

С. Н. НОСОВ

**АНТИРАЦИОНАЛИЗМ
в художественно-
философском творчестве
И. В. Киреевского**

Санкт-Петербург
2009



ББК 83.3(2Рос=Рус)
Н 84

Носов С. Н. Антирационализм в художественно-философском творчестве И. В. Киреевского. – СПб.: «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2009. – 328 с.

Ответственный редактор
Д. М. Буланин

Новая книга петербургского филолога С. Н. Носова предлагает оригинальный взгляд на творчество одного из основоположников славянофильства И. В. Киреевского (1806–1856). Внимательный историко-литературный и философский анализ основных произведений выдающегося русского мыслителя позволил автору выявить главенствующий принцип его воззрений, который он определяет как антирационализм. При этом убедительно показано, что рациональному методу познания Киреевский неуклонно противопоставлял, и в теории и в практике, интуитивный подход, наитие, вдохновение, что роднит его историософскую мысль с собственно поэтическим творчеством. Так называемая утопичность построений Киреевского оказывается на глубинном уровне связанной с особенностями его, русского по типу, мышления, отдающего предпочтение тому, что впоследствии Л. Н. Толстой назвал «умом сердца».

В приложении публикуются статьи Д. И. Писарева «Русский Дон-Кихот» и И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России».

© С. Н. Носов, 2009

ISBN 978-5-86007-620-4

«ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2009



**Антирационализм
в художественно-философском творчестве
И. В. Киреевского**



I

И. В. КИРЕЕВСКИЙ КАК ЛИТЕРАТОР И МЫСЛИТЕЛЬ

Данное исследование не носит обзорного или тем более систематизаторского характера и не ставит перед собой задачи подвести окончательные итоги изучению художественно-философского творчества И. В. Киреевского, о котором немало писали в прошедшие с его смерти полтора столетия лет.

Наша основная цель — исследовать художественно-философское творчество Киреевского в его органическом саморазвитии, опираясь прежде всего на то, что писал сам Киреевский в своих статьях, литературных обзорах, заметках и рецензиях, а не на весьма противоречивый конгломерат разнородной литературы, возникшей вокруг его творчества и личности.

Таким путем, как нам представляется, становится возможным в неискаженном виде восстановить живую картину развития художественно-философского мирозерцания Киреевского и эволюции его идей и взглядов в течение нескольких десятилетий, избежав всевозможных домыслов и воздействия мешающих реальному исследовательскому анализу разбираемого литературного материала культурологических и идеологических стереотипов.

Исходным в нашей работе можно назвать обобщающий по характеру тезис, что в основных сочинениях Киреевского ощутимо властвовало утонченно художественное и неразрывно связанное с ним внерациональное начало. При этом существенно подчеркнуть, что часто скрытая поэтическая и одновременно внерациональная «доминанта» в его творчестве в целом отнюдь не близка непредсказуемым и бурным всплескам поэтически восторженного и чисто эстетически окрашенного чувства жизни.

По нашему убеждению, в немалой мере определившему содержание и структура данного исследования, в художественно-философском творчестве Киреевского ярко обнаружилась его самоотдача образному, а не «рассудочному» мышлению и очень отчетливо явила свою пронизывающую силу принципиально чуждая расчетливому рационализму и утилитаризму художественная интуиция.

Киреевский в своем творчестве в известном смысле как бы «переплавил» философию в поэзию, подспудно слив ее с внерациональным восприятием мира.

Трудно отрицать, что творчество Киреевского как в высшей степени неординарного для своего времени литературного критика и одного из реальных основателей славянофильства порой выглядит весьма публицистично. Формально творческое наследие Киреевского в основной своей части, может быть, и не принадлежит к той области художественной литературы, которую в его времена обычно именовали «изящной словесностью».

Однако при всем этом по основным своим внутрен-

ним слагаемым творчество Киреевского глубоко созвучно вольной стихии художественного мышления, которая преимущественно внерационально, нередко по спонтанному «наитию» трансформирует в нечто идейно значимое и нравственно подлинное опыт личных чувств и переживаний.

По иронии судьбы, об этом свойстве идей и творчества Киреевского крайне редко задумывались, хотя именно этот «пласт» его творческого наследия, по нашему убеждению, предоставляет возможность правдивее и глубже оценить как сами сочинения и взгляды Киреевского, так и их духовную «генетику».

Признание сопричастности творчества Киреевского художественному мировосприятию и художественно-философскому антирационализму позволяет видеть почти в каждой его значимой идее «зерно» обобщающего и символического в философском плане художественного образа, а в его мирозерцании в целом — чужеродную рационализму, утилитаризму и культу «холодного разума» художественно-философскую доминанту. Причем данное мнение, как мы рассчитываем показать в дальнейшем, реально доказуемо на материале того, что Киреевский действительно создал в истории русской литературы и мысли.

Подчеркнем в связи с вышесказанным, что в наглядной демонстрации созвучия философских исканий, раздумий и идей Киреевского исканиям художественным и органически взаимосвязанному с ними художественно-философскому антирационализму — один из особо существенных лейтмотивов нашей работы.

Творческое наследие И. В. Киреевского традиционно рассматривалось в научной литературе как существенная часть идейного фундамента русского славянофильства. Отчасти это вполне закономерно — имя его, как одного из родоначальников славянофильства, бесспорно, запечатлелось в истории отечественной литературы и культуры. Но Киреевский как один из создателей и идеологов славянофильства — это только «конструктор» определенной и, как обычно предполагается, весьма политизированной и в то же время отвлеченной, чисто умозрительной культурно-исторической схемы и идеологии, исходящей из противопоставления России и Запада.* Между тем идеологом ни по призванию, ни по характеру творчества и художественно-философских исканий Киреевский отнюдь не был, хотя, естественно, определенный идеологический смысл в мировоззрении Киреевского при особой настойчивости можно выставить на первый план и затем без особого труда гиперболизировать.

Во всем, Киреевским написанном, значимо в первую очередь отражение имеющих немаловажный философский подтекст поэтических мечта-

* Фактически о славянофильстве как об идеологии заговорили уже в XIX столетии. Так, как систему идей, характеризовавшуюся явной идеологической заостренностью и замкнутостью, рассматривал «первоначальное славянофильство», славянофильство Хомякова и Киреевского, уже историк русской общественной мысли П. Н. Милков в известной в свое время публичной лекции «Разложение славянофильства» (1893), опубликованной вскоре отдельной «нашумевшей» в русском обществе брошюрой.

ний, органически связанных с его внерациональным художественно-философским мировосприятием. По самому складу творчества Киреевский был решительно не склонен создавать чисто умозрительные философские и культурологические конструкции, в которых был бы первостепенно важен идеологический «заряд» и которые имели бы исключительно рационалистические основания.

В европейской исследовательской литературе о Киреевском также попадаются статьи и книги, в которых образ Киреевского как мыслителя и писателя, по нашему убеждению, весьма искусственно сводится к тому, что Киреевский изображается только лишь одним из создателей альтернативной быломu европейскому гегельянству культурологической схемы развития народов Европы.*

Практически неизменно образ Киреевского как одного из создателей славянофильской культурологической схемы выглядел весьма условным. В большинстве случаев в Киреевском упрямо не видели поэта истории и убежденного антирационалиста по складу мышления,

* Именно как творца подобной культурологической схемы рассматривал Киреевского и его творчество, например, такой известный немецкий исследователь европейской культуры, как Э. Мюллер в книге «Русский интеллект в европейском кризисе. Иван В. Киреевский (1806–1856)» (Кельн; Грац, 1966). Мюллер видел в Киреевском выразителя русского «интеллекта», не принимавшего «стандартный» путь развития Европы в XIX столетии, уместающийся, по мнению Мюллера, в формулу: от древней христианской культуры к гегельянскому культу разума.

не видели или не хотели видеть и мечтателя философского склада, погруженного в мир сладких грез.

В действительности же даже историософские и культурологические представления Киреевского оказывались как бы переплавленными в имеющие внерациональную подоснову мечты и грезы о гармоническом прошлом и будущем России. Эти мечты увлекали так, как могут увлекать лишь поэтические и романтические фантазии, наделенные впечатляющей художественно-философской символикой.

Киреевский как мечтатель, во внерациональном освещении воспринимавший сущностные реалии мира и преданный одухотворенному поэтическому мировидению, — это отнюдь не один из создателей политически и общемировоззренчески консервативной славянофильской утопии, хотя как раз к подобному определению сущности его идейного наследия, равно как и славянофильства в целом, склонялись некоторые видные западные исследователи.*

* Например, польский культуролог А. Валицкий в монографии «В кругу консервативной утопии. Структура русского славянофильства» (Варшава, 1954) трактовал славянофильство 1840–1850-х гг. и мировоззрение Киреевского, в частности, как выражение именно идеологически окрашенной консервативной утопии, вытекавшей из демонстративного неверия в благотворность любых общественных перемен. Весьма симптоматично при этом, что и русское западничество середины XIX в. Валицкий также, вразрез с устоявшимися научными представлениями, рассматривал как разновидность утопического миропонимания. Неизлечимый, как и славянофильская преданность консервативным утопиям, «западнический» утопизм в России был

Вновь подчеркнем, что в данной работе мы исходим из того, что в Киреевском как в творческой личности просто нераздельны литературный критик и поэт-мыслитель, веривший во внерациональные, сопричастные спонтанным «наитиям» прозрения и в духовное значение уединенного художественно-философского и религиозного созерцания.

Приходится констатировать, что в Киреевском история русской литературы и мысли не заметила поэта и мечтателя философского и созерцательного характеризован Валицким как в своей сущности тесно взаимосвязанный с несбыточными надеждами западников на неизбежность и благотворность коренного общественного переустройства России. Валицкий, имея в виду русское славянофильство и западничество, настойчиво доказывал, «что именно утопичность определяла степень сближения обеих структур мировоззрения» (С. 363). В итоге в монографии Валицкого вырисовывалась неприглядная и, в сущности, гнетущая картина русского просвещения середины XIX столетия. Ни славянофильская вера в благотворные для будущего национального развития России элементы давно сложившихся патриархальных устоев русской жизни, ни западнические надежды на позитивное значение будущих коренных общественных перемен в России «в европейском духе», по Валицкому, не содержали в себе никакого реализма. Русскую общественную мысль середины XIX в., в изображении Валицкого, фатально поглощали утопии, а для какого бы то ни было реального улучшения русской жизни и общественного устройства никакой действительной почвы не существовало.

Такая уничижительная картина прошлого русской мысли и культуры и вытекающая из нее пренебрежительная характеристика славянофильства и западничества в России середины XIX в. представляется крайне предвзятой.

склада и в целом не признала в нем творца внерациональной художественной философии жизни, которая ни к каким умозрительным культурологическим, идеологическим и иным системам и схемам принципиально не сводима.

Как мы убеждены, едва ли возможно создать хоть сколько-нибудь достоверную общую историко-литературную картину «российского просвещения» середины XIX столетия, где Киреевский занимал бы только место видного теоретика славянофильской идеологически окрашенной культурно-исторической доктрины.

В связи с вышесказанным заметим, что все-таки были немногочисленные, но наделенные неординарной проницательностью отечественные исследователи русской мысли, литературы и культуры, которых Киреевский как литератор и мыслитель интересовал, в сущности, безотносительно к тому, славянофильскую или какую-либо иную идеологическую и культурно-историческую платформу он предположительно разрабатывал и отстаивал.

На наш взгляд, наиболее глубокий из таких исследователей творчества, идей и умонастроений Киреевского — выдающийся представитель русской мысли и историк литературы начала XX в. М. О. Гершензон.

Гершензона Киреевский интересовал как яркая, в известном смысле уникальная и духовно необычно привлекательная личность, покорившая его глубиной спонтанных прозрений и исключительным нравственным благородством. Увлеченный обаянием личности Киреевского и прозорливостью его предвидений и

«озарений», Гершензон, по сути дела, создал в своих исследованиях романтическое повествование о Киреевском как об удивительном мыслителе необычайной душевной глубины, кротости и чистоты.

В своих работах, посвященных творчеству Киреевского, Гершензон очень талантливо нарисовал отмеченный бесспорной психологической глубиной и пронизательностью портрет его сокровенных «сердечных» стремлений и судьбы.

Созданный Гершензоном романтический образ Киреевского — образ одинокого мыслителя, чуждого треволнений «бренного» окружающего мира, всецело погруженного в уединенное созерцание и сохранившего в своей одинокой жизни незамутненное суетными страстями «осердеченное» и милосердное восприятие окружающего мира.

В этом очень талантливо нарисованном Гершензоном образе Киреевского, действительно необычайно привлекательном и запоминающемся, зримо воплощена романтическая символика нравственного противостояния исключительной личности «жесточкой судьбе» и пошлой окружающей жизни.

Киреевский для Гершензона — окружаемый им романтическим ореолом безвинного страдальца «лишний человек» в николаевской России, безжалостно наказанный царской властью и самим «роком» немилосердной судьбы за то, что он оказался неизмеримо духовно выше своего времени.

И многое в «канве жизни» Киреевского действительно позволяет трактовать его судьбу и личностный облик именно так.

Киреевский как бы замкнулся во внешне казавшейся бессобытийной личной жизни уже в молодости, после скоропалительного запрещения цензурой (фактически по повелению царя) журнала «Европеец», который Киреевский с необычайным энтузиазмом начал издавать на рубеже 1830-х гг. Также весьма симптоматично, что много позднее, в 1840-е и в 1850-е гг., славянофильские издания роковым образом закрывались цензурой после появления в них статей Киреевского, хотя ничего действительно «крамольного» эти статьи в себе на самом деле не содержали.

По воле властей Киреевский оказался изгоем в журналистике и литературе своей эпохи. Гершензон повествует об этом так: «Он не жаловался и не проклинал; его гордая, целомудренная натура все воспринимала молча, — только на лицо его рано легла печать той тайной скорби, которую Герцен сравнил с печальным покоем морской зыби над потонувшим кораблем. Киреевский давно в могиле, и его страдания принадлежат прошлому; уцелел лишь след этих страданий на живом деле, которому он служил и которое пережило его, — на его мысли, ставшей общим достоянием. Каков был этот след, нетрудно понять. Это невольное бездействие должно было углубить мысль и вместе дать ей неестественное направление. Нравственная энергия и вся работа ума, не имея выхода наружу, сосредотачивались внутри и шли, прежде всего, как было естественно в таком человеке, на выработку личного сознания, на решение для самого себя вечных вопросов миропознания и совести» (Гершензон М. О. Исторические записки. М., 1910. С. 9).

Вновь отметим, что Гершензон очень многое правдиво и выразительно описал в личностном облике и судьбе Киреевского. Этот по меньшей мере неординарный исследователь и мыслитель начала XX в. в полном смысле с душой писал о личности, жизни и дарованиях Киреевского: «Природа наделила его одним талантом — и большим: талантом необыкновенно сложного, глубокого, нежного чувства; в основе он всегда жил по преимуществу, что называется, сердцем. Это была его врожденная особенность» (Там же. С. 10).

Тем не менее парадоксальным образом не увидел Гершензон в Киреевском прирожденного мечтателя созерцательного склада, которому на самом деле даже подходила по складу его личности уединенная жизнь, чуждая житейской «суеты сует» и светской «мишуры», в духовном плане одинокая, но полная благословенной тишины и столь располагававшая к созерцанию, философским раздумьям и к мечтательным поэтическим грезам. Киреевский был человеком своей эпохи, своей среды и, конечно, своей страны. Он любил благоустроенное помещичье существование, любил тихую семейную жизнь и — любил мир поэтических фантазий и грез.

Ничего бунтарского, бурного в натуре Киреевского не было. Его крайне трудно представить навсегда бросающим привычную, на самом деле любимую им даже в будничных реалиях российскую жизнь и покидающим Россию из-за отсутствия в ней «воздуха свободы», подобно Герцену или Бакунину. Киреевский не рвался побывать даже в столичном Петербурге, не говоря

о «вольной загранице», хотя «заграницу» (Германию), он, стремясь как-то заглушить временные неудачи в личной жизни и по настоятельному совету близких, в молодости все-таки посетил, слушал лекции в Берлине, познакомился и беседовал на далеко не праздные темы со многими выдающимися мыслителями его эпохи, и в том числе с Гегелем и Шеллингом.

Если Киреевский и был, как можно предположить, не слишком рад своей судьбе, оттолкнувшей его от активной общественно-литературной жизни, то его тихий характер и свойственное ему от природы умение мириться с непреодолимыми и самыми грустными обстоятельствами гасили внутренний протест и помогали найти радость и душевный мир в том, что его окружало. Будь Киреевский иным, другой бы была и его жизненная философия, в которой идеальное процветание жизни представлено как мирное благоденствие семейственных общин, где человек находит тепло, уют, любовь и мирное счастье.

Гершензон стремился видеть в Киреевском стоящего вне и выше своей эпохи мыслителя-пророка, раскрывшего вековечные тайны человеческой психологии. В таком взгляде на личность Киреевского и его природную склонность к внерациональному мировидению отчасти заключалась своя правда. Однако, поддаваясь чарам созданной им самим романтической легенды о необыкновенных прозрениях Киреевского, Гершензон максималистски утверждал, что Киреевским было создано целое новаторское учение о «психическом строе личности», представляющее собой «основанную на его личном опыте и выра-

женную в самой общей форме научную гипотезу» (Там же. С. 39).

Видя в Киреевском замечательного человека своей эпохи и неординарного писателя-мыслителя, Гершензон мог, казалось бы, также заметить, что «продиктованное сердцем» отношение Киреевского к жизни в самой своей сущности чуждо наукообразным умствованиям и есть как бы символический «знак» поэтического и внерационального мировосприятия.

В то же время общие характеристики Гершензоном первооснов миропонимания и итогов творческих исканий Киреевского развивались в направлении, на наш взгляд, едва ли перспективном — к весьма надуманным тезисам, что творчество Киреевского имеет исключительное историческое значение, потому что Киреевский фактически стал выдающимся психологом-теоретиком и философом-эмоционалистом. По Гершензону, в частности, огромная заслуга Киреевского перед наукой состоит в том, что он предугадал замечательные открытия в области теоретической психологии, которой во времена Киреевского просто не существовало.

Славянофильство Киреевского Гершензон также опрометчиво расценивал как просто «ошибку», не имеющую никакого отношения к его действительно выстраданным убеждениям. Эту точку зрения нельзя считать обоснованной. Вне глубокой любви к коренным патриархальным основам русского быта и культуры, вне естественной сердечной привязанности к родным, сформированным давними традициями, устоям русской жизни идеалы, личность и художественно-

философское творчество Киреевского просто непредставимы. Нет никаких причин, чтобы оценивать как поверхностные и вытекающие только лишь из «нечаянных» заблуждений славянофильские умонастроения Киреевского, которые, бесспорно, духовно многое для него значили.

Нет, с нашей точки зрения, и особых оснований приписывать Киреевскому необычайные прозрения в области теоретической психологии. Киреевский, преданный стихийно поэтическому и одновременно внерациональному по истокам взгляду на мир, отнюдь не был по характеру миропонимания и творчества ученым-психологом. Он никогда не стремился мыслить исключительно научными категориями, не пытался увидеть в человеческой психологии темные «подпольные» глубины, хотя немало и выразительно писал об истоках всего возвышенного и прекрасного в нравственном облике человека.

Одновременно во имя научной объективности следует признать, что если, например, сравнить яркие характеристики личности Киреевского и его судьбы Гершензоном с теми безликими рассуждениями и выводами, которыми «солидно» окружали свои мнимо глубокомысленные ученые «штудии» славянофильства многие исследователи более позднего времени, то все то, что писал о Киреевском Гершензон в начале XX столетия, как бы то ни было — неоспоримое научное достижение не только для своей эпохи.

