при помощи интеллектуального созерцания пытался обосновать существование высшего субъекта – объекта. Несомненно, однако, что в "Системе трансцендентального идеализма" интеллектуальное созерцание играло весьма важную роль и существенно отличало философию раннего Шеллинга от гегелевской системы.

Поскольку Шеллинг в своем духовном развитии отошел от рационализма, главным и крупнейшим представителем западной рационалистической философии в XIX столетии оказывался для Киреевского Гегель.

Вопрос об отношении Киреевского к Гегелю был в литературе о славянофильстве предметом спора. Д. Чижевский считал это отношение двойственным: с одной стороны, Гегель для Киреевского – великий мыслитель, с другой – гегелевскую философию в целом он решительно отклоняет[24]. Это мнение Чижевского оспаривалось рядом исследователей. Так, А. Койре, возражая Чижевскому, утверждал, что отношение Киреевского к Гегелю напротив, совершенно однозначное и в известном смысле даже гегельянское, ибо, в согласии с самим Гегелем, его философия рассматривается как последнее слово западной Философии[25]. В числе возражавших Чижевскому был и Э. Мюллер[26]. И в самом деле – признание, что Гегель – великий философ отнюдь не противоречило у Киреевского решительному отрицанию и критике гегелевской философии. Гегель велик потому, что довел до исчерпывающей полноты и совершенства определенное направление философской мысли. Но направление это по природе своей односторонне и его завершенность в системе Гегеля особенно ясно обнаружила его изначальную ограниченность.

В литературе не раз отмечалось, что критика Киреевским гегелевского рационализма опиралась на аргументы, выдвинутые против Гегеля поздним Шеллингом. Еще в 1832 г., в дославянофильский период своего идейного развития, Киреевский, явно следуя мюнхенским лекциям Шеллинга, принял Шеллингово разделение философии на "отрицательную" и "положительную" и противопоставил логическому ("отрицательному") познанию "положительное", "живое" знание действительности. Вслед за Шеллингом он утверждал, что логическое познание неспособно постичь истину реальной жизни, ибо оно неизбежно остается в кругу понятий, выработанных разумом: "разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается"[27]. В дальнейшем Киреевский, опять-таки вслед за Шеллингом, подчеркивал, что логическое познание дает знание лишь возможного, а не действительного.

Среди современных критиков Гегеля Киреевский выделял, кроме Шеллинга, Тренделенбурга, который, по его словам, "глубже и сокрушительнее" других в своих выступлениях против гегелевской системы, и гербартианцев. Тренделенбург, считал он, нападает на метод Гегеля "в самом источнике ее жизненности, в отношении чистого мышления к его основному началу"[28]. Тренделенбург утверждал, что гегелевское "чистое мышление" в действительности вовсе не является таковым, а предполагает внешнее бытие и представление о нем. Что касается гербартианцев, то, по мнению Киреевского, их выступления ценны тем, что они не ограничиваются лишь критикой, но "предлагают другую, весьма достойную внимания, хотя еще мало оцененную систему Гербарта[29]. Замечание это, однако, слишком бегло для того,

чтобы можно было составить сколько-нибудь определенное представление о том, что́ именно привлекало Киреевского в философии Гербарта.

Важной стороной оценки Киреевским гегелевской философии является, конечно, отношение к ее диалектическому методу. Сам Киреевский считал, что сущность философии Гегеля заключается именно в методе саморазвития одного основного начала по законам логической необходимости; речь идет о "саморождении разума в сознание".

В суждениях Киреевского о гегелевской диалектике мы встречаемся с интересным противоречием, тем более любопытным, что проявляется оно в одной и той же поздней статье "О необходимости и возможности новых начал для философии" (1856).

В начале статьи Киреевский всемерно сближает Гегеля с Аристотелем. По его словам, "основные убеждения Аристотеля... совершенно тождественны с убеждениями Гегеля"[30]. Сам метод диалектического мышления – вовсе не открытие немецкого философа, он ясно обозначился уже в древности – у элеатов и Гераклита. Диалектика характеризуется как метод мышления, превращающий каждую мысль в противоположную и таким образом достигающий нового определения мысли; при этом в начало мыслительного процесса, обнимающего все бытие и знание, полагаются "отвлеченные понятия о бытии, небытии и возникновении"[31]. Отличие Гегеля от древних мыслителей – не в основной точке зрения и не в особенностях метода, но лишь "в доконченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которые любознательность человека могла собрать ему в течение своих двухтысячелетних исканий"[32]. Гегель шел иным путем, чем Аристотель, и построил другую систему, но так, как ее построил бы в XIX в. сам Аристотель.