Естественно, непростой процесс исследования славянофильства и творчества Киреевского, пусть со своими едва ли позитивными идеологическими «из-

ломами», но все-таки продолжался в течение большей части XX столетия как в России, так и за рубежом.

В частности, о Киреевском, о его общем мировоззрении и коренных убеждениях весьма обоснованно и во многом проницательно писали в середине XX в. работавшие в эмиграции историки русской мысли и самосознания В. В. Зеньковский и Н. О. Лосский. Ими было, наконец, увидено и обстоятельно оценено не одно лишь славянофильство Киреевского как определенная идеологическая и культурологическая конструкция, но и то, что духовные искания Киреевского проходили под знаком убежденного антирационализма.

Однако обращает на себя внимание, что в изображении Зеньковского и Лосского Киреевский — только христианский философ. Литературного критика, публициста, мечтателя и вообще художника слова и мысли, преданного поэтическому мировосприятию, как Зеньковский, так и Лосский в Киреевском не видели или, пожалуй, не захотели увидеть. Созданные ими концепции творчества и идей Киреевского в целом достаточно продуманы, но, к сожалению, не чужды и некоторой искусственности, вытекавшей из избыточно настойчивого стремления представить Киреевского только лишь «классическим» христианским философом.

Так, Зеньковский писал о Киреевском: «Он был подлинным христианским философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума» (*Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 11*). Между тем для Киреевского в действительности была характерна не полная самоотдача «работе разума», но

откровенное неприятие культа разума, разрушающего, по его убеждению, поэзию жизни, а также противопоставление бесстрастного «отвлеченного умозрения» живым и художественным по своей природе «осердеченным» переживаниям и чувствам.

В творчестве Киреевского, безусловно, может быть выявлено неординарное религиозно-философское содержание. Однако в нем прослеживается и очень значим также своеобразный «сплав» поэзии и философии, придающий художественно-философским исканиям Киреевского художественный характер и оттеняющий в них внерациональную доминанту.

И это и Зеньковский, и Лосский в целом игнорировали, а если в отдельных случаях и не отказывались от суждений на данную тему, то подобные суждения сохранили в себе существенные элементы предвзятости. Зеньковский, например, признавая убежденный антирационализм Киреевского, в то же время трактовал его только как субъективную особенность восприятия Киреевским православного миропонимания, а также как первопричину неоправданно резкой критики Киреевским «западного христианства». В частности, он писал по этому поводу: «Киреевский (как и Хомяков) осознавал данные духовного опыта в навязчивом противопоставлении их западному христианству, которое для обоих мыслителей целиком укладывалось в систему рационализма» (Там же. С. 13).

Вопреки собственному признанию, что «философские размышления» Киреевского «не были конструкции надуманные, продиктованные работой одного ума» (Там же), Зеньковский не связывал философское

миропонимание Киреевского с художественным, поэтическим и в то же время внерационально окрашенным восприятием реалий жизни.

Между тем антирационализм Киреевского подразумевал культ всех живых, «осердеченных» и непосредственных чувств и в том числе чувства эстетически прекрасного, подразумевал и культ художественной интуиции, а не просто традиционным путем мирил веру и разум, утверждая их нерушимую гармонию.

Лосский, пожалуй, много более пронизательно ощущал значение не одних религиозных убеждений, но и эстетического и нравственного чувства в мирозерцании и творчестве Киреевского. Так, он писал: «Киреевский верил, что посредством объединения в одно гармоническое целое всех духовных сил (разума, чувства, эстетического смысла, любви, совести и бескорыстного стремления к истине) человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 33).

Однако Лосский весьма прямолинейно причислял художественную и естественно впитывавшую в себя внерациональные элементы интуицию Киреевского, а также его склонность к поэтическому, чуждому «расчетливому» рационализму художественно-философскому созерцанию к мистическому ряду явлений в жизни и духовных исканиях Киреевского. Это едва ли верно и едва ли доказуемо, если судить о конкретном содержании творчества Киреевского как литературного критика и публициста.

В литературно-критических, публицистических, а

отчасти и вольно философских по многим идейным «слагаемым» статья Киреевского зримо и ярко проявила себя его особая склонность к мечтательному поэтическому мировосприятию, его духовное отталкивание от холодной «рассудочности», но не более того.

Если называть вещи своими именами, Зеньковский и Лосский, рассматривавшие русскую культуру, духовность и самосознание в религиозном свете, не были склонны признавать важнейшую роль художественного мировосприятия в творчестве Киреевского, поскольку понимали подобное мировосприятие как слишком эстетически ориентированное и, вследствие этого, в религиозном плане легковесное.

Между тем человек, способный к утонченному поэтическому видению мира, несомненно, способен в силу этого к «схватыванию», казалось бы, почти неуловимых, но вместе с тем исключительно важных оттенков душевной жизни людей.

На наш взгляд, именно в этом во многом и состоит неотрицаемая роль художественной интуиции и художественной чуткости в осмыслении человеческих стремлений и переживаний, равно как и реалий общечеловеческой культуры в целом.

Заметим, что само по себе недоверие к художественному мировосприятию и мышлению как чужеродным отвлеченному умозрению и «холодной рассудочности» средствам философского самопознания в нашу эпоху выглядит явно «рудиментарно». Ныне достаточно очевидно, что неудачными попытками исключительно умозрительной философии объяснить мотивы сокровенных стремлений и чувств че-

ловека в полной мере оправдано иное — устойчивое эмоционально-психологическое отчуждение от сугубо умозрительных философских и культурологических систем и схем, в разных формах проявляющееся в европейской культуре более столетия. И подчеркнем, что это ощущал уже Киреевский.

В одном из писем, к которому мы еще вернемся в дальнейшем, Киреевский выразительно писал, что «наш взгляд на жизнь, связанный с известными убеждениями, с известными чувствами, с известными воспоминаниями и надеждами, — это внутренняя музыка, которую мы кладем на ноты столько же для себя, сколько для других...» (Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 338).

Думается, трудно было бы точнее и ярче передать сущность поэтического восприятия жизни и художественного созерцания, чем назвать ее «внутренней музыкой» души, в которой стихийно отображается весь сокровенный внутренний мир человека, все то, что человек чувствует, во что он верит, к чему он стремится.

«Внутреннюю музыку» души Киреевский чувствовал в себе самом, и именно она стала как бы потаенным источником его художественно-философского творчества.

В том, что писали о Киреевском историки русской философии, обращает на себя внимание одна очень характерная деталь: в своих оценках философского миропонимания и идей Киреевского они опирались почти исключительно на записи Киреевского дневникового характера и на его отрывочные суждения.

Это в действительности объясняется тем, что жур-

нальные статьи и рецензии Киреевского, составившие основной корпус его наследия, и по форме, и по содержанию были по сути слишком художественными, слишком насыщенными поэтическими мечтаниями и грезами о чудесной гармонии жизни, чтобы рассматривать их как выражение целостной и обособленной религиозно-философской философской доктрины.

В первую очередь, Киреевский все-таки был литератором, критиком, хотя во многих его статьях различим и порой имеет существенное значение философский подтекст.

Изначально отнем и то, что Киреевский являлся не просто человеком художественного мировосприятия, но и прирожденным мечтателем. Он мечтал и об истинном одухотворенном искусстве, и о скрытом до времени несказанном благородстве из сердечной глубины исходящих порывов человеческой души, способных преобразить и гармонизировать мир. И все это также раскрывает многое в художественно-философском творчестве Киреевского.

В период до 1917 г. наследники славянофильских идей писали о творчестве и личности Киреевского и других славянофилов с подчеркнутым почтением и даже восторженностью, в то время как наследники западничества 1840–1850-х гг. — с явным или отчасти скрытым скепсисом и гиперкритицизмом.*

* Типически восторженный взгляд на славянофильство, на идеи, верования и мировоззрение признанного «вождя» славянофильства в 1840–1850-е гг. и близкого друга Ивана Киреевского А. С. Хомякова в по-своему впечатляющей и,

В советское время, демонстративно чуждое всему патриархальному и «традиционалистскому» в отечественной культуре и жизни, творчество Киреевского изучалось и освещалось весьма фрагментарно и поверхностно. Фактически признавались лишь определенные заслуги Киреевского как литературного критика, связанные очень во многом с восторженным отзывом молодого Киреевского о Пушкине в одной из его первых литературно-критических работ. Почти неизменно мировоззрение и художественно-философское творчество Киреевского рассматривались в советскую эпоху как «помещичьи», барские подуху и классовой подоплеке, что изначально обрекало конечно же, максималистской форме был выражен в дореволюционное время в объемном исследовании В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков», автор которого восторженно провозглашал: «Хомяков! Да у нас в умственной сфере равны с ним только Ломоносов и Пушкин» (*Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1913. С. 1*).

Уместно в то же время напомнить, что классически западническая и потому глубоко критическая оценка славянофильства нашла в дореволюционный период наиболее яркое и емкое выражение в ранее уже упомянутой нами брошюре П. Н. Милокова «Разложение славянофильства» (СПб., 1893). Милоков, пожалуй, был близок к откровенному нигилизму в характеристике славянофильства и фактически полностью отказывал «первоначальному» славянофильству Хомякова и Киреевского в мировоззренческом реализме и идейной состоятельности, доказывая, что славянофильские идеи были изначально обречены на «разложение», признаки которого Милоков находил во взглядах и творчестве Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и даже В. С. Соловьева.

общественно-литературные взгляды и художественно-философские искания Киреевского на скептическую, по меньшей мере, оценку.

Приходится констатировать, что официально утвержденное в Советской России отношение к славянофильству как «патриархально-клерикальной» доктрине многие десятилетия носило крайне негативный характер.* Вновь подчеркнем, что только тогда, когда, вопреки всем «пагубным» свойствам «патриархально-клерикального» мировоззрения Киреевского, исследователи советской поры видели в нем талантливое литературное критика, восхищавшегося творения-

* Официозная наука советского времени порой доходила до откровенного нигилизма по отношению к идеям и творчеству славянофилов, именуя их не только «помещичьими», но и пытаясь «научнообразно» характеризовать славянофильство как форму некоего реакционно-националистического романтизма и декларируя, что славянофильская поэтизация традиционных устоев русской жизни и культуры, равно как и само славянофильство, есть всего лишь «дворянская реакция на развитие капитализма и освободительного движения» (Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840–1850-х гг. М., 1951. С. 355).

Во имя объективности вспомним, однако, и то, что явные издержки так называемого классового подхода к славянофильству были в значительной мере в конце концов преодолены в постсталинскую эпоху в памятной для советской гуманитарной науки дискуссии о славянофильстве, прошедшей в 1969 г. в журнале «Вопросы литературы» (№ 5, 7, 10, 12). Участники дискуссии, при всех разноречиях во мнениях, подчеркивали в славянофильстве не охранительное, а цивилизующее для своего времени начало.

ми Пушкина и с любовью и пониманием писавшего о поэзии Жуковского, Баратынского, Веневитинова и Языкова, о творчестве Киреевского и о нем самом отзывались без идеологически мотивируемого нигилизма. Однако и в этом случае советские историки литературы и культуры судили о Киреевском чаще всего поверхностно, с поразительной легкостью в определении того, какие дарования Киреевский имел, а каких не имел, что он в своих статьях о русской литературе и культуре сумел оценить по достоинству, а что не только не оценил, но и вовсе не понял.

Весьма характерно в этом смысле то, что писал о Киреевском в первой посвященной славянофильству монографии советского времени «Славянофилы и русская литература» В. И. Кулешов. Для В. И. Кулешова образ Киреевского как писателя-мыслителя прост и совершенно ясен: «Иван Киреевский был человеком философской складки ума и обладал незаурядным критическим талантом. Его статьи высоко ценил Пушкин. Можно определенно говорить о нем как об одном из предшественников Белинского в решении некоторых важных проблем истории русской литературы» (Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 34–35).

Кулешов рассуждал о Киреевском и его мировоззрении и идеях, пожалуй, без раздражения и осуждения, но при этом поразительно самоуверенно и высоко, а в сущности, на редкость наивно, допуская порой и такие до комизма простодушные суждения: «Трудно его (Киреевского. — С. Н.) представить вне кабинета, например, как Хомякова, на коне, с пашкой в руке»

(Там же. С. 34). Способности Киреевского к художественному мышлению и творчеству Кулешов также оценивал с редкостной самоуверенностью и прямолинейностью, мимоходом заявляя: «И поэтического таланта у него не было» (Там же).

Надо заметить, что представления о литературе и культуре, о поэтическом мировосприятии и художественном мышлении, утвердившиеся в литературоведении советской эпохи, вообще характеризовались, помимо всего прочего, редкой наивностью. Превозносились и были любимы и понятны тогда славная и свободолюбивая муза Пушкина, демократический пафос статей Белинского и пр. Но были вовсе непонятны художественно-философские искания Киреевского и других русских писателей — мыслителей религиозного склада, казавшиеся сгустком бесполезных фантазий, туманных пророчеств и бесплодных мудрствований.

Увы, наивность — одна из характерных черт советской культуры, негативно сказавшаяся и на тогдашнем восприятии славянофильства.

В высшей степени показательны и типичны в этом смысле, например, то, что писал о блестящей художественно-философской статье Киреевского 1845 г. «Обзорение современного состояния литературы», все тот же типический представитель советских времен в литературоведении, В. И. Кулешов: «При всей эрудиции автора, метких отдельных замечаниях по адресу меркантильности западной литературы и журналистики от статьи веяло какой-то схоластикой, отсутствием чувства реальности, доморощенностью применяемых критериев. Было в ней слишком много

общих слов и заклинаний. Литературный процесс, выдающиеся произведения русской литературы не были проанализированы» (Там же. С. 36).

С трудом поддавался хоть сколько-нибудь вразумительному осмыслению в советскую эпоху и сам жанр, избранный Киреевским для творческого самовыражения, — очень вольные по форме художественно-философские статьи, в которых философия и поэзия, литературная критика, исторические наблюдения и проповедническое начало сплетались воедино. В итоге фактически формировался представлявшийся тогда весьма «странным» конгломерат несходных форм, казалось бы, свидетельствуя об отсутствии в пусть и талантливых, но сумбурных статьях Киреевского «должной» доказательности и систематизма.

Также характерно, что в Киреевском постепенно стали признавать в советские времена не обделенного дарованиями литератора, но не видели выразителя сколько-нибудь понятного и близкого обычному русскому человеку художественно-философского миропонимания.

Вполне объяснимо в этой связи, почему, например, Кулешов в своей книге о славянофилах не без недоумения писал о последних годах жизни Киреевского: «В самом конце жизни Киреевский разрабатывал чрезвычайно отвлеченную проблему “О необходимости и возможности новых начал для философии” (так называется его статья в журнале). Решение этой проблемы сводилось Киреевским к признанию спасительного значения “философии откровения”, то есть по существу к полному отказу от философии. Проникнутый

религиозным экстазом, Киреевский ездил в последние годы к своему духовнику Оптинскому старцу Макарию и проводил с ним время в благочестивых беседах» (Там же. С. 38).

За приведенным снисходительным и одновременно загадочным для автора описанием последних лет жизненного и творческого пути Киреевского стоит, можно сказать, бездна непонимания. Непонимания того, что возможна и способна многое объяснить в человеке и окружающем его мире не только понятийная и умозрительная, но и интуитивная, стихийно формирующаяся художественная философия жизни, во многих случаях спонтанно впитывающая в себя духовное содержание человеческого бытия. Непонимания, что вытекающее из религиозных убеждений стремление человека к духовному успокоению и очищению души отнюдь не есть погружение в некий «религиозный экстаз». Непонимания, что у духовной жизни верующего человека есть свои собственные законы и цели, которым этот человек порой совершенно непроизвольно подчиняется, для себя самого стремясь отыскать соответствующий строю его души и личности духовно незамутненный и осмысленный образ жизни.

Если называть вещи своими именами, Киреевский как писатель-мыслитель был совершенно чужим навязывавшейся сверху в советское время системе духовных ценностей — чужим не только своим патриархальным миропониманием, вне которого идеалы Киреевского лишены смысла, но и самим владевшим Киреевским многие годы стремлением создать художественную философию жизни.

Симптоматично, что в эпоху, именуемую ныне временем кризиса и разложения советской культуры, было немало сделано для серьезного научного переосмысления славянофильства и творчества Киреевского в частности. Например, «на закате» этого периода Пушкинским Домом Российской Академии наук был подготовлен и, наконец, издан очень содержательный коллективный труд «Славянофильство и современность». В этом научном издании немало неординарных работ. Духовная ценность Киреевского и других лидеров славянофильства была нестандартно переосмыслена в помещенной в данном научном труде развернутой статье В. Г. Щукина «Концепция Дома у ранних славянофилов».

Нами уже отмечалось в данной главе, что Киреевский обычно вел замкнутую жизнь, жизнь в стенах своего дома. В этом явно прослеживалось нечто «знаковое». Однако мы позволили себе во вводном разделе исследования лишь краткие и очень конкретные замечания на эту тему. В. Г. Щукин же в своей весьма интересной статье акцентировал внимание на том, что в чисто духовном плане исстари «человеку нужен был дом», в общечеловеческих представлениях с древних времен как бы «соединяющий землю и небо» (Щукин В. Г. Концепция Дома у ранних славянофилов // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 33). Дом в обобщающем и, можно сказать, вечном значении в интерпретации Щукина — отнюдь не нечто сугубо материальное, но прежде всего оплот жизненной гармонии. И действительно, культ дома, культ домашнего тепла, уюта и покоя — нечто святое для Киреев-

ского и других славянофилов. Даже общинность в понимании Киреевского — форма «домашнего гнезда», в котором все друг другу братья, всегда готовые на взаимопомощь.

Свои наблюдения над теми элементами славянофильства, которые традиционно причисляли к утопическим, довелось высказать в названном выше научном труде и нам. Так, нами было, в частности, отмечено, что в ту эпоху очень многие распространенные на Западе утопические социальные учения (такие, как, например, фурьеризм) на практике сводились к «благоразумным» играм в добродетель, не имевшим отношения к реальной жизни. В этой связи мы подчеркивали, что типическое для славянофильства противопоставление простоты народной жизни «играм» европейской цивилизации в совершенство есть основания трактовать как противопоставление естественного искусственному.

Приходится констатировать, что почти всегда в Киреевском, в его мировоззрении и творчестве интересовало, в сущности, одно-единственное — так называемый славянофильский мировоззренческий комплекс. Но славянофильство Киреевского — это в реальности содержавшее в себе определенный идейно-эмоциональный заряд мечтательное поэтическое умонастроение, ставшее истоком поэтических грез о «золотом веке» русской жизни, а не скольконибудь разработанная идеология, социальная утопия или тем более общественно-политическая доктрина.

Именно такое восприятие славянофильства Киреевского позволяет наконец понять и объяснить, по-

чему славянофильство на многие десятилетия сумело стать притягательным для русского национального самосознания как поэтическая мечта о былой идиллической гармонии русской жизни, которая непременно чудесным образом возродится.

Как влиятельные и идейно целостные общественно-литературные направления славянофильство и противостоявшее ему в середине XIX в. западничество фактически перестали существовать уже в 1860–1870-е гг. Они идейно распались, а отчасти внутренне переродились уже в этот исторический период, перевоплотившись в новые общественные идеи и общественно-литературные идеалы («почвеннические», народнические и пр.).

Однако славянофильство и много позднее продолжало жить в России как художественно-философское умонастроение. Думается, это само по себе говорит о многом. Славянофильство и после того, как оно фактически сошло со сцены общественно-литературной борьбы, продолжало волновать умы как поэтическая мечта об одухотворенной гармонии давно прошедшей и способной возродиться в туманном, но поэтически влекущем к себе будущем русской жизни.

Вместе с тем многое в представлениях славянофилов и Киреевского, в частности о России и Европе, о русской и европейской литературе и культуре, естественно, давно устарело. Трудно было бы ожидать иного через сто пятьдесят с лишним лет.