В конце статьи диалектический метод Гегеля (точнее – "шеллинго-гегельянской" философии) характеризуется несколько иначе. Киреевский отправляется здесь от шеллинго-гегелевского различения разума и рассудка. В его трактовке рассудок действует в рамках формально-логического "сцепления" отвлеченных понятий и силлогистических выводов. Разум же "выводит свое знание... не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество"[33]. Мыслительный процесс в этом случае заключается не в движении посредством отвлеченных умозаключений, но "в развитии диалектическом, исходящим из самой сущности предмета". Предмет мышления "сам собою предлагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение"[34]. Здесь, таким образом, Киреевский видит в диалектическом процессе мысли не движение отвлеченных понятий, а развитие, в основе которого – сущность предмета, понимаемая как тождество мышления и бытия.

Основываясь на этой характеристике диалектического метода,

Д. Чижевский пришел к выводу, что в последние годы жизни Киреевский берет назад адресованный им Гегелю упрек в абстрактности мышления и подчеркивает в гегелевской философии те черты, которые, по его мнению, сохраняют положительное значение – различение разума и рассудка и учение о конкретности[35]. Против этого мнения Чижевского возражал Э. Мюллер, однако он оставил неразъясненным противоречие в характеристиках гегелевского диалектического метода, содержащихся в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии".

Причина этого противоречия лежит, на мой взгляд, в том, что Киреевский видел существенное отличие гегелевской диалектики от формальной логики, но в то же время стремился уложить Гегеля (как и раннего Шеллинга) в свою концепцию западной мысли как по природе своей формально-логической, "рассудочной". Вывод же Чижевского представляется мне неправомерным. Ведь для Киреевского "разум" Гегеля, отличающийся от формально-логического "рассудка", остается все же *логической* способностью и диалектический процесс–*логическим* саморазвитием разума, а следовательно, в конечном счете отвлеченно рациональным способом мышления, дающим лишь возможную, а не действительную истину. Киреевский говорит об этом вполне определенно: он готов принять "то понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская", но лишь при условии, что этот разум не будет выдавать себя за высшую познавательную способность и тем самым ограничивать самую истину "только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно рациональному способу мышления"[36].

Философия Гегеля для Киреевского – завершение западноевропейской философии, но отнюдь не вершина философской мысли. Она, скорее, – тупик, в котором оказалось, в конце концов, западное рационалистическое мышление. Об этом свидетельствует, по мнению русского мыслителя, и положение, сложившееся в западной философии после смерти Гегеля.

Страной, представляющей современную философскую мысль Запада, по-прежнему оставалась в глазах Киреевского Германия. Авансцену философской мысли по-прежнему занимало гегельянство: в середине 40-х годов Киреевский утверждал, что "мнения гегельянцев беспрестанно шире распространяются в Германии, развиваясь в применении к искусствам, литературе и всем наукам (выключая еще наук естественных)"[37]. И тем не менее в том же 1845 г. он констатировал, что развитие немецкого рационализма "приметно остановилось". Процессы, происходившие внутри гегелевской школы в 30–40-х годах, не казались ему интересными и значительными. Среди последователей Гегеля он выделял тех, кто пытался применить гегелевский метод к конкретным областям науки и искусства; по его словам, в их числе "есть некоторые писатели, замечательные силою логического мышления"[38]. Те же гегельянцы, которые пытаются

развить учение Гегеля в собственно философской сфере, не идут далее сказанного учителем и лишь повторяют и "переворачивают" его формулы.

В целом картина современной философской мысли и всей духовной жизни Европы представлялась Киреевскому в 40–60-х годах как хаотическое многообразие различных мнений и систем при явном недостатке общего убеждения, которое могло бы стать основанием для идейного прогресса. Раздробленность самосознания общества – такова в глазах русского мыслителя главная особенность европейской духовной жизни во второй четверти XIX в.

Другая характерная ее черта – преобладание в явлениях западной мысли критической стороны над позитивной. Своеобразно переосмысливая Шеллинговы понятия "отрицательной" и "положительной" философии, Киреевский применяет их в 40-х годах для характеристики всех современных философских и общественно-политических учений. По его словам, во всех этих учениях "находим мы две различные стороны: одна почти всегда возбуждает сочувствие в публике и часто заключает в себе много истинного, дельного и двигающего вперед мысль: это сторона отрицательная, полемическая, опровержение систем и мнений, предшествовавших излагаемому убеждению; другая сторона, если иногда и возбуждает сочувствие, то почти всегда ограниченное и скоро преходящее: это сторона положительная, то есть именно то, что составляет особенность новой мысли, ее сущность, ее право на жизнь за пределами первого любопытства"[39].