В то же время нелишне заметить, что во многих культурологических и историко-литературных работах разных эпох взгляд на мировоззрение и творческое

наследие Киреевского становился особо скептическим тогда, когда от него ожидали некоего всепроницающего здравомыслия в осмыслении исторического прошлого России и реальных путей развития русской литературы и культуры.

Парадоксально, но только идейный антагонист Киреевского Д. И. Писарев не без редкой проницательности назвал в свое время Киреевского «русским Дон-Кихотом». Писарев, как убежденный рационалист и утилитарист, хотел этим обличить безнадежную наивность и никчемность литературных идеалов и художественно-философских мечтаний Киреевского. Однако в действительности и помимо своей воли он открыл интереснейшую, хотя и оставшуюся так и не разработанной тему — феномена славянофильства как русского «донкихотства», исполненного благородной и наивной одновременно веры в «золотой век» русской жизни.

Поэзия «золотого века», когда, как хочется верить, царствовали любовь всех ко всем, безмятежный мир и благословенная гармония, — реальный элемент в культуре и поэтических исторических преданиях очень многих народов. Пожалуй, изощренных и утомительных доказательств этот тезис не требует. И думается, при всем полном трагических изломов ходе русской истории ностальгические грезы о былом «золотом веке» жизни в любую эпоху едва ли могут полностью потерять свое значение в национальной духовной культуре.

Ныне может показаться не вполне объяснимым, что Киреевский, написав и опубликовав за свою

жизнь очень немного — всего несколько больших литературно-критических и публицистических статей, а также ряд рецензий, до сих пор воспринимается в отечественной литературе и культуре как в высшей степени неординарная для своего времени творческая личность. Однако причины этого, на наш взгляд, вполне объяснимы и связаны с тем, что Киреевский в своем художественно-философском творчестве одним из первых обратился к поискам «русской идеи».

Общеизвестно, что именно «русскую идею» искали отечественные философы и писатели-мыслители, начиная с конца XIX в. и даже в более ранний исторический период. Нынешний всепоглощающий культурологический скептицизм и критицизм способен, конечно, навязать представление, что и сама «русская идея», о которой столь же много, сколь и разноречиво писали Бердяев, Федотов, Булгаков, Ильин и иные выдающиеся представители русской мысли и культуры прошлого — только эффектно заявившая о себе в XX в. «неомифология».

Однако, даже если допустить, что именно такого рода скепсис по отношению к «русской идее» и выражает ныне чуждый иллюзий взгляд на Россию как культурно-исторический феномен, поиски особенного, примечательного и достойного сохранения в любой национальной культуре отнюдь не «злокачественны» по основным истокам, мотивам, целям.

На русской почве эти поиски были с особой увлеченностью начаты в середине XIX в. Киреевским и другими основателями славянофильства, что само по себе культурно и исторически очень значимо.

Творческий «первоимпульс» нашего исследования, как уже отмечалось, состоял в стремлении наглядно показать, что, так сказать, душа всего Киреевским написанного — его художественно-философский антирационализм.

О том, что же конкретно представляют собой и в чем реально выразались художественно-философские искания и взаимосвязанное с ними поэтическое мировосприятие Киреевского, и пойдет речь в нашей работе.

Необходимо особо подчеркнуть и следующее: сущность художественно-философских представлений и идей Киреевского важно, по нашему убеждению, оценивать прежде всего по тому, что было предназначено Киреевским для печати или публичного обсуждения. Именно эта часть творческого наследия Киреевского отражает его устоявшиеся, наиболее продуманные и выстраданные представления о литературе и культуре в целом, а не одну лишь его личную жизненную позицию, не одни лишь его субъективные чаяния и нередко менявшиеся настроения.



II

ПОЭТИЧЕСКИЙ И ЧУЖЕРОДНЫЙ УМОЗРИТЕЛЬНЫМ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИМ СХЕМАМ ОБРАЗ «РУССКОЙ СТАРИНЫ» В ТВОРЧЕСТВЕ И. В. КИРЕЕВСКОГО

Для мировоззрения и художественно-философских исканий Киреевского символическую роль сыграл постепенно сложившийся в его сознании романтический образ «русской старины», наделенный отчетливо выраженными поэтическими чертами.

В развернутом ответе на статью А. С. Хомякова «О старом и новом» (1839), с которой принято связывать идейное рождение славянофильства, Киреевский, создавая портрет «русской старины» далеких допетровских времен, увлеченно писал: «...это просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное; это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни ухо-

дившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший; эти образованные сельские приговоры; эти городские вечы; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, — куда все это делось? Как могло это уничтожиться, не принеся плода?» (Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 125).

В созданной Киреевским похожей на повествование о мире «святых чудес» и, надо заметить, почти сказочной картине ушедшей в прошлое русской жизни ярко выражен ностальгический и романтический колорит и без труда различима поэтическая символика. Подобная красочному и наделенному идиллическими чертами, но как бы лишь несколькими мазками набросанному историческому эскизу, такая восторженно нарисованная Киреевским картина былых времен русской жизни в действительности более всего и выражает романтический взгляд на русскую историю. Причем каждый штрих созданного Киреевским образа исторического прошлого не случаен и наделен выразительной поэтической символикой.

Нетрудно увидеть в цитированных строках Киреевского цепочку дышащих ностальгией романтических поэтических «отражений» ушедших в прошлое реалий русской жизни, вызывающих светлые и поэтические чувства: «...это устройство общественное... без благородных и подлых... эти святые монастыри... духовное сердце России... эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса... это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях...». В самом по-

строении фраз Киреевского и в самой, так сказать, эмоциональной «ткани» его изображения прошлого ощутимо нечто мечтательное и поэтическое, противопоставленное прозе жизни и «будням» истории.

Может удивлять и даже несколько озадачивать, что при всем своем очевидном стремлении к философскому осмыслению истории Киреевский, как кажется на первый взгляд, лишь эскизно рисовал своеобразные идиллические исторические портреты.

Действительно, не совсем обычно, что Киреевский создавал в историософской по характеру статье идеальные, хотя и наделенные поэтическим звучанием образы времен «древности седой», заведомо далекие от сколько-нибудь точного и беспристрастного отражения реалий отечественной истории далекого исторического прошлого. Эти образы могли соответствовать «отблескам» исторической правды, пожалуй, только в той степени, в какой могут соответствовать всей разноликкой и противоречивой реальности жизни прошлого художественные по истокам и значению символические поэтические образы, рожденные романтическими грезами о славных временах «седой древности».

Но причина такого отстранения Киреевского от неуничтожимой прозы, самоочевидной конфликтности и мрачных сторон истории — отнюдь не просто апофеоз наивности. Вовсе не некая почти фантастическая наивность Киреевского как мыслителя (если уж называть вещи своими именами), но его романтическая вера в то, что поэзия и гармония минувшей жизни не есть просто-напросто плод фантазий и вы-

мысла, — реальный и способный убеждать источник поэтических грез Киреевского о славном прошлом.

Легче всего, с отчасти вполне законными на то основаниями, укорять Киреевского в исторической наивности. Однако, чтобы понять Киреевского, важно видеть, что он стремился, создавая заведомо идеальные и в то же время символические образы минувшей жизни, различить духовное «сверхзначение» исторического прошлого, а не воссоздать облик исторической реальности со скрупулезной точностью и холодным беспристрастием.

В сущности, сознанием Киреевского владели два символических и в то же время внутренне контрастных по отношению друг к другу собирательных образа России и русской жизни — поэтический и светлый образ Руси далеких времен и иной, уже далеко не безоблачный образ новой России, пораженной социальными конфликтами и духовной растерянностью.

Подчеркнем, что в художественно-философском плане особо примечателен и выразителен первый из этих двух образов — символическое отображение Киреевским истинно христианского, как ему верилось и мечталось, устройства русской жизни в давно минувшие времена. Гармонию и христианское согласие в жизни Древней Руси Киреевский связывал и с существованием сельского общинного самоуправления и вечевое самоуправления в городах, и с возникновением монастырей, и с зарождением православного подвижничества, появлением «святых отшельников», покидавших благополучную мирскую жизнь, уходивших в глухие края для духовного очищения.

Второй, также наделенный своей символикой исторический образ, волновавший сознание Киреевского в статье «В ответ А. С. Хомякову», — образ России послепетровских времен, разделенной на глубоко чуждые друг другу сословия, полной гнетущего неравенства, разъедаемой чужеродным христианскому духовному братству эгоистическим «разномыслием» и меркантильным индивидуализмом.

Оба эти собирательных образа разных исторических эпох в русской жизни и истории, в глазах Киреевского, по-своему выражали некие духовные стихии, попеременно овладевавшие Россией. Подчеркнем, что отчетливая близость к художественно-философским гиперболам, создававшимся Киреевским в стремлении внушить веру в свои исторические представления и идеалы на чисто эмоциональном уровне, присуща обоим этим символическим историческим образам.

Светлый образ Древней Руси Киреевский сознательно окружает ореолом нравственной и эстетической гармонии, как бы внушая представление, что все же когда-то, в давние времена, Россия жила в христианском единении и согласии, которые потом были трагически утрачены, и в конечном итоге славная «русская старина была разорвана разномыслием» (Там же. С. 126).

Повторим и особо подчеркнем, что Киреевский, стремясь вжиться в одухотворенную поэзию времен «русской старины» и веря, что эта поэзия действительно существовала, сознательно придавал именно идиллический характер многим «ликаам» давнего прошлого в истории России.

Сам процесс создания подобных поэтических образов можно вполне наглядно и естественно представить как родственный процессу создания любого обобщающего и наделенного возвышенной символикой образа-символа. Волнуют и покоряют поэтическое воображение Киреевского «святые монастыри» старой Руси, рассадники христианского просвещения и места благочестивого паломничества верующих, олицетворение тщеты всего меркантильного, эгоистического и суетного. Покоряют Киреевского своей нравственной чистотой подвиги «святых отшельников» давнего прошлого православной Руси, в стремлении к духовному очищению уходившие в глухие леса, на берега пустынных северных рек и озер, добровольно бравшие на себя бремя одиночества и лишений ради неустанных молитв.

Воображение Киреевского восторженно рисует поэтическую картину былой Руси, живущей христианским «единомыслием» и традициями общинной взаимопомощи и братства. Особо увлекают Киреевского ностальгические поэтические мечтания о славных, чуждых сословному противостоянию устоях древней русской жизни, кажущиеся ему «отблесками» единения и равенства в первых христианских обществах.

Мир «русской старины» видится Киреевскому полным «святых чудес», почти сказочной гармонии и, конечно же, чарующей поэзии.

Чтобы именно таким видеть мир Древней Руси, надо было не просто ее глубоко любить, но быть по-этом истории и мечтателем, который забывает среди своих поэтических и ностальгических грез о много-

численных горестных страницах исторического прошлого, стремясь ощутить и выразить только духовно светлую поэзию русской жизни былых времен.

Потому естественно, что, так сказать, идеальное первоначало в созданном Киреевским поэтическом образе «русской старины» явно преобладало. При этом очевидно, что именно как олицетворение идеально прекрасного созданный Киреевским поэтический образ «русской старины» был способен волновать умы, очаровывать и увлекать.

Что же касается многоликой стихии исторических свидетельств и фактов, то всю ее порой безграничную противоречивость обостренно чувствовал и ярко отобразил в своей статье «О старом и новом» А. С. Хомяков, отвечая на которую Киреевский и создал символический поэтический портрет «русской старины».

Хомяков очень отчетливо видел конфликтность русской истории, переплетение в ней темного и светлого начал и эффектно начал названную статью с демонстративного развенчания тех благостных иллюзий, к которым способна привести любая безоглядная идеализация прошлого.

Наивный идеализм в восприятии русского исторического прошлого Хомяков не без затаенной иронии описывал так: «Говорят: в старые годы лучше было все в земле Русской, была грамотность в селах, порядок в городах, в судах правда, в жизни довольство. Земля Русская шла вперед, развивала все силы свои, нравственные умственные и вещественные. Ее хранили и укрепляли два начала, чуждые остальному миру:

власть правительства, дружного с народом, и свобода Церкви, чистой и просвещенной» (Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 41).

Далее же Хомяков, как бы преисполнившись гневной риторикой, с весьма артистическим красноречием заявлял: «Грамотность! Но на копии (которая находится у меня) с присяги Русских дворян первому из Романовых, вместо подписи князя Троекурова, двух дворян Ртищевых и многих других, мне известных, находится крест с отметкой: по неумению грамоте. — Порядок! Но еще в памяти многих, мне известных, стариков сохранились бесконечные рассказы о криках ясачных <...> Правда! Но князь Пожарский был отдан под суд за взятки <...> Довольство! При малейшем неурожае люди умирали с голоду тысячами <...> Власть дружная с народом! Не только в отдаленных краях, но в Рязани, в Калуге и в самой Москве бунты народные и стрелецкие были происшествием довольно обыкновенным...» (Там же. С. 41–42).

Однако, вопреки всем приведенным картинным и гневным филиппикам, Хомяков на самом деле менее всего стремился оправдать исключительно критическое и тем более нигилистическое отношение к отечественной истории. Вскоре в тексте его статьи это стало очевидным даже по тому, насколько насмешливо воспроизводит он мнения, порождающие всевластие мрачного скепсиса в восприятии «русской старины»: «Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения и подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности, угнетение, бед-

ность, неустройство, непросвещение и разврат» (Там же. С. 42).

Парадоксальную незначительность познавательной роли как бы вырванных (при всем их видимом изобилии) из общеисторического контекста исторических фактов в осмыслении русской жизни далекого прошлого — вот что стремился наглядно продемонстрировать Хомяков, артистически искусно играя свидетельствами «за» и «против» идиллического образа «русской старины».

Так, искусно опровергая свои же собственные филиппики в адрес «тьмы» и неустройств русской жизни в давние времена, Хомяков с достаточной убежденностью писал: «Была же грамотность и организация в селах: от нее остатки в сходках и мирских приговорах, которые не могли уничтожить ни власть помещика, ни власть казенных начальств. Что делать нам с явными свидетельствами о городском порядке, о распределении должностей между гражданами <...> Что делать с песнями, в которых воспевается быт крестьянский? Этих песен не выдумали русские крестьяне. <...> Что делать с равенством, почти совершенным, всех сословий, в которых люди могли переходить все степени службы государственной и достигать высших званий и почестей? Мы этому имеем множество доказательств...» (Там же. С. 42–43). И совсем не риторически звучал вопрос Хомякова, следовавший за демонстрацией озадачивающей, если не шокирующей противоречивости в стихии исторических свидетельств и фактов: «После этого, что же думать нам об старой Руси?» (Там же. С. 43).

С внешней точки зрения, ход мысли Хомякова в статье «О старом и новом» не выглядит неожиданным — исследователи прошлого во имя воссоздания достоверных образов минувших времен обычно не просто занимались бессистемным собирательством разнородных исторических фактов, но пытались систематизировать их, стремились вместить в определенную упорядоченную систему.

Однако Хомяков демонстративно выражал неверие и в любые сугубо умозрительно (а значит, в той или иной мере «рассудочно», систематизаторски и «логицистки») обоснованные историософские системы и схемы, призванные воссоздать и объяснить прошлое, и в весьма нетрадиционном ключе утверждал: «...никакая система, никакое искусственное воссоздание древности не соответствует памятникам и не объясняет в полноте их всестороннего смысла» (Там же). Симптоматично в то же время, что «новый взгляд» Хомякова на русскую историю простирался до явно требующего особых комментариев и выглядящего парадоксальным заявлением: «...старую Русь надобно — угадать» (Там же. С. 44).

Естественно, не в некое наивное гадание «на кофейной гуще» о том, каков был облик исторического прошлого Древней Руси и России, верил Хомяков, а в историческую интуицию, в спонтанное чувство исторической истины, открыто противопоставленное им механическому суммированию исторических фактов «под знаком» абстрактного логицизма и отвлеченного, умозрительного историософского теоретизирования.

Попытаться быть не чуждым художественно-философских обобщений и создать «под диктовку» пронизающей исторической интуиции одухотворенный портрет давнего прошлого России, надеясь на вдохновенные «озарения» и минуя «хаос» бесконечно противоречивых исторических фактов, Хомяков и намеревался в статье «О старом и новом». Не изменяя своему излюбленному публицистическому стилю, он целенаправленно стремился воссоздать образы исторического прошлого, опираясь на спонтанные прозрения, в которых прослеживались элементы романтизации русской истории. Однако это была явно непростая задача, и он, к сожалению, далеко не всегда добивался своих целей. Убеждающего и внутренне единого образа «русской старины» Хомяков в своей неординарной во многих отношениях статье так и не создал.

Заметим в этой связи, что само историческое многознание Хомякова (известна, например, уникальная способность Хомякова одновременно держать в уме огромное число разноречивых исторических фактов и с поразительной легкостью оперировать этими фактами в полемических выступлениях) в определенной мере мешало последовательности хода его мысли. Подобное исключительное историческое многознание отчасти идейно обесценивало во многом необычную для своего времени историософскую статью Хомякова «О старом и новом».

Хомякову непрестанно вспоминались противоречащие друг другу исторические факты, которые на самом деле сбивали, путали его мысль, вызывали не-

скончаемые вереницы сомнений в том, что он сам же стремился доказать. Порою он непроизвольно создавал даже некие «самоопровержения», потом вновь открывал неожиданные новые хитросплетения среди нескончаемого и противоречивого потока фактов русской истории, которые в результате еще глубже погрузили его в пучину неотвязных сомнений.

Увы, во многом статья Хомякова «О старом и новом» — «вихрь» разноречивых картин жизни и внутреннего устройства допетровской России, создававшихся порой очень ярко и убежденно, а порой едва ли не растерянно, с подспудно ощущающейся беспомощностью перед разноречивым и озадачивающим сонмом опровергающих друг друга исторических свидетельств и фактов.

В итоге Хомяков не столько дописал свою статью «О старом и новом», сколько словно оборвал ее — почти на полуслове.

Иное дело — Киреевский в его ответе Хомякову.

Киреевский сумел посмотреть на старую Русь как бы поверх моря противоречивых фактов, взглядом художника и мечтателя, ища в ликах исторического прошлого, явного и скрытого, соответствия своим мечтам и надеждам. В итоге и был создан Киреевским — и не случайно именно им как признанным художником-философом среди будущих деятелей славянофильства — поэтически выразительный и способный увлекать и волновать воображение, запоминающийся образ «русской старины».

Проясняя ход мысли и развитие творческого воображения Киреевского в его ответе Хомякову, под-

черкнем, что если и разноликие исторические факты, и умозрительная, отвлеченная историософия сами по себе ничего в подлинном смысле достоверного не говорят об исторической правде, то историческую правду только и остается попытаться почувствовать, подчиняясь тому, что подсказывают художественная интуиция и творческое воображение. На наш взгляд, именно опора на художественную интуицию — первооснова лучших страниц статьи Киреевского «В ответ А. С. Хомякову».

Заметим в то же время, что жесткие и однозначные разграничения между достоверным и вымышленным очень сложны в области древней истории. И в этом коренятся не самые убеждающие «слагаемые» разобранных статей Киреевского и Хомякова, что, однако, не отменяет их несомненных достоинств в контексте своей эпохи.

Киреевский никогда не любил и чисто фактологические исследования, и отвлеченное философское теоретизирование, не видя в том и в другом отражения «осердеченной» правды жизни. С тем большим увлечением он создал в статье «В ответ А. С. Хомякову» образ русского прошлого, подсказанный поэтическим восприятием русской истории, чужеродный и культу исторического факта, и сухому историософскому схематизму.

Под влиянием явно сумбурной, но все-таки очень помогавшей сформировать новый для своего времени взгляд на русскую историю статьи Хомякова «О старом и новом» Киреевский как бы вдруг увидел свой идеал мироустройства «во плоти», в реалиях

исторической жизни и поверил, что та одухотворенная и поэтическая гармония жизни, о которой он мечтал и грезил, когда-то, в далеком прошлом, могла существовать.

Также подчеркнем, что среди будущих славянофилов именно Киреевский в наибольшей мере обладал способностью созидать своего рода глобальную художественно-философскую символику исторического процесса.

Так, в своем ответе Хомякову Киреевский выделил в истории стран Запада «три элемента», которые, по его убеждению, стали основанием «европейской образованности»: «римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества» (*Киреевский И. В. Избр. статьи. С. 119*).

Названные «три элемента», согласно представлениям Киреевского, постоянно сталкивались, боролись друг с другом в «просвещении» и жизни Европы. Причем ни один из этих элементов западной «образованности», как верил Киреевский, не таил в себе некую исчерпывающую духовную правду.

Древняя же Русь, согласно представлениям Киреевского, была пусть постепенно, во многом стихийно, но определенно сформирована духовно прежде всего христианством, воспринятым Русью из Византии. И именно это последнее убеждение, или скорее верование, Киреевского раскрепощало его увлеченное историческое мечтательство и придавало подобному мечтательству историсофски и общедуховно значимые черты.

Если, как верилось Киреевскому, Древняя Русь была духовно создана в первую очередь «чистым христианством» византийского происхождения, то очень многое в ней, как естественно мечталось Киреевскому, просто не могло являться нравственно искаленным, убогим и искаженным.

Для Киреевского в образе Древней Руси как бы пробился на свет идеал гармонического христианского общежития и мироустройства. И нельзя не признать, что сокровенно поэтическое начало в таком восприятии Киреевским российской «древности седой» было главным.

Вера, что «чистое христианство» преобразило древнерусскую жизнь и одухотворило ее, — своего рода первоисточник исторических и поэтических по духу грез Киреевского, в которых художественное содержание во многом затмевало собственно историческое. В то же время немаловажный импульс историческим грезам Киреевского был дан глобальным противопоставлением им Древней Руси и Запада времен средневековья.

Зримо проявилось в символическом противопоставлении Киреевским Древней Руси странам Запада во времена средневековья и стремление Киреевского к художественным гиперболам при изображении «лик» истории. Не скуплезно выяснять неоспоримую правду исторических явлений и событий, но как бы живописать в истории светлое, возвышенное были призваны подобные художественные гиперболы, хотя Киреевский мог и не вполне отдавать себе в этом отчет.

Воздействие подобного рода художественных гипербол не могло не быть художественным. Это оказалось чрезвычайно важным: все поэтическое и близкое чудесному естественным образом будит возвышенные «струны» души человека и не оставляет его равнодушным.

III

АНТИРАЦИОНАЛИЗМ КАК ОСНОВНОЙ «ВЕКТОР» ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ И. В. КИРЕЕВСКОГО

В ответе Киреевского Хомякову, о котором шла речь в предыдущей главе, есть откровенное и очень важное в идейном отношении признание: «...вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в *конечном* развитии она своею болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским...» (*Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 120*). Эти слова глубоко исповедальны. В них можно видеть не только определенное откровение об общих идейных симпатиях и антипатиях Киреевского, но и свидетельство о личном, в немалой мере психологическом по истокам неприятии Киреевским «рациональности» и рационализма в любых их проявлениях.

Рационализм для Киреевского — аналог бездуховности и губительной «нравственной апатии». Об итогах «многовекового» процесса, который, как полагал Киреевский, в конечном счете привел к гнетущему господству рационализма в европейской культуре и жизни, он писал очень жестко: «В этом последнем торжестве формального разума <...> пронизательный ум

мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала <...> и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силой возбужденной зависти...» (Там же).

Весьма эмоционально протестуя против господства в культуре «формального разума» и против всепоглощающего рационализма в жизни, Киреевский, несомненно, высказывал нечто для него чрезвычайно важное и в духовном плане заветное.

Философический склад ума Киреевского как литературного критика и публициста, поднимавшего масштабные культурологические проблемы, достаточно общепризнан и вполне очевиден, о чем мы уже вкратце писали во вступительной главе данного исследования.

Но в то же время, как отмечалось нами, в мирозерцании и творчестве Киреевского на редкость значимо проявлялось и питаемое самим складом его мышления стихийное интуитивистское и поэтическое первоначало.

Можно утверждать, что в творчестве Киреевского имеет место и перевоплощение его личного мироощущения и индивидуального поэтического чувства жизни в, так сказать, философски «заряженные» идеи.

Вспомним в этой связи его в высшей степени знаменательные слова, уже приводившиеся нами во вводной главе: «Наш взгляд на жизнь, связанный с известными убеждениями, с известными чувствами, с известными воспоминаниями и надеждами, — это внутренняя му-

зыка, которую мы кладем на ноты столько же для себя, сколько для других, — не для одного себя (тогда бы мы не писали, а думали) и не для одних других без нас (тогда бы мы не нашли теплоты выражения)...» (Там же. С. 328).

В этом признании Киреевского немало в полном смысле выстраданного, свидетельствующего о его глубоко личной вере в рационалистически неизъяснимую «музыку души», звучание которой он ощущал и в себе самом.

Примечательно, что процитированным выше строкам во многом вторит по общему смыслу и следующее высказывание Киреевского: «...на некоторой степени совершенства искусство само себя уничтожает, обращаясь в мысль, превращаясь в душу» (Там же. С. 113).

Художественно-философские искания Киреевского своей одушевленностью и чужеродностью логицистскому систематизму очень определенно свидетельствуют о том, что Киреевский в единстве воспринимал мысль и чувство, работу ищущей мысли и художественное творчество.

Киреевский, как ранее вкратце отмечалось нами, глубоко верил, что творческая мысль родственна по своим духовным истокам «осердеченному», по его выражению, живому чувству. И только естественно, что Киреевскому был чужд и психологически антипатичен «холодный» рационализм как апофеоз совершенно неодушевленного, бездушного, в его глазах, восприятия мира.

По сути дела, антирационализм и стал для Киреевского формой художественно-философского ми-

ровосприятия, опирающегося на неизъяснимую на языке бесстрастного разума «музыку души», на спонтанную интуицию и духовную власть художественно-философского мировосприятия.

Подчеркнем особо: в этом качестве антирационализм Киреевского как определенная художественно-философская стихия в его творчестве в целом до сих пор почти не изучен.

Киреевский духовно жил в значительной мере художественным, при этом в немалой мере созерцательным и, так сказать, деидеологизированным восприятием мира. Он всегда стремился мыслить, опираясь на художественную интуицию, а не на те или иные умозрительные идеи и концепции, — это необходимо особо оттенить и подчеркнуть, поскольку слишком часто и настойчиво утверждалось обратное.

Представляется немаловажным, что об этом же ярко свидетельствуют иносказательное начало в статьях и эпистолярном наследии Киреевского. Поэтическая натура Киреевского, в высшей степени склонная к уединенному созерцанию, оказывалась полностью раскрепощенной только тогда, когда над мироощущением Киреевского проявляла свою власть художественно-философская интуиция и поэтическое чувство жизни.*

* Отметим, что ранние эстетические воззрения Киреевского, в определенной степени взаимосвязанные с зарождением его художественно-философского антирационализма, были проанализированы Ю. Манном в книге «Русская философская эстетика. 1820–1830-е годы» (М., 1969). Однако Ю. Манн рассматривал философскую эстетику Киреевского лишь в первоначальный период его творчества,

Как создатель не «рассудочной», а художественной по своим истокам философии жизни и творчества Киреевский, как нам представляется, совершенно определенно опирался на поэтический антирационализм в своем мировосприятии.

Антирационалистическими художественно-философскими веяниями и идейно, и эмоционально живет и дышит очень многое в творческом наследии Киреевского. Эти антирационалистические веяния стихийно перерастали в его творчестве в достаточно оригинальную художественную философию творчества, противопоставлявшую «рассудочное» мышление художественной интуиции, а формальную логику — подсказке живых чувств.

Не будет преувеличением утверждать, что, как был убежден Киреевский, живые, искренние и глубокие чувства способны сказать человеку неизмеримо больше правды о прекрасном и истинном да и о человеческой жизни вообще, чем любые выводы «отвлеченного разума».

Киреевский с особым эмоциональным подъемом писал: «...душа изящных созданий — душа нежная, музыкальная, которая трепещет в звуках и дышит в красках, — неуловима для разума» (Там же). «Душа» искусства и поэзия жизни, хранящие правду мировосприятия человека, по Киреевскому, принципиально недоступны для бесстрастного, холодного «отвлеченкогда очень многое в антирационалистических умонастроениях Киреевского было не устоявшимся, не переплавленным в отмеченное ярко выраженной оригинальностью художественно-философское мирозерцание.

ного разума». И уже это, в глазах Киреевского, — неуничтожимый порок бескомпромиссного рационализма.

Мировоззренческий рационализм для Киреевского — всегдашний антипод поэзии и «осердеченного» творчества. И только естественно, что Киреевский остро ощущал и очень часто так или иначе выражал в своем творчестве внутреннее духовное отторжение от рационализма практически в любых его формах и проявлениях.

Не лишне отметить и то, что далеко не одни индивидуальные особенности мировосприятия диктовали Киреевскому неприятие рационализма. Художественно-философский антирационализм Киреевского имел и определенные историософские основания. Так, Киреевский доказывал: «Искусства, поэзия и даже едва ли не всякая творческая мечта только до тех пор были возможны в Европе как живой, необходимый элемент ее образованности, покуда господствующий рационализм в ее мысли и жизни не достиг последнего, крайнего звена своего развития, ибо теперь они возможны только как театральная декорация, не обманывающая внутреннего чувства зрителя, который прямо принимает ее за искусственную неправду, забавляющую его праздность, но без которой его жизнь не потеряет ничего существенного» (Там же. С. 145).

На первый взгляд, процитированное дышащее убежденным антирационализмом заявление Киреевского слишком публицистично и несколько надуманно. Подобное утверждение, казалось бы, совсем нетрудно опровергнуть, сославшись на бесспорно по-

ступательное развитие европейской литературы и искусства в середине и второй половине XIX в.

Европейское искусство и в обозначенное историческое время, и много позднее не оцененным европейским обществом и как бы лишним ему, конечно же, не оставалось. Однако следует оттенить и то, что писал Киреевский, по сути дела, не об объявленном непонимании искусства и его демонстративном неприятии в «новой» Европе, а о драматическом изменении отношения к искусству, поэзии и художественному творчеству в рационалистически ориентированной культуре.

Киреевский совершенно определенно подразумевал в процитированных строках, что в недрах европейского рационализма рождается втайне скептическое восприятие искусства — как мира всего лишь улаждающего душу вымысла, или, по его собственным словам, как только «забавы праздности». Такой критический взгляд Киреевского на искусство и культуру «новой Европы», в которой, по его мнению, господствует явный и воинствующий рационализм, думается, был в широкой исторической перспективе небезосновательным.

Строго говоря, с сугубо рационалистической точки зрения плоды художественного воображения, которыми во многом и живо искусство, не заслуживают ни философского, ни вообще идейного доверия как недостаточно связанные с объективной реальностью человеческого бытия плоды субъективной фантазии. Потому, как и доказывал Киреевский, литература и искусство постепенно с неизбежностью оттесняются

рационалистически ориентированной культурой на периферию общественной жизни. Стоит заметить, что подробные процессы в конечном итоге определенно «имели место быть» в европейской культуре, хотя и не в середине XIX в., а много позже — в XX столетии.

Стремясь создать максимально широкий идейный фундамент своим антирационалистическим убеждениям, Киреевский утверждал: «...две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины; другая — формальное развитие разума и внешних познаний» (Там же. С. 158).

Проходящее под диктовку рационализма развитие культуры и общества по пути умножения «внешних познаний» и достижений «формального разума» Киреевский противопоставлял на пространстве всей истории человечества «внутреннему устройению» человеческого духа.

Это, по выражению Киреевского, «внутреннее устройство» человеческого духа «диктату» разума решительно неподвластно, а рождено естественными стремлениями человеческой души, стремлениями «сердца». Причем только оно, как верилось Киреевскому, налагает печать духовной подлинности как на искусство и культуру, так и на всю жизнь человека и общества.

Киреевский настойчиво доказывал, что только чужеродный культу «формального разума» и воинству-

ющему рационализму «род образованности» действительно облагораживает человеческую жизнь, «влагая в нее тот или другой смысл, ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов...» (Там же).

Немаловажно подчеркнуть, что, как верил Киреевский, внерациональное в человеческом сознании в целом не есть нечто элементарное, но, наоборот, свидетельствует о глубине души человека, придавая энергию возвышенным человеческим стремлениям и благородным душевным порывам.

В глазах Киреевского, саморазвитие «отвлеченного разума» и вытекающий из него рационализм, способствуя усовершенствованию «наружной стороны мысли» и внедрению «внешних улучшений жизни», сами по себе «есть нечто среднее между добром и злом» и в реальности лишь примитивизируют миропонимание человека, его стремления, идеалы и всю его жизнь.

Киреевский был убежден, что «познающий разум», если он действует «оторванно от других способностей человека», в состоянии породить только никак не связанные с добром и нравственностью представления о мире и его законах, которые равным образом могут быть использованы и на «служение правде», и на «подкрепление лжи» (Там же). При этом он вполне отдавал себе отчет в том, что рационализм в сознании и миропонимании человека обладает способностью к выживанию в самых разных и зачастую очень жестких жизненных условиях, однако в то же время считал, что развившаяся в русле воинствующего рационализма «логико-техническая» культура или, как он писал,

«образованность» наделена завидной жизнестойкостью преимущественно в силу своей несвязанности со сколько-нибудь глубокими духовными запросами человека и со свойственным человеку стремлением к нравственно безупречной гармонии жизни и нравственно неискаженному видению мира.

Так, Киреевский писал: «Самая бесхарактерность этой внешней, логико-технической образованности позволяет ей оставаться в народе или в человеке даже тогда, когда они утрачивают или изменяют внутреннюю основу своего бытия, свою начальную веру, свои коренные убеждения, свой существенный характер, свое жизненное направление» (Там же. С. 159). Развивая эту мысль, Киреевский отнюдь не в духе признания каких-либо судьбоносных достоинств рационализма в культуре отмечал, что в «эпохи упадка человека или народа <...> эта вторая образованность (питаемая рационализмом. — С. Н.), разумно-внешняя, формальная, является единственной опорой неутвержденной мысли и господствует посредством разумного расчета...» (Там же).

Если привести выше цитировавшиеся суждения и мнения Киреевского к некому «общему знаменателю», то вполне очевидно, что сугубо рационалистическая культура особо способна к выживанию, согласно его взглядам, прежде всего потому, что духовно примитивна. По Киреевскому, в ситуации деградации и развала одухотворенной культуры и высокоорганизованного общества человеку может помочь материально выжить незамысловатая и легко «рифмующаяся» с откровенным «хищным» эгоизмом рационалистическая

расчетливость. В какой-то степени оправдывающая эгоистический и духовно примитивный рационализм жизненная ситуация, по Киреевскому, складывается лишь тогда, когда человек помимо своей воли остается один на один с полностью враждебным ему окружающим миром, в котором ему приходится отчаянно бороться за свое физическое выживание.

В то же время обратим внимание, что, с его точки зрения, духовно осмысленная культура неизбежно так или иначе утверждает и как бы освящает гармонию человека и окружающего его мира, учит человека любить и защищать не только самого себя, но и мир вокруг. Потому противопоставляющее человека и мир рационалистическое «просвещение» оказывается фактически вне культуры и одухотворенного творчества, даже если оно и объясняется теми или иными материальными причинами и способно обеспечить человеку элементарное выживание.

Характерно, что Киреевский весьма эмоционально писал, критикуя гипертрофированный рационализм «американского образца», бурно развивавшийся в XIX столетии: «Если уже суждено будет русскому за какие-нибудь нераскаянные грехи променять свое великое будущее на одностороннюю жизнь Запада, то лучше хотел бы я замечтаться с отвлеченным немцем в его хитросложных теориях; лучше залениться до смерти под теплым небом в художественной атмосфере Италии; лучше закружиться с французом в его порывистых, минутных стремлениях; лучше закаменеть с англичанином в его упрямых, безотчетных привычках, чем задохнуться в этой прозе фабричных отноше-

ний, в этом механизме корыстного беспокойства» (Там же. С. 154).

Эффектно дополняет эту эмоциональную и по-своему жесткую тираду Киреевского его краткая, но на редкость выразительная ремарка о рационализме Нового Света в XIX столетии: «...совершенное бесчувствие ко всему художественному; явное презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам» (Там же. С. 153).

На фоне подобных бескомпромиссно антирационалистических по духу высказываний Киреевского элементы весьма условного приятия им мировоззренческого рационализма как выхода в ситуации полной безвыходности, пожалуй, выглядят только вынужденной «уступкой злу», ни в чем не характеризуюя существенные черты художественно-философских исканий Киреевского.

Киреевский не принимал рационализм, конечно же, не только как выражение культа эгоизма, корысти, расчета и материальных благ. Пусть рационализм был психологически в немалой мере неприемлем Киреевскому как поведенчески, так и эмоционально, но даже по идейному почерку творчества Киреевского ясно видно, что он имел к рационалистическому в своих основах мировосприятию достаточно глубокие философские, историософские и иные претензии.

Киреевский, в частности, весьма последовательно отстаивал несколько неожиданную для европейской культуры мысль, что основное заблуждение европейского рационализма «последних веков» состоит в утверждении мнения, будто «то внутреннее строе-

ние человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зрения ума, будто оно может составляться искусственно, так сказать, механически, из одного развития логических формул» (Там же. С. 159–160).

Предоставленный самому себе «отвлеченный разум», как был убежден Киреевский, в конечном счете просто бессилен при философском осмыслении важнейших реалий человеческого бытия. Человек для Киреевского как писателя-мыслителя философского склада — в высшей степени утонченное и чуждое низменных инстинктов по своей духовной природе существо, в котором бесконечно много неизъяснимого на языке разума.

Констатируя философскую подоплеку осуждения Киреевским рационализма, важно в то же время подчеркнуть, что в Киреевском и при философической критике им культа рационализма и «отвлеченного разума» жил художник. Так, Киреевский увлеченно писал при этом и о рационалистически непостижимой в своих глубинах «задушевной поэзии» жизни, и о недоступных отвлеченному разуму «безоглядных стремлениях» человека, которые могут быть выражены лишь на языке литературы и искусства. Все задушевное и нравственно чистое в человеке, а потому подчас для него лично самое дорогое и сокровенное, по Киреевскому, может быть осмыслено только интуитивно, по вдохновенному наитию.

Антирационализм в интерпретации Киреевского есть очень во многом эмоционально живое, связанное

с «подсказкой» художественной интуиции и потому созвучное художественному осмыслению мира выражение всей полноты и всей сложности жизни человеческой души.

Искусство и иносказательно, образно выражаемая «несознанная» мысль для Киреевского — нераздельны. Именно искусству он, исходя из личного опыта художественно-философского мировосприятия, отводил роль истинного и единственного проводника «выстраданной жизнью» мысли.

Так, Киреевский писал: «Несознанная мысль, выстраданная жизнью, потемненная ее многосложными отношениями и разнородными интересами, восходит силою литературной деятельности по лестнице умственного развития от низших слоев общества до высших кругов его, от безотчетных влечений до последних ступеней сознания, и в этом виде является она уже не остроумною истиною, не упражнением в искусстве риторики и диалектики, но внутренним делом самопознания...» (Там же. С. 148).

Рождавшаяся под диктовку личных чувств эмоциональность и своего рода смысловая многомерность многочисленных критических отзывов Киреевского о рационализме вносила в них порой самые различные оттенки — нравственные, эстетические, исторические. Потому подчеркнем, что его характеристики рационализма, пусть они и были обычно в высшей степени критическими, никак нельзя назвать идейно однозначными и тем более тождественными друг другу.