В своей интересной книге "Русский ум в европейском кризисе. Иван Киреевский" Э. Мюллер высказывает мнение, что критика западного "духа времени", содержащаяся в статье Киреевского "Обозрение современного состояния литературы" (1845) по существу своему сходна с подобного рода критикой в западноевропейской публицистике того времени[40]. Действительно, 40-е годы (канун революции 1848 г. во Франции и Германии) отмечены на Западе усилением в общественной мысли и литературе критики современной европейской действительности, и Мюллер справедливо обращает внимание на сходство инвектив, предъявляемых Европе Киреевским, и аналогичных обвинений, выдвигаемых западными мыслителями. Но автор книги заключает отсюда, что в критике Киреевским в 40-х годах Запада не следует видеть "продукт типично европокритической, или славянофильской идеологии"[41]. Он оставляет в стороне выводы, которые делал Киреевский из своего критического анализа современного положения в Европе. Выводы же эти состояли в утверждении, что Европа завершила круг своего развития, исчерпала свои возможности и должна обратиться к духовным и жизненным "началам", свойственным народам, не участвовавшим в ее историческом движении. Выводы эти нельзя назвать иначе как славянофильскими.

3. САМООТРИЦАНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА И КОНЕЦ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Киреевский не только констатировал кризисное состояние западной философии и всей европейской культуры. Чрезвычайно важным элементом характеристики, даваемой им в 40–50-х годах европейской мысли, было утверждение, что мысль эта *сама* осознала невозможность дальнейшего развития на основе рационалистического "начала", *сама* обратилась к поискам нового пути. Это самоотрицание рационализма Киреевский увидел прежде всего в эволюции Шеллинга от философии тождества к философии мифологии и откровения.

Суть тех принципиальных изменений, которые произошли с Шеллингом, Киреевский видел в обращении немецкого мыслителя к религии как к основанию философии. Обращение это проявилось в двух важнейших убеждениях, принятых, по мнению Киреевского, поздним Шеллингом. Во-первых, была понята ограниченность "самомышления" и признана необходимость божественного откровения, хранящегося в предании. Во-вторых, вера стала рассматриваться как необходимый компонент акта познания, как его "существенная стихия"[42].

Свидетельство того, что западная мысль приходит к осознанию неудовлетворительности логического познания и к утверждению глубокой внутренней связи между знанием и верой, Киреевский находил не только у позднего Шеллинга, но и в ряде других философских систем и концепций современной ему Германии. Так, он высоко ценил Стефенса, который "постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ"[43]. То же стремление сблизить философию с религией Киреевский находил в трудах таких философов, как Баадер и Краузе.

То, что именно у Шеллинга тенденция соединения философии и религии выразилась особенно ярко, не было случайным. Выше уже говорилось, что Киреевский рассматривал философию раннего Шеллинга и систему Гегеля как единую "шеллинго-гегельянскую" философию, игнорируя существенные различия между обоими мыслителями. Акцентирование сходства между ранним Шеллингом и Гегелем нужно было ему именно для того, чтобы представить мысль позднего Шеллинга как самоосознание неудовлетворительности рационалистической философии. По его словам, "потому Шеллинг и мог так ясно осознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль"[44]. При этом Киреевский подчеркивал, что Шеллинг обратился к религии "естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания"; в этом сказалась его гениальность[45]. Но и гениальность Шеллинга, продолжал Киреевский, не помогла ему избежать общей участи современных западных мыслителей – и у него сильной стороной мысли оказалась философия "отрицательная", критическая, философия же "положительная" осталась неудовлетворительной.

Интересно отметить, что Киреевского не смутило то разочарование, которое вызвали у многих и в Германии, и в России берлинские лекции Шеллинга в 40-х годах. Констатируя в 1845 г., что берлинская аудитория Шеллинга "сделалась просторной", что его способ примирения веры с религией "не убедил до сих пор ни верующих, ни философствующих", Киреевский тем не менее характеризовал сложившуюся ситуацию как "наружный неуспех" всемирно значительного дела, как "мнимую неудачу" немецкого мыслителя[46]. Не формулируя еще ясно в 1845 г. своего отношения к системе Шеллинга, изложенной в берлинских лекциях, Киреевский утверждал, что во всяком случае Шеллингова критика предшествующей философии, в особенности гегелевской несомненно ценна и плодотворна.