Порой Киреевский, стремясь подчеркнуть единство культур, на каком бы общемировоззренческом фунда-

менте они ни были созданы, был склонен к мысли, что и сам «отвлеченный разум» в своем саморазвитии подводит к осознанию ограниченности своей роли в познании и жизни: «...логический разум, отрезанный от других источников познания и не испытывавший еще до конца меры своего могущества, хотя и обещает сначала человеку создать ему внутренний образ мыслей, сообщить неформальное, живое воззрение на мир и самого себя, но, развившись до последних границ своего объема, он сам сознает неполноту своего отрицательного ведения и уже вследствие собственного вывода требует себе иного, высшего начала, недостижимого его отвлеченному механизму» (Там же. С. 160).

Если взглянуть в смысл этих строк, то выходит, что Киреевский отнюдь не непримиримо доказывает, что культ, как он в данном случае выразился, «логического разума» всегда и всюду есть только средство для утверждения господства рационализма и утилитаризма в человеческом миропонимании, в культуре и жизни общества в целом.

Заметим, что с духом подобных рассуждений Киреевского более всего гармонизировало его стремление к примирению разных полюсов христианской культуры и искусства. Так, он, пожалуй, даже с некой торжественностью заявлял: «...любовь к образованности европейской, равно как и любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению» (Там же).

Хотя Киреевский и видел в современной ему евро-

пейской культуре печальное, в его глазах, торжество рационализма, он достаточно последовательно стремился не быть только лишь критиком всех форм так называемого европеизма в культуре, искусстве и системе духовных ценностей. И для этого у Киреевского имелись серьезные основания.

Как полагал Киреевский, культ «отвлеченного разума» и связанный с ним рационализм едва ли были хоть в какой-то мере характерны для «первоначального христианства», но в то же время распространены в греко-римской культуре, во многом унаследованной Западом. Однако Западом было усвоено, тем не менее, и христианство. И как приверженец христианской культуры, Киреевский не был расположен максималистски отрицать «все западное».

Важно особо подчеркнуть следующее: Киреевский, не будучи богословом, но имея к католицизму и другим христианским верованиям Запада определенные догматические и исторические претензии, конечно же, не мог, не теряя здравого смысла, считать все «западное христианство» лишь неким пагубным искажением христианского верования. Это в наибольшей мере и склоняло Киреевского к признанию, что, вопреки «злу» бескомпромиссного рационализма, в рационалистически ориентированной культуре Европы все-таки остается немало духовно подлинного.

Для характеристики идейной «генетики» антирационалистических умонастроений Киреевского следует отметить и то, что он, может быть, отчасти несколько наивно, верил в историческую сопричастность именно России антирационалистически ори-

ентированному христианскому просвещению. Поэтому, собственно, Киреевский и доказывал, что если «живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, очищая ее от характера исключительной рациональности и проницая новым смыслом» (Там же).

Общие контуры той культурологической платформы, с которой был внутренне связан антирационализм Киреевского, прослеживаются, на наш взгляд, достаточно отчетливо. Стоит лишь особо оттенить то, что романтическая вера Киреевского в Россию как давнюю хранительницу «осердеченной» христианской духовной культуры вносила в его верования и умонастроения свою дышащую ностальгией поэзию.

При этом существенно заметить, что представления Киреевского об антирационализме в культуре времен «русской старины» несводимы к совершенно беспочвенным фантазиям и романтическому вымыслу. Русская культура далеких допетровских времен была культурой традиционалистского, патриархального общества, которой был действительно достаточно чужероден и культ «отвлеченного разума», и, тем более, воинствующий рационализм.

Киреевский, отнюдь не предаваясь совершенно необоснованным историческим фантазиям, полагал, что начавшаяся с XVIII столетия интенсивная европеизация России означала и будет означать прежде всего напористое вторжение рационализма в традицион-

ную русскую жизнь и культуру. И при этом Киреевский достаточно здраво считал, что заимствованная культура не может стать в полном смысле творческой, не будучи воспитанной или взлелеянной самой национальной жизнью.

Подчеркнем, что правота представлений Киреевского о вторичности сугубо подражательной культуры вполне очевидна. Потому он едва ли просто отдавал дань своим славянофильским фантазиям, когда писал: «Произведения нашей словесности, как отражения европейских, не могут иметь интереса для других народов, кроме интереса статистического, как показания меры наших ученических успехов в изучении их образцов. Для нас самих они любопытны как дополнение, как объяснение, как освоение чужих явлений...» (Там же. С. 151). Сохранить же и развить оригинальные начала русской литературы и культуры, в глазах Киреевского, в рамках заимствованного Россией рационализма оказывалось практически невозможным.

Художественно-философские представления Киреевского о жизни и культуре есть все основания именовать антирационалистическими и по идейной, и по эмоциональной подоснове — они утверждали самим своим характером приоритет живых чувств, а не аналитического разума в познании и творчестве. И неудивительно в этой связи, что и стихийно, и осознанно свои личные переживания, свои личные надежды и разочарования Киреевский воспринимал как некий важный и внятно говорящий о необходимости разностороннего сопротивления рационализму духовный опыт.

Позицию Киреевского в отношении европейского рационализма во многом предопределяли его личные разочарования, когда он с горечью писал: «Европейское просвещение во второй половине XIX века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидной ясностью <...> Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды <...> чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов» (Там же. С. 201). Если взглядеться в эмоциональную подоплеку этих строк, то достаточно очевидно, что они вытекают из очень личного ощущения Киреевским «безотрадной пустоты» европейской жизни и так называемых умственных интересов европейского общества.

Киреевский наблюдал за развитием европейского просвещения и за общественными процессами в Западной Европе из находившейся в его время в почти неподвижном общественном состоянии России, которую, как верилось, не ожидали грозные потрясения. И при этом Киреевский отнюдь не предвкушал с нетерпением или злорадством казавшийся тогда очень возможным крах европейского общества и европейской культуры. Наоборот, Киреевский первоначально воспринимал культуру и жизнь Западной Европы в романтическом ореоле и верил, что близко их новое удивительное преобразование.

В начале своего творческого пути, в 1832 г., еще очень молодым человеком, Киреевский с большим

эмоциональным подъемом писал: «...в литературе, в обществе, в борьбе религиозных партий, в волнениях философских мнений — одним словом, в целом нравственном быте просвещенной Европы заметно присутствие какого-то нового, какого-то недавнего убеждения, которое если не изменяет господствующего направления, то по крайней мере дает ему другие оттенки и другие отношения» (Там же. С. 62).

Однако романтической вере Киреевского в рождение в недрах европейского просвещения некоего «нового убеждения», способного преобразить культуру, искусство и, так сказать, «ценностную шкалу» европейского общества, как можно было предвидеть, суждена была очень недолгая жизнь. Менее чем через десятилетие, на рубеже 1840-х гг., Киреевский уже видел в культуре современной ему Западной Европы преимущественно непомерное разрастание старого, известного со времен Древней Греции и Рима рационализма.

Само собой разумеется, что в западноевропейской истории первой половины XIX в., если обратиться к ее объективным реалиям, ничего исторически судьбоносного и в корне меняющего идеалы и облик европейской культуры за 1830-е гг. не произошло и не могло произойти за столь краткий по историческим меркам срок. Изменилось мировосприятие самого Киреевского, он приобрел естественный для человека опыт, разочаровавшись в надеждах пылкой молодости, и с горьким сожалением отвернулся от современной ему действительности — как российской, так и европейской, отвернулся в поисках «зерен» духовной

правды в полузабытых временах «первоначального христианства» и «русской старины».

Если антирационализм в культуре, искусстве и мысли действительно есть принципиальное неприятие культа «отвлеченного разума» (заметим в скобках, что таковым ему и следует быть по его идейной и психологической природе), то антирационалистическое мировосприятие и должно опираться на сублимацию итогов спонтанной интуиции и живых личных переживаний в определенные общезначимые идеи или прозрения.

По сути дела, именно таковым по своему, так сказать, духовному происхождению и был художественно-философский антирационализм Киреевского.

Подчеркнем, что и вообще роль личных эмоций и особенностей личного мировосприятия при формировании философски значимых идей не следует недооценивать. Так, В. С. Соловьев, анализируя типы и мировоззренческую природу философских и культурологических идей, весьма удачно и тонко заметил: «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний двор истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж слишком, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротivления...» (*Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., 1900. Т. 5. С. 406*).

Соловьев, используя в данном случае художественный по сути образ «умственного окошка», подразумевал, что, избирая тот или иной угол зрения на окру-

жающий мир, писатель и мыслитель неизбежно очень личен в этом своем выборе — видит в мире в первую очередь то, что хочет и может увидеть, что ему лично особо важно, дорого и интересно.

Если же в свете этого, далекого от банальности, наблюдения В. С. Соловьева оценивать художественно-философский антирационализм Киреевского, то в подобном и спонтанном, и последовательном антирационализме особо ярко отразилась романтическая вера Киреевского в то, что душа человека в ее неизъяснимых, не доступных разуму глубинах благородна и чиста, а отнюдь не полна «темных» стихий и сил, которые разум призван обуздывать.

Нам уже неоднократно доводилось отмечать то, что антирационализм Киреевского определенно подразумевал, что для «отвлеченного разума», культивирующего сугубо логический анализ процессов жизни, не имеют значения, незаметны и неуловимы стихийные порывы человеческой души, нередко смутные, но сокровенные и наиболее дорогие человеку надежды и верования.

Думается, еще раз следует особо подчеркнуть, что антирационализм Киреевского — романтический и, несомненно, нравственно привлекательный — отнюдь не подразумевал, что в человеке существует не подвластное разуму темное духовное «подполье», что в жизни человеческой все предопределяют недоступные разуму иррациональные «темные бездны», о присутствии которых человеку говорят какие-то таинственные и тяжкие переживания, предчувствия и страдания.

Наоборот, ставший для Киреевского с годами своего рода «символом веры» антирационализм в восприятии реалий литературы, философии и жизни в целом культивировал убежденность, что для отвлеченного разума неуловима сущность прекрасного, нравственно чистого и зеркально отображающего часто остающуюся незримой для взора первозданную гармонию мира.

В антирационализме Киреевского явственно ощущимо нечто мечтательное, романтическое, ощутима и поэтическая наивность, связанная с убежденностью Киреевского в том, что в человеческой жизни, если полностью и навсегда освободить ее от оков бездушного расчета, примитивного утилитаризма и цепей логики, непременно восторжествует удивительная гармония.

Антирационализм Киреевского вполне правомерно рассматривать и как особое состояние души, когда освобожденными от власти рассудка оказываются спонтанная интуиция, вольные поэтические чувства и возвышенные романтические стремления. Это по сути дела экстатическое состояние души определенно имело нечто родственное с поэтическим вдохновением, с поэтическими «озарениями», и с ним культ бесстрастного разума и рационализма действительно едва ли совместим.

Когда человек погружается в подобное необыденное, вдохновенное духовное состояние, он особо чуток к поэзии жизни и, вероятно, способен на неожиданные прозрения, но в то же время находится как бы в делириуме — точный расчет, строгая логика, непре-

рекаемый здравый смысл на время утрачивают власть над его сознанием, верованиями и стремлениями. При подобном состоянии души чисто материальная «данность» мира естественным образом теряет для человека свое значение — в его сознании на смену сухому здравомыслию и рационализму приходит власть возвышенной поэтической стихии и романтической веры в чудесное.

В первой большой своей статье Киреевский в подчеркнуто возвышенной тональности писал о глубоко ценимой и любимой им поэзии Жуковского: «Идеальность, чистота и глубокость чувств, святость прошедшего, вера в прекрасное, в неизменяемость дружбы, в вечность любви, в достоинство человека и благость провидения; стремление к неземному; равнодушие ко всему обыкновенному, ко всему, что не душа, что не любовь, — одним словом, вся поэзия жизни, все сердце души, если можно так сказать, явилось нам в одном существе и облеклось в пленительный образ музыки Жуковского» (*Киреевский И. В. Избр. статьи. С. 43*).

В этих строках о «музе» Жуковского молодой Киреевский на самом деле весьма красочно описал все, что в молодые годы влекло к себе и его самого в искусстве и в жизни, выразительно назвав свою веру в единство прекрасного, неземного и истинного «сердцем души».

С годами мировосприятие Киреевского, конечно, утратило черты юношеской восторженности, ощущаемой в процитированных строках, но вера Киреевского в идеальное «сердце души», олицетворяющее все лучшее в человеке, сохранилась и принципиаль-

но противопоставлялась им «бездушному» рационализму.

Это была вера в благородное духовное «ядро» в человеческом существе, внерационально воздействующее на миропонимание и на всю жизнь человека. Вполне закономерно, что Киреевский в согласии со своими антирационалистическими умонастроениями верил в возможность чудесного превращения всего реально существующего в новую и «лучшую действительность».

О стремлении человека «к лучшей действительности» Киреевский писал в определенно внерациональной плоскости потаенного единения мечты и материальной реальности, в котором он, даже признавая всю «хрупкость мечты», был убежден. Утверждая, что «семена желанного будущего заключены в действительности настоящего», Киреевский подчеркивал, что даже «если прихотливое создание мечты гибнет, как мечта, зато из совокупности существующего должно образоваться лучшее прочное» (Там же. С. 44).

Пусть «прихотливое создание мечты» может погибнуть, но возвышенная мечта, тем не менее, духовно права, и потому вопреки всему непременно восторжествует предсказанное ею «желанное будущее».

Отметим, что строгой и тем более «железной» логики в подобном развитии мысли Киреевского, пожалуй, нет. Но как раз антирационализм и подвергал сомнению исключительное значение подобной логики, являясь реальной основой спонтанных метаморфоз идей и мировидения Киреевского.

Пожалуй, несколько туманно говоря о единстве

«прихотливых созданий мечты» и торжествующей благодаря им «лучшей действительности», Киреевский пытался выразить то, во что ему страстно хотелось верить: идеальное первоначало бытия даже вопреки суровой логике реальной жизни восторжествует над приземленной действительностью.

Отстаивая духовное значение и жизненную роль возвышенной поэтической мечты, Киреевский противопоставлял ее всему обыденному в человеческом существовании и фактически создавал в русле своего антирационалистического художественно-философского мирозерцания своего рода культ поэтического мечтательства. Подчеркнем в связи с этим, что антирационализм Киреевского в одной из его, так сказать, идейно-эмоциональных ипостасей можно по праву назвать метафорой мечтательного поэтического взгляда на мир.

Киреевский не обладал выдающимся литературным талантом. Так, его опыты в области художественной прозы весьма немногочисленны и весьма скромны, и в чисто художественном отношении далеки от совершенства. Но он был явно склонен, как одаренный публицист и литературный критик, к ассоциативному и образному восприятию реалий жизни и творчества, а соответственно, и к художественному мышлению.

Киреевский часто опирался в своих статьях на очень вольные, по сути своей художественные иносказания и ассоциации, на игру воображения и плоды поэтических мечтаний даже при изложении собственных культурологических представлений о России и Европе, об их историческом прошлом и будущем.

Вместе с тем некий культ самозабвенного мечтательства, сколь бы возвышенным и поэтическим оно ни было — одна из далеко не всегда убеждающих идейно-эмоциональных «составляющих» антирационализма Киреевского.

Мечта, естественно, не может заменить для человека действительность, какой бы эта мечта ни была и какой бы ни была действительность, человека окружающая. Мечта — своего рода фокус надежд на лучшее, она может быть одухотворена красочными и чарующими поэтическими грезами, но от фактической реальности жизни мечта именно поэтому и далека.

Увлеченность поэтическим мечтательством вносила в антирационализм Киреевского как тип мировосприятия некий привкус сладких, но, увы, наивных грез об идиллической гармонии жизни. И то, что восторженно писал Киреевский об идиллии жизни времен «русской старины», когда, как ему казалось, человека и общество еще не разъедал приземленный рационализм, говорит как раз об этом.

Киреевский безмерно любил свои грезы об удивительно гармонической и одухотворенной жизни далекого исторического прошлого. Поэтому и оставался прежде всего мыслителем-мечтателем, не уставая ностальгически грезить о поэтической идиллии жизни времен «русской старины». Вместе с тем значение поэтических грез и мечтаний в формировании художественно-философского антирационализма Киреевского не следует, думается, и абсолютизировать.

Как человек христианского миропонимания, Киреевский верил, что истинные свидетельства о сущности

и предназначении жизни сообщаются человеку внерационально, а не посредством тех или иных рационалистических «умствований» и бесстрастного научного знания. Эта вера также питала собой антирационалистические умонастроения Киреевского.

Антирационализм Киреевского многогранен, многолик, в нем явственно различимы весьма разнородные идейные и мировоззренческие «составляющие». Но в целом, не будучи искусственно переплавлен в умозрительную философскую систему, он всегда остается художественным, «осердеченным» взглядом на мир, когда не разум человека, а его «сердце» становится основным мерилom правды и неправды, красоты и уродства, добра и зла.

С нашей точки зрения, антирационализм в жизненной и творческой философии Киреевского проявил себя в первую очередь как способность посредством живых чувств и художественной интуиции угадывать как бы «суть вещей». Это в реальности была способность интуитивно, опираясь на художественное мышление отображать и осмыслять то, что не кажется сколько-нибудь значимым при сугубо рационалистическом или «рассудочном» анализе явлений жизни.

Потому только естественно, что, когда антирационализм Киреевского был направлен на изучение истоков сокровенных человеческих чувств и стремлений, равно как и всего недоступного «холодному разуму» интуитивного в «механизме» восприятия человеком мира, ему оказывалась доступной редкая художественно-философская глубина и утонченность.

В замечательном по своей художественно-философской выразительности письме А. С. Хомякову от 15 июля 1840 г. Киреевский писал: «Мысль моя та, что логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу. Живя в этом разуме, мы живем на плане, вместо того, чтобы жить в доме, и, начертав план, думаем, что построили здание. Когда же дойдет дело до настоящей постройки, нам уже тяжело нести камень вместо карандаша» (Там же. С. 312). Киреевский писал в данном случае в излюбленном ключе, более всего подходящем строю его мысли, — во многом иносказательно, используя вольные, художественные по сути, сравнения, уподобления и образы. В итоге смысл сказанного Киреевским становился как бы лишь мерцающим в прихотливой ткани художественно-философских ассоциаций, а само развитие мысли Киреевского обретало черты утонченной художественности.

Подразумевалось же Киреевским в данном случае, что жизнь души и живые чувства человека, трансформируясь в его сознании в сухие логические формулы, словно «умерщвляются», находят одно лишь условное воплощение в искусственных конструкциях отвлеченного разума. Подобным же образом, по словам Киреевского, благое стремление построить дом порой находит воплощение лишь в создаваемом на бумаге схематическом плане постройки этого дома, так и не воплощенном в жизнь.

Причем, по Киреевскому, человек зачастую добровольно готов духовно жить только сухой и отвлечен-

ной логикой, только в искусственном мире, как бы только на схематическом «плане» жизни, сознательно отвергая живую жизнь души, приносящую и радости, и боли. Тогда духовные силы человека уходят на мнимое творчество, на созидание отвлеченных «рассудочных» построений и формальных схем. Тогда, по его образному выражению, человеку становится уже «тяжело нести камень вместо карандаша» — слабеют и утрачиваются способность и воля человека жить и творить не в придуманном мире, а в мире живой жизни.

Продолжая свои размышления в философском письме Хомякову, Киреевский писал, что если «в наше время <...> человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго, то по крайней мере он должен знать, что здесь не верх знания и есть еще ступень, знание гиперлогическое, где свет не свечка, а жизнь» (Там же). Как был убежден Киреевский, умозрительное знание неизбежно попадает под «логическое иго», а потому поражено вирусом искусственности и исподволь всегда препятствует постижению человеком подлинной реальности бытия.