Разделение Киреевским философии позднего Шеллинга на "отрицательную" и "положительную", обозначившееся в 1845 г., было артикулировано в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии" (1856). Здесь русский мыслитель уже совершенно определенно устанавливал, что система Шеллинга "соединяет в себе две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная; первая – отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая – положительная, излагающая построение новой системы"[47]. По убеждению Киреевского, эти стороны Шеллинговой философии не связаны необходимо между собой и могут быть отделены друг от друга.

Нельзя сказать, что Киреевский исключительно негативно относился к "положительной" стороне системы позднего Шеллинга. Она вызывала у него несомненный интерес. Об этом свидетельствуют и его статья "Речь Шеллинга"[48], и высказывания о философии мифологии, и откровения в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии". Его внимание привлекла, в частности, попытка Шеллинга найти в древней мифологии следы первоначального божественного откровения, хотя искаженного, но не утратившего свой общий характер, и таким образом связать христианское предание с богосознанием всего человечества. "Такой взгляд, – писал Киреевский, – мог бы быть весьма питателен для христианской мысли, если бы она предварительно уже стояла на твердом основании"[49].

Именно в том, что "положительная" философия позднего Шеллинга не имела "твердого основания", и заключалась причина ее ложности. Таким основанием в глазах Киреевского могло быть только "истинное" христианство, т.е. православие. Шеллинг же, вместо того чтобы обратиться к православию, пытался из "смешанного христианского предания" извлечь то, что соответствовало его понятию о христианской истине. "Жалкая работа – сочинять себе веру", – так отозвался Киреевский о религиозных исканиях немецкого мыслителя[50].

Пройдя мимо подлинного христианского предания, хранящегося в православии, считал Киреевский, Шеллинг не смог подкрепить свою философию божественным откровением. Не смог он и соединить в по-

знании веру и разум, ибо не понял, продолжал русский мыслитель, что задача эта может быть решена лишь путем "цельного знания" – интеграции в акте познания всех духовных способностей человека (разума, воли, чувства нравственного и чувства эстетического).

Вполне естественно, что, выдвигая концепцию "цельного" знания и связывая такое знание с православным мышлением, Киреевский не принял "положительной философии" Шеллинга. Интереснее и важнее другое. В глазах Киреевского крах попытки немецкого мыслителя создать новую, "положительную" философию – не просто личная его неудача. Философия позднего Шеллинга – не только яркий пример осознания западной мыслью неудовлетворительности рационализма, но и убедительное свидетельство неспособности этой мысли выйти из кризиса, к которому привел ее рационализм. Судьба Шеллинга получила у русского мыслителя *символический* смысл: она стала выражением судьбы всей европейской философии, исчерпавшей возможности своего развития по пути рационализма и неспособной найти новый путь.

Что же, значит западная мысль обречена на стагнацию и распадение? Выхода из тупика, в котором она оказалась, нет и не может быть? И каковы вообще дальнейшие судьбы философии? Как возможна и что должна представлять собой новая, "положительная" философия, создать которую не смог Запад?

Как известно, статья Киреевского "О необходимости и возможности новых начал для философии" осталась неоконченной – в ней отсутствует та часть, которая, как утверждал Хомяков, должна была содержать изложение "положительной философии" автора. Тем не менее труды Киреевского дают возможность составить представление об основных принципах, на которых должна была строиться эта философия. Анализ ее не входит здесь в мою задачу. Отмечу лишь, что философия эта мыслилась Киреевским именно как *новая*. "Живительным зародышем и светлым указателем пути" должны были стать для нее истины, выраженные в "умозрительных писаниях" святых отцов православной церкви. Но она не может быть простым возобновлением православно-христианской патристики, от нее требуется соответствие современному состоянию наук и "общественной образованности"[51].

Каково отношение этой новой философии к результатам, достигнутым западной мыслью? Связана ли она с историей этой мысли или формируется вне и независимо от западного философствования?

Проблемы "положительной философии" Киреевского специально рассмотрены в упоминавшейся уже выше книге Э. Мюллера. Автор считает, что Киреевский рассматривал свою собственную и требуемую временем философию "как систематический прогресс в истории западного мышления, которое в его последней стадии уже выработало сознание необходимости и направление дальнейшего движения вперед"[52]. Это утверждение Мюллера нуждается, на мой взгляд, в некоторых уточнениях. Мюллер совершенно прав, считая, что философскую задачу времени Киреевский видел "не в простом отказе (Abkehr) от последних результатов западного мышления в пользу антирационалистичес-

кого религиозного эмпиризма", а в использовании этих результатов, в своего рода "снятии" той "отрицательной" философии, к которой пришла западная мысль[53]. Подтверждением этому может служить прямое указание Киреевского на возможность использования в России в качестве "ступени" к новому любомудрию немецкой философии "в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга"[54]. Однако Мюллер не придает, на мой взгляд, должного значения тому обстоятельству, что использование результатов западной философии мыслилось Киреевским как их коренное преобразование, как *подчинение* их новому "началу", которое Запад должен получить *извне*.

Киреевский не случайно проводил прямую аналогию между современным ему состоянием западного мира и эпохой возникновения христианства. Была ли новая, христианская философия "систематическим прогрессом" в истории античной мысли? Нет, ибо она основывалась на совершенно новом "начале", принесенном в мир не античной мыслью, а мыслью другого народа. Но она (в той мере, в какой она оставалась верной этому "началу") использовала дохристианскую философию, подчиняя ее себе и своим задачам. Аналогичная ситуация сложилась в XIX в. Новая философия может возникнуть не как продолжение истории западной мысли, а как использующее результаты этой мысли развитие *нового* "начала", которое Запад должен принять от *другого* народа. Недооценка Э. Мюллером этой стороны мыслей Киреевского о новой, "положительной" философии связана, очевидно, с общей концепцией его книги: он считает недоказанной традиционную "гипотезу" единой славянофильской идеологической ориентации, а в Киреевском видит мыслителя, стоявшего в 40-х годах между западниками и славянофилами.

Конечно, отношение Киреевского к западной мысли было лишено нетерпимости, он был противником того, что называл "душным провинциализмом"[55]. Новая, "положительная" философия не мыслилась им вне многовековых приобретений западной "образованности". И все же определяющим в его восприятии этой "образованности" было признание ее исконной ущербности и убеждение в том, что она закончила круг своего развития. Россия, которой предназначалась миссия дать плодотворные "начала" новой философии и новой культуре, отделялась от Европы и противопоставлялась ей. Не сотворчество народов в развитии философской мысли и культуры, а *подчинение* результатов мысли западноевропейских народов "началам" православно-христианского мышления – таков итог, к которому пришел И.В. Киреевский в результате анализа историко-философских проблем.

[1] *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984, с. 200.
[2] См.: Там же, с. 263.
[3] Там же, с. 249.
[4] Там же, с. 155.
[5] Там же, с. 251–252.
[6] См.: Там же, с. 211.

[7] Там же, с. 263.
[8] Там же, с. 125.
[9] Там же, с. 237.
[10] Там же, с. 119.
[11] Там же, с. 219–220.
[12] Там же, с. 250.
[13] Там же, с. 251.
[14] Там же, с. 254.
[15] Там же, с. 255.
[16] Там же, с. 218.
[17] Там же, с. 245.
[18] Там же.
[19] Там же.
[20] Там же, с. 67.
[21] Там же, с. 218.
[22] См.: Там же, с. 269.
[23] См.: Там же.
[24] См.: *Cyževśkyj D.* Hegel in Rusland // Hegel bei den Slaven. Reischenberg, 1934, p. 157.
[25] См.: *Koyré A.* Etudes de l'histoire de la Pensée philosophique en Russie. P., 1950.
[26] См.: *Müller E.* Russische Intelleckt in Europäischen Krise. Jvan V. Kireewskij. Köln; Graz, 1966, S. 371.
[27] *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 68.
[28] Там же, с. 135.
[29] Там же.
[30] Там же, с. 247.
[31] Там же.
[32] Там же.
[33] Там же, с. 267.
[34] Там же.
[35] См.: *Cyževśkyj D.* Op. cit., p. 158.
[36] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 266.
[37] Там же, с. 133.
[38] Там же, с. 134.
[39] Там же, с. 130.
[40] См.: *Müller E.* Op. cit., S. 239–241.
[41] Ibid., c. 239.
[42] *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 270.
[43] Там же, с. 170.
[44] Там же.
[45] Там же.
[46] См.: Там же, с. 132.
[47] Там же, с. 268–270.
[48] Речь идет о речи Шеллинга в Берлинской Академии наук в 1845 г. Киреевский написал эту статью на основании записей, которые делали слушатели берлинских и мюнхенских лекционных курсов немецкого философа.
[49] *Киреевскпй И.В.* Указ. соч., с. 271.
[50] Там же, с. 270.
[51] См.: Там же, с. 263–264.
[52] См.: *Muller E.* Op. cit., S. 351.
[53] См.: Ibid.
[54] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 272.
[55] См.: Там же, с. 155.