При этом Киреевского в цитируемом письме волновала не только истинность и неопровержимость знания, но и его, так сказать, действенность, его способность воздействовать на душу, стремления и волю человека. О случае, когда последнее становится возможным, когда мысль обретает единство с самой личностью человека, Киреевский лаконично заметил: «Здесь воля растет вместе с мыслью» (Там же).

Очевидно, что Киреевскому казалась по-на-

стоящему не осмысленной с философских позиций не одна лишь проблема подлинности знания сама по себе, но взаимосвязь обретаемого человеком знания с жизнью его души, с его личными и выглядящими нередко сбивчивыми и субъективными стремлениями, верованиями и надеждами.

Киреевский считал первостепенно значимой таящуюся в мире сокровенных чувств и «невыразимого» духовную подоснову человеческих стремлений, идеалов и воли, исподволь формирующую сущность всего того, во что человек верит и к чему он стремится.

На наш взгляд, Киреевский хорошо писал об этом: «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость. Это невыразимое, проглядывая сквозь выражение, дает силу поэзии и музыке и проч.» (Там же. С. 312–313). Отвлеченному разуму, по Киреевскому, доступно преимущественно элементарное в мире человеческих эмоций. Как верилось Киреевскому, на душу человека способна сильнейшим образом воздействовать только мысль, «развившаяся до невыразимости», запечатлевшая в себе нечто рационалистическим путем непостижимое.

Письмо Киреевского Хомякову, которое мы цитируем, во многих отношениях уникально и по сути своей исповедально, на редкость глубоко раскрывает те «тайники» верований, чувств и духовных исканий Киреевского, о которых по его статьям можно судить во многих случаях лишь предположительно. Очень характерно, что Киреевский в этом письме увлеченно

писал и о развитии мысли «до невыразимости», и о «невыразимом», но в то же время все-таки «проглядывающем сквозь выражение», как о том, во что воплощается живая мысль, пришедшая «в зрелость». При этом именно рационалистически невыразимое, как убежден Киреевский, придает духовную силу поэзии, музыке и искусству в целом.

Киреевский действительно очень и очень верил в способность искусства как бы «чувствовать невидимое», художественно отображая сущностные реалии жизни. Даруемое возвышенным искусством мировидение Киреевский последовательно противопоставлял рационалистическому взгляду на мир и отвлеченному мышлению, подчеркивая в последних преимущественно одно-единственное — обездушенность.

Культивируя едва уловимое в душе, чувствах и стремлениях человека как то, что не во власти рассудка и «отвлеченного разума», Киреевский неизбежно приходил к культу художественного мировосприятия, художественного мышления и художественного творчества в их противопоставлении воинствующему рационализму.

Невыразимое, «несказанное», то, что лишь чувствуется, угадывается интуицией за «тканью» видимого и изображаемого, как верил Киреевский, зеркально отражает нечто важное и сокровенное в человеческой душе, отнюдь не являясь в одухотворенном искусстве всего лишь плодом художественной мистификации и игры в неразгаданное и интригующе таинственное.

Существенно подчеркнуть, что Киреевский считал стремление приблизиться к неизъяснимым на языке

разума глубинам жизни человеческой души условием подлинного самопознания, утверждая: «...чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя» (Там же. С. 313). Конечно, душа человека для него — отнюдь не недоступная пониманию и осмыслению «вещь в себе». Киреевский видел в душевных процессах и особую утонченность, и огромную сложность, что, в его глазах, ставило эти процессы как бы выше понимания силами одного лишь рационализма и «отвлеченного разума».

Киреевский всегда стремился найти, угадать, почувствовать нечто сокровенное, «осердеченное» и неуловимое разумом в человеческой душе. Даже в целях личного самопознания Киреевский искал внерациональные истоки живой мысли, живых впечатлений и эмоций, когда писал Хомякову: «...каждый из нас испытал тысячу раз, что мысль до тех пор занимает нас горячо и плодоносно, покуда мы не выскажем ее другому. Тогда внимание наше от предмета живого обратится к его изображению, и мы удивляемся, отчего вдруг он перестает на нас действовать, забывая, что цветок на бумаге не растет и не пахнет» (Там же. С. 312).

Киреевский, несомненно, умел наблюдать жизнь своей души, умел рассказать о своих наблюдениях, прекрасно назвав, например, в цитированных строках переставшую владеть душой мысль сухим «цветком на бумаге». И пожалуй, уловить неуловимое и выразить невыразимое он стремился более всего и как убежденный антирационалист по философскому миропониманию, и как поэт-мыслитель, преданный поэтической интуиции и художественному созерцанию.

Антирационализм проявил себя в творчестве Киреевского как достаточно целостное и отмеченное печатью ярко выраженной оригинальности художественно-философское мирозерцание. При этом есть все основания утверждать, что основными «составляющими» антирационализма Киреевского были художественная интуиция и вера в живые чувства и спонтанные прозрения как непреложные свидетельства об истине.

Сказанное, однако, не означает, что антирационалистическое мирозерцание Киреевского подразумевало некое бескомпромиссное отрицание значения разума в жизни и творчестве, в познании, культуре и жизни общества. Если, не мудрствуя лукаво, называть вещи своими именами, то антирационализм в художественно-философских исканиях Киреевского – иная плоскость восприятия мира, чем та, на которой отображается все продиктованное и predeterminedное саморазвитием разума человека и сугубо рационалистическим началом в познании и в самой человеческой жизни.

В широком смысле антирационализм в представлениях Киреевского есть плоскость художественно-философского видения и осмысления мира. По Киреевскому, это есть та одухотворенная плоскость мировидения, небрежение которой привело бы к упрощенному пониманию как культуры и творчества, так и духовных стремлений человека.

В заключение же подчеркнем и следующее: художественно-философский антирационализм Киреевского как писателя-мыслителя, по иронии судьбы,

мало замеченный и едва изученный исследователями его творчества, есть в действительности чрезвычайно идейно многогранная и, пожалуй, особо жизнестойкая часть творческого наследия Киреевского.

IV

ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА И. В. КИРЕЕВСКОГО КАК ОТРАЖЕНИЕ ВНЕРАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

Творчество в жанре литературной критики никогда по-настоящему так и не стало для Киреевского самоцелью, но, тем не менее, заняло основное место в его литературном наследии — данный факт вполне бесспорен, и его следует подчеркнуть, чтобы представлять весь корпус творческого наследия Киреевского реалистически.

Пожалуй, в том, что Киреевский написал большинство своих работ именно в жанре литературной критики, в немалой степени «повинен» общепризнанный литературоцентризм русской культуры его эпохи.

Как известно, в эпоху Киреевского литературное творчество, литературные увлечения и интересы с поразительной естественностью и легкостью переплощались в России в философские, исторические, общественные и становились значимыми для национальной культуры во множестве порой самых неожиданных отношений.

Тогда естественно было изучать текущую русскую литературу, а задумываться на самом деле об общих путях развития культуры и общества в России и Европе. Тогда не редкостью стало создание статей в жан-

ре литературной критики, в действительности посвященных осмыслению исторических судеб России, а отнюдь не проблемам сугубо литературным. Тогда можно было мечтать об обновлении русской жизни и видеть знаменательные признаки этого обновления именно в отечественной литературе или даже в ее отдельных примечательных явлениях.

В сущности, в России середины XIX в. литература поразительным образом стала средоточием творчества как такового. И литературная критика Киреевского это лишний раз, и причем на редкость наглядно, подтверждает.

Можно сказать, что в известном смысле даже сугубо лично обусловленные отличительные черты художественно-философских исканий Киреевского вполне гармонировали с уникальным литературоцентризмом тогдашней русской культуры. Заметим, что в целом литературоцентризм культуры вполне соответствовал огромной роли художественного воображения и художественной интуиции, или художественного чувства истины, в творческом сознании целой эпохи середины XIX столетия в России.

Нельзя отрицать, что и в своих пространственных литературно-критических статьях и обзорах, и в небольших литературных заметках и рецензиях Киреевский порой проявлял весьма неординарную литературную наблюдательность и проницательность. Но в то же время обычно даже в этих статьях и обзорах тогдашней словесности Киреевский чаще всего писал не столько о чисто литературных проблемах, сколько о вопросах самых общих, культурологических, истори-

ческих и философских — о духовных основах культуры, об исторических судьбах, идеалах, нравственных ценностях и путях развития русского общества.

Литературно-критические работы Киреевского, в сущности, допускают несколько уровней понимания и осмысления, а в идейном плане таят в себе немало завуалированного, иносказательного и написаны в том свободном художественно-философском ключе, который столь соответствовал самому строю личности и мирозерцания Киреевского.

Поэтому именно в литературной критике Киреевского, составляющей большую часть его творческого наследия, более чем оправданно видеть не только вполне реальное, но и наиболее полное выражение его художественно-философских идей и исканий. И именно в таком качестве литературно-критическое творчество Киреевского будет рассмотрено в данном исследовании.

Мы убеждены, что только сами сочинения Киреевского и прежде всего его завершенные литературно-критические работы могут в наше время сказать нечто действительно достоверное о Киреевском как писателе-мыслителе. Причем подавляющее большинство крупных и идейно значимых сочинений Киреевского принадлежит именно к жанру литературной критики, хотя и имеет отчетливо выраженный публицистический и философский оттенок. Потому обстоятельный, подробный анализ хотя бы главного из того, что создано Киреевским в жанре литературной критики, и важен, и просто неизбежен в данном исследовании. Именно такой анализ позволяет, с на-

шей точки зрения, достоверно представить, какие художественно-философские идеи, верования и убеждения Киреевский исповедовал, что он в литературе, культуре и творчестве защищал, а что отвергал.

Изначально отметим и то, что в наше время в литературно-критических сочинениях Киреевского далеко не все заслуживает восторженных оценок и неумеренных похвал. В частности, в статьях обращает на себя внимание избыток несколько напыщенных и в то же время весьма расплывчатых суждений об отражаемых литературой и искусством нетленных возвышенных идеалах и пр. В нашу эпоху это, пожалуй, режет глаз как изобилие слишком легковесных красивых слов и, увы, не прибавляет ни идейной, ни художественной убедительности творчеству Киреевского как критика и публициста.

Естественно, в литературной критике Киреевского, как и во всем его творчестве, могут быть подмечены черты определенной мировоззренческой эволюции, может быть увидено некоторое смещение идейных акцентов, изменение ряда общественно-литературных ориентиров. Но не эти до некоторой степени изменчивые черты определяют, на наш взгляд, лицо литературной критики Киреевского, а нечто неизменное, для Киреевского всегда и во всем характерное — неприязнь к «холодному разуму», к бесстрастной рассудочности и вера в спонтанную художественную интуицию.

Уже в своей первой большой литературно-критической работе Киреевский весьма недвусмысленно писал: «...мы в литературе искали философии,

искали полного выражения человека» (Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 43).

Поиск в художественной литературе отражения жизненной философии, способной стать реальным ориентиром на путях гармонизации общества, по сути дела и превращался для Киреевского в духовную первооснову художественно-философских исканий. И характерно, что в той же ранней работе Киреевский, выражая, пожалуй, нечто заветное в своем понимании культуры и творчества, писал: «История в наше время есть центр всех познаний, наука наук, единственное условие всякого развития; направление историческое обнимает все <...> Поэзия, выражение всеобщности человеческого духа, должна также перейти в действительность и сосредоточиться в роде историческом» (Там же. С. 44). В этом утверждении молодого Киреевского культ поэзии и культ исторического познания как бы слиты воедино, что в высшей степени характерно для его убеждений и верований не только в молодые годы.

Во второй главе нашего исследования мы ставили своей целью наглядно продемонстрировать, что Киреевский в зрелые годы стремился открыть одухотворенную и нравственно просветленную поэзию былой русской жизни, увлекшись созданием поэтических образов «русской старины». Это увлечение Киреевского, как известно, «имело место быть» в эпоху идейного становления славянофильства.

Однако еще десятилетием раньше, в начале 1830-х гг., Киреевский задумывался и мечтал о том же — об открытии как бы затаенной в буднях историче-

ского бытия России поэзии отечественной истории, веря и доказывая, что истинная поэзия может и должна «сосредоточиться в роде историческом».

В сущности, и в истории, и в поэзии Киреевский искал «выражение всеобщности человеческого духа», искал свидетельства о вечном и нравственно незамутненном в духовных первоосновах человеческой жизни.

Истинная поэзия, как был убежден Киреевский, есть одновременно и выстраданная самой историей философия жизни. И только естественно, что в творчестве молодого Киреевского поэтическое первоначало и поклонение «поэзии жизни» открыто и властно проявляли себя.

В литературной критике Киреевский сразу заявил о себе как «поэт истории» и «поэт жизни», верящий в духовную правду возвышенных грез о гармонически прекрасных эпохах в истории и культуре.

Вместе с тем существенно заметить, что увлеченное художественно-философское мечтательство Киреевского, в разные годы властно сказывавшееся на всем его мировоззрении и глубоко отразившееся в его литературной критике, оставалось не одним лишь погружением в мир фантазий.

Благодаря философическому складу мышления Киреевского, его поэтические мечтания не были чужеродны спонтанному постижению отзвуков в реальной жизни вековой правды возвышенных человеческих чувств и стремлений, обретая тем самым философский смысл и звучание.

Имеет смысл особо оттенить то, что в своей литера-

турной критике Киреевский — мечтатель и философ, мыслитель и поэт одновременно.

Киреевский-критик всегда писал только о том, что его лично глубоко волновало, минуя темы и проблемы, которые его на самом деле не слишком серьезно (или, лучше сказать, неотвязно) беспокоили. Во многом именно поэтому в литературной критике Киреевского нет особого тематического разнообразия, поэтому она — своего рода монолог Киреевского о том, что он для себя лично считал главным и особо духовно осмысленным в литературе, культуре и творчестве.

Стоит заметить в то же время, что сам жанр литературной критики требовал от Киреевского определенной конкретности в суждениях и выводах. Жанровые особенности литературной критики, так сказать, не слишком потворствовали столь характерной для Киреевского увлеченной самоотдаче несколько туманным художественно-философским мечтаниям.

Так, например, процитированные выше слова Киреевского-критика об истории как «центре всех познаний» были сказаны им по вполне определенному поводу — в связи с выходом в свет последнего тома «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина.

Молодой Киреевский был восхищен карамзинской «Историей», был исполнен благородного красноречия в защите достоинств труда Карамзина как историка-художника и историка-поэта. Однако все-таки для Киреевского и в качестве литературного критика оставалось особо притягательным лишь собственное художественно-философское самовыражение.

Порой Киреевский-критик даже и без видимого повода высказывал свои заветные верования: «...какая-то правдивость мечты составляет оригинальность русского воображения <...> Лучшая сторона нашего бытия, сторона идеальная, мечтательная, та, которую не жизнь дает нам, но мы придаем нашей жизни...» (Там же. С. 43). В этих словах из первого большого литературно-критического сочинения Киреевского можно ясно видеть его «коренные» убеждения, уцелевшие в течение всей его последующей жизни.

Киреевский навсегда сохранил убежденность в свойственной, как он верил, именно русской душе «правдивости мечты» и способности усилием одного лишь вдохновенного воображения видеть истину. Навсегда сохранил Киреевский и нераздельную с его художественно-философскими мечтаниями веру, что лучшая сторона «нашего бытия» есть именно мечтательная сторона жизни — то, что привносят в жизнь благородные и возвышенные надежды и мечты, а не то, что сама окружающая сугубо материальная жизнь независимо от воли человека «дает нам».

Есть все основания утверждать, что культ создаваемой возвышенным воображением «осердеченной» поэзии жизни фактически неотделим от литературно-критического творчества Киреевского.

Изначально увлеченно воспевал молодой Киреевский в своем литературно-критическом творчестве поэтическую мечту и поэзию самой одухотворенной жизни. Восторженно отзываясь о «музе» Жуковского, Киреевский писал в своем первом литературном обзоре: «Вся поэзия жизни, все сердце души, если можно

так сказать, явилось нам в одном существе и облеклось в пленительный образ музыки Жуковского» (Там же). Трудно не признать, что слова молодого Киреевского-критика о «сердце души» подкупающе выразительны. Пожалуй, эти слова и в философском плане знаменательны, как бы предвосхищая поиск «осердеченной» философии жизни, с которым были связаны его художественно-философские искания в дальнейшем.

Молодой Киреевский-критик достаточно последовательно доказывал, что источник всего поэтического — романтическое «стремление к лучшей действительности» (Там же. С. 44). В то же время очевидно, что Киреевскому под воздействием возвышенных мечтаний очень хотелось верить в способность поэзии в сущностных чертах отражать и саму объективную реальность жизни.

Поэзия, в глазах Киреевского, отнюдь не обещает погружение в одни лишь «надмирные» мечты и фантазии, но призвана отображать как бы растворенную в самой материальной действительности правду человеческого бытия. Так, в восторженной тональности отзываясь о «Полтаве» Пушкина, Киреевский подчеркивал: «...одно стремление воплотить поэзию в действительности уже доказывает большую зрелость мечты поэта...» (Там же. С. 48).

Для Киреевского-критика поэзия и философия, поэзия и мысль в своих высших проявлениях едины. Исходя из романтической веры в сущностное единство поэзии и философской мысли, молодой Киреевский писал, например, о поэтическом творчестве Д. В. Веневитинова: «Кто вдумается с любовью в сочинения

Веневитинова (ибо любовь одна дает нам полное понимание); кто в этих разорванных отрывках найдет следы общего им происхождения, единство одушевляющего их существа; кто постигнет глубину его мыслей, связанных стройной жизнью души поэтической, тот узнает философа <...> тот узнает поэта глубоко-го, самобытного, которого каждое чувство освещено мыслью...» (Там же. С. 51). Хотя в процитированных строках немало несколько наивной риторики, говорящей о молодости их автора, в них очень ясно передано ощущение Киреевским неразрывной связи поэзии и философской мысли, которое он чуть далее выразительно назвал «музыкой мысли и чувств» (Там же).

Изначально в литературной критике Киреевского проявилось то, что питало его поэтические и художественно-философские мечтания — вера, что лишь одушевленное знание, чужеродное бесстрастной рассудочности, говорит нечто духовно подлинное и философски значимое о человеке и жизни.

Стоит также заметить, что не в самом несколько условном сближении Киреевским поэзии с философией, а в сближении философского осмысления жизни со свидетельствами о ней живых и именно поэзией выражаемых «осердеченных» чувств состоит убеждающая сторона веры Киреевского в некое сокровенное единство поэтического и философского начал в творчестве.

Конечно, не без воздействия романтической экзальтации молодой Киреевский ожидал от русской поэзии некоего чудесного превращения в «истинную» философию жизни, когда писал, например: «Нам не-

обходима философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности» (Там же).

Следует признать, что объективно отечественная поэзия в целом не имела и не могла иметь непосредственного отношения к удовлетворению духовного «голода» по состоятельной философии национальной жизни.

Строго говоря, русская поэзия некой идейно целостной и последовательно разработанной философией жизни никогда не являлась да и не могла стать — у нее были иные, в первую очередь эстетические и этические, задачи.

Все вышесказанное, конечно, не может восприниматься как отрицание того, что наделенные экзистенциальным чутьем сущностных реалий жизни выдающиеся русские поэты порой глубоко и остро переживали животрепещущие философские проблемы и так или иначе отображали их в своем творчестве.

Однако особая духовная природа и особые творческие задачи поэзии есть нечто совершенно естественное, несомненное и обусловленное тем, что поэзия — запечатленный в поэтическом слове голос души того, кто ощущает себя поэтом, художественное выражение его личных впечатлений, переживаний и чувств.

Означает ли это, тем не менее, что, как бы одевая поэзию в «философский кафтан», Киреевский давал волю только лишь своим неумным фантазиям?

Отвечая на данный, на наш взгляд, далеко не

праздный вопрос, существенно заметить, что под поэзией Киреевский понимал нечто много большее, чем поэтическое творчество как таковое, завершающееся созданием тех или иных поэтических произведений. Киреевский писал о поэзии, присущей, по его убеждению, самой жизни и противопоставленной также естественно свойственной жизни приземленной прозе.

«Поэзия Жизни», как верил Киреевский, существует и вне художественного творчества, в самой реальной действительности человеческого бытия. Веруя в реальное и общее духовное значение и присутствие поэзии в окружающей человека действительности, Киреевский естественным образом ждал от истинно поэтического творчества открытия в мире не только эстетически прекрасного, но и философски значимых реалий одухотворенной жизни.

Казалось бы, можно с легкостью скептически охарактеризовать все то, что Киреевский порой слишком экзальтированно писал об удивительной духовной «правде мечты», о чудесной способности поэта-мыслителя усилием одного лишь поэтического воображения видеть истину. Нетрудно назвать это всего лишь архаическими атрибутами давно отжившего свой век наивно романтического восприятия как самой человеческой жизни, так и художественного творчества.

Однако, раз и навсегда лишившись подобных действительно несколько архаических, если говорить о генетике современной культуры, черт художественно-философского взгляда на мир и осмысления его реалий, наше отношение к жизни неизбежно станет

гнетуще утилитарным, а в конечном счете приземленным.

Поэтому, думается, что все же имело место реальное соприкосновение антирационалистической художественной философии жизни и творчества, проповедовавшей Киреевским в его литературной критике, с непреходящими элементами русской и европейской культуры, равно как и с устойчивыми «слагаемыми» любого чуждого духовному примитивизму художественно-философского миропонимания.

В первом литературном обзоре Киреевского немало патетически звучащих деклараций, предвосхищающих будущее общее свойство всего того, что Киреевский вообще написал, — пророческую тональность, стремление не просто обосновывать свои выводы и идеи, а пророчествовать и возвещать истину. В этом явно нестандартном сочинении молодой Киреевский как бы выплеснул в бурном порыве все, что давно хранил в своем поэтических «струнах» взлелеянном воображении. Потому здесь легко увидеть и избыток высоких общих слов, звучащих не всегда убеждающе. Среди подобного избытка красноречия и патетики мысль Киреевского порой теряется, как бы захлебывается, «тонет». Но все-таки Киреевский и в первом литературно-критическом обзоре приходит к знаменательным культурологическим обобщениям в духе органически свойственного ему художественно-философского антирационализма.

Уже в этом сочинении Киреевский утверждал, что Европа «стара», а Россия необыкновенно молода и при этом «богата опытностью старших» (Там же. С. 60),

способна использовать достигнутое ими себе во благо. По образному выражению Киреевского, юная Россия подобна богато одаренной природой младшей сестре в большой семье, подобна «юной деве», перед которой — ошеломляюще многообещающее культурно-историческое будущее.

Само это уподобление Киреевским обширной страны полному сил юному человеку по своей сути имеет художественный характер. Перед нами в данном случае «классическое» художественное сравнение, перерастающее в метафору, — младшей в своей семье «девой» с блестящим будущим живописно именуется огромная страна с разнородным народонаселением, с продолжительной и сложной историей, во многом не свойственной, если вернуться к основанному на фактах строгому историческому реализму, блаженному юному возрасту «младшей сестры». Причем подобный публицистический по смыслу метафоризм типичен для работ Киреевского.

Киреевский сознательно уходит от логического конструирования и последовательных доказательств своих историософских и культурологических тезисов в мир внерациональной по истокам художественно-философской символики, в мир метафор и гипербола. Главное для него — создать живописный образ, способный словно гипнотически действовать на читателя, художественно чарующий и обладающий своего рода силой внушения.

Создав такой живописный собирательный образ, Киреевский и сам ему верит, ничуть не сомневается в его соответствии жизненной правде. Именно таков,

например, образ безнадежно состарившейся Европы в финале литературного обзора 1829 г.: «Европа представляет теперь вид какого-то оцепенения; политические и нравственные усовершенствования равно остановились в ней; запоздалые мнения, обветшалые формы, как запруженная река, плодоносную страну превратили в болота, где цветут одни незабудки да изредка блестит холодный, блуждающий огонек» (Там же. С. 61).

Никаких конкретных доказательств того, что Европа в 1829 г. или вообще в третье десятилетие XIX в. находилась в некоем старческом «оцепенении», Киреевский не приводит. Какие именно заглохшие политические и нравственные «усовершенствования», какие «запоздалые мнения» и «обветшалые формы» превратили Европу в бескрасочные мертвенные «болота, где цветут одни незабудки да изредка блестит холодный, блуждающий огонек», – об этом Киреевский ничего не пишет. Ему важна именно гипнотизирующая живописность созданного им образа старческой Европы, его способность воздействовать на воображение читателя.

Художественно-философская фантазия Киреевского рисовала яркие картины «взросления» и «старения» культур, эпох их ученичества, приобщения к мудрости древних эпох, затем мужественной зрелости и, наконец, старческой немощи. В этих картинах, конечно, кристаллизовалась ищущая мысль Киреевского, но они были ни в чем не тождественны последовательному выражению и обоснованию культурологических идей, отражая преимущественно игру мечтательного

и внерационального по истокам воображения Киреевского.

В первом литературном обзоре Киреевского еще не выразилась собственно славянофильская интерпретация коренных различий в духовных идеалах России и Запада. Так, Киреевский, например, предрекал в этом обзоре большое историческое будущее не только России, но и столь же исторически «юным» Соединенным Штатам. В славянофильский же период творчества Соединенные Штаты для Киреевского — наиболее красноречивое воплощение «пороков» меркантилизма и мертвящего рационализма, превзошедшее в этих пороках умудренную богатым опытом христианской культуры «старую Европу».

Однако настроения, породившие впоследствии славянофильство Киреевского, уже и в данном обзоре налицо, — молодой Киреевский романтически верит в великое и чудесное гармоническое будущее России. Киреевским лишь не создан еще целостный и ясный образ этого чудесного российского будущего.

Что же касается собственно литературных взглядов Киреевского, естественно, также нашедших выражение в его первом литературном обзоре, то они, в сущности, не содержали в себе ничего особенно оригинального для своего времени. Киреевский с большими похвалами отзывался тогда о творчестве Пушкина, Жуковского, Баратынского, Веневитинова, то есть высоко оценивал все то в литературе рубежа 1830-х гг., что пользовалось признанием просвещенной публики и, бесспорно, заслуживало высокой оценки, но — не более сказанного. Текущий литературный процесс и

его «хитросплетения» и перспективы — отнюдь не то, что Киреевского и тогда, и позднее на самом деле глупо волновало.

Следующим по времени большим сочинением Киреевского, в котором выразилось его понимание веяний своего времени, путей развития и внутренних метаморфоз в культуре и жизни тогдашней России и Европы, стала некогда знаменитая его статья 1832 г. «Девятнадцатый век». В этой статье ощущался, помимо всего прочего, и непозволительный для российской печати той эпохи дух явного свободомыслия, который почувствовали и русское общество, и царская власть в лице цензуры и даже самого императора.

За публикацию статьи «Девятнадцатый век» редактировавшийся Киреевским журнал «Европеец» по «высочайшему повелению» был запрещен, а самому Киреевскому раз и навсегда, как оказалось впоследствии, воспрещена была властями издательская деятельность. И, пожалуй, последовавший за появлением в печати этой статьи драматический перелом проявился скорее в жизни Киреевского, чем в его взглядах и творчестве.

Киреевский при всей склонности к фантазиям и мечтательству, конечно, не был обделен чувством реальности жизни, способностью ощущать бесспорные веяния времени и реагировать на них. Многие в его работе «Девятнадцатый век» свидетельствует об этом достаточно выразительно. В данном сочинении есть и весьма точные суждения о том, что уже приносит в русскую и европейскую литературу, культуру и жизнь «поступь истории».

Так, в веяниях своего времени Киреевский безошибочно различил определенный достаточно вульгарный меркантильно-буржуазный налет и с раздражением писал об отличительных качествах «счастливых писателей нашего времени», востребованных широким обществом и полностью подходящих ему по типу миропонимания: «...качества сии предполагают холодность, прозаизм, *положительность* и вообще *исключительное стремление к практической деятельности*» (Там же. С. 66).

Однако Киреевский не был бы самим собой, если бы сразу же вслед за таким грустным суждением о духе времени и его провозвестниках в литературе не доказывал бы со всей увлеченностью по сути дела нечто совершенно противоположное, то, что подсказывали ему вера в непреходящую духовную роль поэтического мировосприятия и возвышенные мечты: «...многие думают, что время поэзии прошло и что ее место заступила жизнь действительная. Но неужели в этом стремлении к жизни действительной нет своей особенной поэзии? Именно из того, что Жизнь *вытесняет* Поэзию, должны мы заключить, что стремление к Жизни и к Поэзии *сошлись* и что, следовательно, час для поэта Жизни наступил» (Там же. С.67).

Надо заметить, что строгой логики в приведенных выше мнениях Киреевского, пожалуй, нет. Но зато в них есть запоминающееся выражение мечтательной убежденности в могуществе «Поэзии Жизни», которое во времена Киреевского, да и значительно позднее, по историческим меркам, способно было увлекать и в духовном плане вести за собой очень многих.

Непосредственно до последних процитированных строк Киреевский сам же красноречиво писал о том, что процветающая и востребованная обществом новейшая литература отображает и воспеваает лишь всепоглощающий практицизм и прозаизм, которые неутомимо овладевают жизнью. И все же Киреевский тут же эмоционально и настойчиво заявлял, что настал час подлинного «поэта Жизни», хотя жизнь и «вытесняет Поэзию», упорно изгоняет ее из человеческого мировосприятия.

От «правды мечты» Киреевский ни за что не хотел отказаться. И именно как мечтатель философического склада он более всего и проявил себя в статье «Девятнадцатый век». Киреевский много и в разных вариациях писал в этой работе об искусственности и «уродливости» современной литературы, обнаруживая порой даже некоторый гиперкритицизм в ее оценках. Текущую литературу Киреевский охарактеризовал как воплощение «безвкусной обыкновенности в мыслях», как демонстрацию «низости слога» и «уродливости талантов» (Там же. С. 66). Причем, иронизируя над поклонением широкой публики (или, его словами, «полуобразованной толпы») «уродливым талантам», он не называл никаких литературных имен, не углублялся в разборы конкретных литературных произведений. Это симптоматично, поскольку на самом деле и писал Киреевский не столько о самой литературе, сколько о меркантильном и чуждом всему идеальному духе своего времени.

Весьма характерно, что, критикуя в разбираемом сочинении новые веяния в европейской литературе

и культуре, Киреевский, в сущности, подметил тогда лишь нарождавшееся явление, названное впоследствии массовой культурой. И к этому явлению Киреевский отнесся в высшей степени неприязненно — как к несомненному злу.

Киреевскому верилось, что в былые благословенные времена «старой Европы» так называемая полуобразованная толпа отнюдь не диктовала обществу своих пошлых вкусов, а поклонялась тому же, что и «люди со вкусом просвещенным». Так, он писал: «...не надобно забывать, что эта полуобразованная толпа — та самая, которая некогда восхищалась Шекспиром и Попом, Расином и Вольтером, Шиллером и Лессингом, и еще недавно Байроном, Вальтер Скоттом и Гете» (Там же). Здесь, конечно, заметно явное преувеличение. В действительности не так уж «толпа» восхищалась когда-либо в историческом прошлом, например, Гете, Байроном и настоящей поэзией вообще.

Но все же нечто реальное, не знакомое прежним эпохам и в то же время действительно «массовое» в смысле потворству вкусам и мнениям полуобразованной «толпы» молодой Киреевский действительно достаточно правдиво оттенил в современной ему европейской культуре. Только генетику этого нового явления Киреевский в статье «Девятнадцатый век» еще не вполне осмыслил. Тем не менее уже в этой работе вполне проявилось ощущение того, что к литературе европейское общество стало все более откровенно относиться как к миру вымысла, ожидая от нее только умения развлечь и отвлечь от реальности жизни, а не духовных прозрений и проповеди высоких истин.

Смириться с тем, что подобная метаморфоза в отношении общества к литературе и в культуре в целом — уже навсегда, Киреевский, конечно, не желал и не мог. Он продолжал верить, что поэзия, гармония, истина и духовность, вопреки распространяющейся повсюду меркантильности, все-таки когда-то восторжествуют в чудесном единстве. Киреевский немало и увлеченно мечтал в статье «Девятнадцатый век» — мечтал о грядущем явлении истинного «поэта Жизни» и о грядущем торжестве «Поэзии Жизни», которое уничтожит все мелочное и обыденное, истребит приземленный практицизм и хищную меркантильность.

В этой статье Киреевским был выплеснут как бы под «завесой» несколько сумбурных художественно-философских рассуждений необычайно бурный и увлекательный поток мечтаний, который мог заражать своей искренностью и энергией, но все-таки, думается, мог и наскучить. Романтические излияния, пожалуй, способны были даже раздражать своим неумным сладкозвучием, равно как и восторженным «кружением» их творца вокруг одного и того же в идеальном свете изображавшегося им явления — чудесной и возвышенной «Поэзии Жизни».

Восторженные, но неопределенные мечтания в некоторой мере затуманивали мысль Киреевского в его первых сочинениях, — его нередко очень точные наблюдения, нестандартные литературно-критические суждения порой тонули в романтическом «океане веры» во все поэтически возвышенное, чуждое приземленной прозе будней, бескрылому утилитаризму и т. д., но, увы, не имеющее ясных очертаний.

Пожалуй, только раз мысль Киреевского в его статье «Девятнадцатый век» по-настоящему коснулась далекой от совершенства и процветания реальности российской жизни николаевской эпохи и причем самым печальным для самого Киреевского образом, как оказалось очень скоро.

Рисуя в мечтательном ключе будущее торжество «всех отраслей умственного и сердечного просвещения», молодой Киреевский одновременно не без горечи заметил: «Какая-то китайская стена стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада; стена, в которой великий Петр ударом сильной руки пробил широкие двери; стена, которую Екатерина долго старалась разрушить, которая ежедневно разрушается более и более, но, несмотря на то, все еще стоит высоко и мешает» (Там же. С. 70).

Во времена Николая I так писать в печати, конечно же, было по меньшей мере рискованно. В статье Киреевского «Девятнадцатый век» вообще ощущался избыток эмоциональных суждений о печальной недоступности просвещения для России, которая отделена от остального мира «китайской стеной».

Царь был крайне раздражен, с характерной для него болезненной мнительностью заподозрил злой «революционный» умысел литератора. Соответствующая реакция цензуры последовала незамедлительно — вторая часть статьи Киреевского «Девятнадцатый век» не была допущена к печати, издание журнала «Европеец» было остановлено, а Киреевского навсегда отстранили от издательской деятельности.

Статья Киреевского «Девятнадцатый век» — далеко не славянофильская по духу. Но существенно обратить внимание на то, что уже в ней выразилась вера Киреевского в интуитивно-художественное познание мира. Вне этой веры последующие славянофильские умонастроения и мечтания Киреевского непредставимы.

Киреевскому и в годы его молодости, в сущности, оставалось лишь мечтательным поэтическим взглядом окинуть русскую историю и жизнь времен «русской старины», чтобы в славянофильском духе создать ее рожденный сплавом мечты и поэзии идиллический образ и убеждать современников, что этот былой «золотой век» русской жизни может и должен возродиться.

Подчеркнем, что прежде всего мечтательству Киреевского, напоминавшему порой забвение прозы жизни во имя поэтических грез, его статья «Девятнадцатый век» по сути дела открыла широкую дорогу в мир историософии, культурологии и художественно-философских исканий.

Помимо работ «Обозрение русской словесности 1829 года» и «Девятнадцатый век», Киреевский так и не написал ничего по-настоящему идейно значительного на рубеже 1830-х гг. Стоит заметить, впрочем, что он еще в 1828 г. опубликовал свое первое литературно-критическое сочинение — небольшую, но на самом деле славную для своего времени статью «Нечто о характере поэзии Пушкина», до сих пор не потерявшую значения для истории развития пушкинистики.

Киреевский начал писать и «Обозрение русской

литературы за 1831 год», но не закончил его, не успев сказать в этом сочинении ничего волнующе нового ни о тогдашней литературе, ни о современной ему философии и культуре. Помимо этого он написал и опубликовал в 1832 г. только три небольших литературных заметки частного характера.

После скоропалительного закрытия журнала «Европеец» деятельность Киреевского в литературе фактически прекратилась на двенадцать лет — с тех пор он почти ничего не публиковал до 1845 г.

Конечно, власти беспощадно поступили с Киреевским. Конечно, Киреевский страдал и был глубоко уязвлен вопиющей суровостью и несправедливостью действий цензуры и самого императора. Его позднее возмущенное письмо Вяземскому (от 6 декабря 1855 г.) об отношении Николая I к русской литературе и русским писателям ярко свидетельствует о том, что давняя обида Киреевского на николаевский режим была обидой на всю жизнь.

Обычно относительно мягкий и сдержанный в суждениях о российских порядках своего времени, Киреевский почти зло писал в этом письме: «...покойный император никогда не любил словесности и никогда не покровительствовал ей. Быть литератором и подозрительным человеком в его глазах было однозначно <...> Наши книги и журналы проходили в публику, как вражеские корабли теперь проходят к берегам Финляндии, то есть между скал и утесов и всегда в виду крепости. Особенно журнальная деятельность — этот необходимый проводник между ученостью немногих и общею образованностию — была

совершенно задушена...» (Там же. С.334). Эти раздраженные строки весьма красноречивы.

Впрочем, внешне Киреевский продолжал жить вполне благополучно и, думается, духовно насыщенно. Сохранились его литературные друзья, сохранилась, а может быть, даже и возросла под воздействием во многом вынужденного литературного молчания и склонность Киреевского к созерцанию, к поэтическим мечтам и грезам, далеко уводящим от «жизни рассудка» и любых форм практицизма.

О том, что литературное молчание Киреевского в течение двенадцати лет не было просто следствием духовной прострации, выразительно свидетельствует его небольшая статья 1834 г. о поэзии Н. М. Языкова — единственное, чем Киреевский до середины 1840-х гг. прервал свое молчание в печати.

В этой краткой статье Киреевский и высказал те примечательные свои слова, которые можно назвать его личным «символом веры»: «...на некоторой степени совершенства искусство само себя уничтожает, обращаясь в мысль, превращаясь в душу» (Там же. С. 13). Киреевский действительно глубоко верил, что высокое искусство не просто первостепенно важно и нужно для культуры, но неотделимо от живой души человека.

Именно поэтому он и стремился не только к художественному осмыслению жизни, но и к тому, что можно назвать художественным постижением философских истин, неотделимым от поэтических «озарений» и от особого вдохновенного состояния творческого сознания, свойственного настоящему художнику. Так, Ки-

реевский писал о поэзии Языкова: «Она действует на душу, как вино, им воспеваемое, как какое-то волшебное вино, от которого жизнь двоятся в глазах наших: одна жизнь является нам тесной, мелкой, вседневной; другая — праздничной, поэтической, просторной. Первая угнетает душу; вторая освобождает ее, возвышает и наполняет восторгом. И между сими двумя существованиями лежит явная, бездонная пропасть» (Там же. С. 114). Для наглядной демонстрации того, что же Киреевский конкретно подразумевал под особым поэтическим состоянием души, это — хорошие, яркие, запоминающиеся строки.

Для Киреевского поэзия и эстетически прекрасное — как бы некое забытье, «опьянение», греза или сон, который освобождает душу, приобщает ее к высшей, одухотворенной реальности и «наполняет восторгом». И между будничной действительностью, которая, в глазах Киреевского, лишь «угнетает душу», и этим экстатическим состоянием восторга и поэтического «озарения», естественно, крайне мало общего.

В статье о Языкове Киреевский весьма красочно писал о его поэзии: «...это не просто тело, в которое вдохнули душу, но душа, которая приняла очевидность тела» (Там же. С. 115). Кажется, молодому Киреевскому грезилось, что поэзия не метафорически лишь, но в буквальном смысле способна принять «очевидность» материальных форм, перевоплощаясь в нечто едва ли не «телесно» осязаемое и живое. И тут мы видим, пожалуй, уже избыток поэтических фантазий.

Культивируя в своем раннем творчестве только поэзию, причем как антипод обыденности и гнетущей

прозы жизни, Киреевский слишком простым и, в сущности, соблазнительно легким путем уходил в молодые годы в некое сладостное духовное «зазеркалье», где плоды воображения и творимые ими чудесные поэтические грезы заменяют явь. Чарующие поэтические фантазии, нередко одновременно философические по духу, конечно, в целом украшали творчество Киреевского в молодости, только вечный духовных «изъян» их заключался в способности подменить явь жизни.

Личные письма Киреевского эпохи его долгого литературного молчания достаточно ясно свидетельствуют, что он жил тогда ровно, на вид несколько однообразно и очень спокойно — жил жизнью, в которой взлетов, падений и трагических изломов, в сущности, не было. Семейные и хозяйственные заботы, чтение, встречи и беседы с друзьями, традиционные переезды на зиму в Москву, на лето в свое имение — вот что зримо заполняло тогда жизнь Киреевского. Но, видимо, все-таки было в этой жизни и как бы скрытое двойное дно. Не являлась эта вполне обыденная и на вид во многом прозаическая жизнь для Киреевского просто банально благополучной и отчасти по-помещичьи праздной. Подобная неспешная жизнь давала Киреевскому возможность ни в чем не неволить душу и полностью духовно отдаваться созерцанию и философическим раздумьям.

В органически связанных с уединенным созерцанием раздумьях Киреевского в 1830-е г. ничего внешне целеустремленного, может быть, и не было. Но именно они исподволь подвели Киреевского к новому и

оказавшемуся способным увлекать в его время многих — к славянофильским художественно-философским умонастроениям и мечтаниям о «золотом веке» национальной жизни.

Киреевский вступил в литературу, пожалуй, в состоянии опьянения всем возвышенным, — взявшись за перо, он стремился во что бы то ни стало писать только о возвышенном и идеальном. В этом была своя чрезмерность, и в этом может видеться даже нечто втайне грозившее молодому литератору постепенным скатыванием в море красивых слов и пышных, но не убеждающих фантазий.

От первых статей Киреевского, при всей их яркости, как бы веет «дурманом» сладкозвучной риторики. Киреевскому в его первых и, конечно, очень талантливых статьях грезится, если называть вещи своими именами, только торжество возвышенной и сладостной «поэзии жизни». И, думается, рано или поздно подобный поток красивых слов о высокой «поэзии жизни» мог привести их автора к заученной, шаблонной патетике, которая никого уже всерьез не убеждает.

Во многом поэтому долголетнее литературное молчание Киреевского, которому печальным образом так «посодействовала» жестокость тогдашней российской власти, имело в себе и хорошие или, лучше сказать, духовно полезные стороны. Окрепла в уединении творческая мысль Киреевского, испарилась с годами его былая экзальтированность, возросла способность к спокойному философическому созерцанию, нераздельная с художественно-философскими исканиями Киреевского в зрелые годы.

Конечно, Киреевский всегда оставался мечтателем и в этом смысле был неизменно верен себе. Но мечты Киреевского приобрели с годами идейно значимые формы, а не остались только прекраснотушными и туманными грезами о прекрасном, в которых слишком мало ясного и выстраданного, а потому и способного воздействовать на общество, заставить задуматься или глубоко увлечь.

Киреевский всегда писал неровно. Нельзя не признать, что многое в его работах разных лет схоже в том, что выглядит несколько риторически — красиво, даже вдохновенно, но нередко бездоказательно. Однако, вернувшись в середине 1840-х гг. на арену общественно-литературной деятельности убежденным славянофилом, увлеченным новыми, преобразившимися надеждами, упованиями и мечтами, Киреевский действительно имел, что сказать, что декларировать и проповедовать.

В 1845 г. Киреевским была опубликована в «Москвитянине» большая работа под весьма условным заголовком «Обзорение современного состояния литературы», которая не без оснований расценивалась в свое время многими как общественно-литературный манифест славянофильства.

Выдержки из этой пространной работы отчасти использовались нами при анализе стойкого и последовательного антирационализма во взглядах Киреевского на жизнь и творчество, но она весьма интересна и в ином отношении — как яркое свидетельство о власти художественной символики в формировании системы духовных ценностей Киреевского.

Примечательно и то, что в данной работе Киреевский уже совершенно определенно пришел к весьма критическому восприятию современной ему художественной литературы.

Развитие резко критического и просто скептического отношения Киреевского к большей части современной ему художественной литературы можно было предвидеть уже на рубеже 1830-х гг., хотя Киреевский увлеченно и, пожалуй, красочно писал тогда о музее Пушкина, Баратынского и Жуковского.

Киреевский изначально слишком многого требовал от «изящной словесности» своего времени, чтобы ее реальный общий облик мог ему действительно импонировать. Потому вполне закономерно, что «изящная словесность» в сороковые годы уже явно перестала Киреевского духовно удовлетворять и даже всерьез интересовать. Так, в «Обзрении...» 1845 г. он писал: «Было время, когда, говоря *словесность*, разумели обыкновенно изящную литературу; в наше время изящная литература составляет только незначительную часть словесности. Потому мы должны предупредить читателей, что, желая представить современное состояние литературы в Европе, мы поневоле должны будем обращать более внимания на произведения философские, исторические, филологические, политэкономические, богословские и т. п., чем собственно на произведения изящные» (Там же. С. 127).

Конечно, с 1832 по 1845 г. общий облик «изящной» литературы и ее место в русском обществе не так уж изменились — изменился сам Киреевский, перестав надеяться, что из непримечательной обыденности

современной жизни вдруг сама собой рождается некая чудесная «Поэзия Жизни», которая волшебным образом преобразит человеческое существование. Но это не значит, что Киреевский разуверился и в возможностях художественной интуиции и художественного мышления в целом. Наоборот, Киреевский теперь твердо противопоставляет художественное мышление рационализму, причем не только на теоретическом уровне. Ныне Киреевский и сам стремится мыслить в художественном ключе, избегая чисто «рассудочных» доказательств своих культурологических представлений и идей.

Пожалуй, с годами утверждения и мнения Киреевского все чаще кажутся голословными, если не видеть за ними символических образов идей или, можно сказать, живых художественных отражений ищущей философской мысли.

Создававшиеся Киреевским в зрелые годы идеообразы, подобные как бы ступкам чувств, были призваны убеждать эмоционально, убеждать на художественном уровне. Они будили читательские чувства и окрашивали их в близкие умонастроениям Киреевского тона, вызывая органически свойственное восприятие любого художественного текста сопереживание и сочувствие. Потому обычно кажется, между прочим, что Киреевский в 1840-е гг. взволнованно проповедует свои идеи и взгляды, а не обстоятельно аргументирует то, в чем он убежден.

Киреевский в годы зрелого творчества мыслит как бы в двух «ипостасях»: и художественно, и в некоем прощеском ключе одновременно, веря в пронизающую

в философическом плане силу и правдивость художественного созерцания и рождаемых им прозрений.

Никаких конкретных доказательств не приводит, например, Киреевский в пользу своего обобщающего утверждения в статье 1845 г. «Обозрение современного состояния литературы», что «изящная литература» теряет былую общественную роль, если воспринимать это утверждение именно как некий общий культурологический тезис.

Однако, несколько контурно, несколькими штрихами обрисовав развитие своей мысли и своих представлений о культуре, Киреевский создает живописный и по сути дела символический образ драматически меняющегося облика литературы и культуры, призванный эмоционально убеждать читателя: «...теперь отношение изящной литературы к обществу изменилось; из великих, всеувлекающих поэтов не осталось ни одного; при множестве стихов и, скажем еще, при множестве замечательных талантов нет поэзии: незаметно даже ее потребности <...> мы читаем много, читаем больше прежнего, читаем все что попало; но все мимоходом, без участия, как чиновник прочитывает входящие и исходящие бумаги, когда он их прочитывает. Читая, мы не наслаждаемся, еще меньше можем забытья...» (Там же).

В сущности, только личное чувство автора эмоционально передано в процитированных строках. Но это личное чувство подсказывало Киреевскому и общие выводы. Подсказывало то, что современная культура во многом бездуховна, что люди читают «все что попало», читают «мимоходом, без участия», что ими

овладевает безразличие, подобное безразличию чиновника, равнодушно просматривающего «входящие и исходящие бумаги».

Статьи Киреевского в зрелые годы были способны убеждать, но убеждали они прежде всего своей художественной выразительностью и символикой. В высшей степени показательно, что в «Обозрении...» 1845 г. Киреевским изначально был создан символический образ всепоглощающей мелочной суеты, которой, по его убеждению, до краев переполнена современная ему жизнь и культура: «...куда ни оглянемся, везде мысль подчинена текущим обстоятельствам, чувство приложено к интересам партии, форма приноровлена к требованиям минуты. Роман обратился в статистику нравов, поэзия — в стихи на случай; история, быв отголоском прошедшего, старается быть вместе и зеркалом настоящего или доказательством какого-нибудь общественного убеждения...» (Там же. С. 128).

Ничего конкретного Киреевский такими, строго говоря, безадресными декларациями не доказывал и не мог основательно доказать — он передавал ими свое личное интуитивное ощущение, что культура становится духовно мелкой и меркантильной. Но это ощущение или стихийное чувство было не просто бесстрастными словами «пересказано», а ярко воссоздано. Потому Киреевскому в известном смысле легче оказывалось верить на эмоциональном уровне, на уровне живых чувств, — он определенно и не без успеха пользовался реальной властью живого, художественного по своей затаенной сути самовыражения над читательским сознанием.

Вновь и вновь внушал Киреевский в «Обозрении...» 1845 г. мысль, что современная культура тонет в бездуховности, создавая впечатляющий образ всепоглощающего хаоса в литературе и культуре: «...литература в общем объеме своем представляет странный хаос противоречащих мнений, несвязанных систем, воздушных разлетающихся теорий, минутных, выдуманных верований и в основании всего совершенное отсутствие всякого убеждения, которое могло бы назваться не только общим, но хотя господствующим. Каждое новое усилие мысли выражается новою системою; каждая новая система, едва рождаясь, уничтожает все предыдущие и, уничтожая их, сама умирает в минуту рождения...» (Там же. С. 130).

Нет оснований думать, что Киреевский просто в пропагандистских целях «ораторствовал», что он целенаправленно ставил красноречие, красочную образность и впечатляющие гиперболы на службу, в сущности, недоказуемым на уровне обстоятельной аргументации идеям. Киреевский был явно много более искренен в своих работах, — он в эмоциональной форме и часто спонтанно высказывал в них то, что думал и чувствовал, высказывал без притворства и лицедейства (даже и как бы художественного, артистического по обличью), а так, как подсказывали непритворные умонастроения.

В самом же утонченном владении искусством облекать свою мысль в артистически блистательные формы Киреевский был далек от многих своих выдающихся современников и, пожалуй, не мог сравниться ни с Герценом, ни даже с Чаадаевым, например. Статьи

Киреевского, в сущности, обычно были весьма незамысловатыми по форме, хотя очень эмоциональными и потому становились, в сущности, только простым и искренним повествованием о его убеждениях, надеждах, мечтаниях и верованиях.

Следует подчеркнуть, что Киреевский был очень чуток к миру своих переживаний, что вполне отражалось в его статьях. Подобная чуткость Киреевского, являясь спонтанной по природе, исподволь вносила в написанное им и неподдельную правдивость, и художественное веяние, очень гармонизировавшее с верой Киреевского в чудесные поэтические наития и во вне-рациональное познание жизни вообще.

Когда Киреевский писал, например, о «несознанной мысли», посредством художественного слова проникающей в жизнь общества, то обнаруживал веру в художественное чутье истины и веру в то, что художественное слово «не прихоть», а — в противоположность холодному здравомыслию, рассудочности и расчету — носитель выстраданной сердцем правды.

Духовно осмысленную литературную деятельность Киреевский представлял себе даже в каком-то идеальном свете, говоря, что она является «не упражнением в искусстве риторики или диалектики, но внутренним делом самопознания более или менее ясного, более или менее правильного, но во всяком случае существенно значительного. Таким образом вступает она в сферу общего всечеловеческого просвещения как живой неизъемлемый элемент, как личность с голосом в деле общего совета...» (Там же. С. 148).

Подлинную словесность Киреевский представлял

себе едва ли не как некое таинственное священнодействие, позволяющее непосредственно чувствовать и видеть истину, соприкасаться с ней, ощущать ее «дыхание».

В таком культе высокой словесности многое было, конечно, от веяний той эпохи в России, в которую Киреевский жил, но многое — и от его собственной личности и особенностей его восприятия культуры. Киреевский был органически неспособен мыслить отвлеченно. Заметим особо: он почти никогда, строго говоря, не рассуждал в своих статьях, а лишь описывал в них свои симпатии и антипатии, свои предчувствия, во многом стихийные, интуитивные чувства и свои грезы в форме мечтаний.

Новое умонастроение, овладевшее Киреевским в 1840-е гг., отчасти имело, конечно, и религиозный первоисточник — с годами он начал все более остро ощущать, что современное ему общество пропитано религиозным скептицизмом и потому бездуховно, что исподволь властвовать в таком обществе начинает безверие. Об этом Киреевский немало писал в «Обозрении...» 1845 г., заявляя об утверждении в Европе воинствующего рационализма, и, думается, если не упускать из виду далекие горизонты культуры и истории, это ощущение Киреевского в целом не было ложным.

В то же время утверждение Киреевского, что современным обществом тайно правит безверие, конечно, само по себе не есть еще идея, которая содержит в себе нечто позитивное, жизнеутверждающее.

Вдохновляющую идею Киреевский извлек из меч-

тательного противопоставления России и Запада, поверив, что в России старых времен христианство чудесным образом утвердилось в его чистоте, осталось неискаженным, незамутненным. И не одного Киреевского эта вера способна была увлечь в России — не столько даже заключенным в ней патриотическим пафосом, сколько своим романтизмом, своей поэзией. Ведь подобная вера подразумевала, что в отечественной истории все же действительно была эпоха почти сказочно чудесного христианского «золотого века».

В сущности, вся работа Киреевского 1845 г. «Обозрение современного состояния литературы» построена на противопоставлении двух символических образов — России и Запада. И чтобы осмыслить психологические истоки подобного противопоставления, думается, не столь и важно, какие конкретно-исторические черты приписывал Киреевский образам России и Запада, сложившимся в его сознании. Действительно важно же то, что Киреевский, излагая свои убеждения, создавал именно обобщающие образы «ликов» истории, наделенные художественно-философской символикой, а не некие бесстрастные схемы культурно-исторического развития европейских народов. Мыслить вне далекой от холодного объективизма художественной символики Киреевский просто не мог, не умел. Сознание Киреевского как бы само собой рисовало перед ним череду живописных и наделенных философской символикой образов, которым он непроизвольно духовно покорялся и которые, в сущности, и воссоздавал в своих статьях.

Потому отнюдь не парадоксально и следующее

утверждение: Киреевский в известном смысле был духовно подвластен не законам отвлеченно-логического мышления, а во многом художественным по своей природе идеям-символам, произвольно рождавшимся в его сознании.

Как нечто подобное могло произойти и происходило в скрытой вселенной личностного сознания Киреевского? На наш взгляд, ответ один — повинно в этом неискоренимое поэтическое мечтательство Киреевского, увлеченное, напоминавшее порой строительство «воздушных замков», которыми в немалой степени оказывались и далекий от конкретной исторической реальности символический образ России, Киреевским увлеченно созданный, и столь же далекий от исторической реальности образ Запада, отраженный в литературной критике и публицистике Киреевского. Ни Россия прошлого, где торжествует истинно христианское общинное коллективное житие, где нет неравенства и насилия, в истории, если говорить о фактах, не существовала. Ни Запад, где все предопределяет взаимно ограниченный произвол, вражда всех против всех, корыстный индивидуализм и грубый рационализм, — никогда не существовал. Это — яркие, но несколько сказочные образы России и Запада даже для относительно неискушенной в исторических науках эпохи Киреевского. И в этих символических образах мечты и фантазии явно побеждали явь истории.

В конечном счете, «Обозрение...» 1845 г. выразительно свидетельствовало прежде всего о том, что Киреевского уже в зрелые годы с новой силой увлекла нераздельная с мечтательством стихия культуро-

логических грез, порождавшая весьма причудливую художественно-историческую символику, в которой ирреального было явно больше, чем сколько-нибудь реалистического.

В связи с этим последним наблюдением вполне естественно вновь подчеркнуть и следующее: славянофильство Киреевского вполне законно воспринимать как своего рода «апофеоз» культурологических грез и фантазий, который увлекал, как увлекает все чудесное, чуждое прозе жизни и истории.

Мы уже отмечали, что Киреевский в целом писал весьма неровно. Он не был и безупречным стилистом, в чем сказывалась скромность его собственно литературного дарования. Но Киреевский всегда тянулся к художественному слову, верил в художественное постижение истины. Когда он излагал свои мысли о значении и сущности художественного слова, он всегда писал с большим подъемом, писал ярко. Среди его неоконченных отрывков и набросков есть весьма выразительные в этом смысле строки: «Слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому оно беспрестанно должно менять свою окраску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума» (Там же. С. 281).

Художественное слово увлекало Киреевского тем, что способно превращать, как он верил, тайное в явное, неочевидное — в очевидное, невидимое — в видимое. И в этом Киреевский в целом едва ли ошибался. Но он все-таки не признавал или не хотел признавать,

что художественное творчество и художественное слово органически связаны не с одним лишь выражением «осердеченной» правды жизни. Сама природа художественного слова столь же связана с художественными фантазиями, поэтическими грезами и причудливыми мечтами, в которых, может быть, и есть обаяние поэтически прекрасного, но нет жизненной достоверности.

Интересно, что Киреевский не отдавал себе отчета в том, что сам он подвластен художественному поэтическому мечтательству. Подобные фантазии он, не задумываясь, полностью осуждал как «расслабленную мечтательность ума» (Там же. С. 233). Не будем, однако, в связи с данным наблюдением судить верования и мнения Киреевского как мечтателя, не признававшего мечтательство, слишком строго. Пусть Киреевский поклонялся очень во многом лишь своим несбыточным мечтам, веря, что они осуществимы, но нравственной и эстетической ущербности в этих мечтах не было, а привлекательность и красота возвышенных поэтических грез — была.

В избыточно романтической и мечтательной вере Киреевского в духовно исцеляющую культуру возвышенное художественное слово таилось немало духовно правдивого и благородного. Киреевский мечтал о единстве и гармонии душевных сил человека, о преодолении человеком раздвоенности между разумом и чувством. В целом это, опять же, были лишь мечты и мечты. Но эти мечты подсказывали добрый, светлый взгляд на мир, а не какой-либо тщетный самообман и череду пустых иллюзий.

Когда в поздней работе «О характере просвещения

Европы и его отношении к просвещению России» Киреевский писал, что современный европейский человек ни во что, кроме здравого смысла и холодных выводов рассудка, всерьез не верит, он, может быть, по обыкновению не обошелся без больших преувеличений. Но при этом он чувствовал, тем не менее, реальные веяния своего времени. Эти новые веяния Киреевский не без проницательности охарактеризовал так: «...разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, истина — в мнение, наука — в силлогизм <...> а театральность является неотвязной спутницей жизни...» (Там же).

Киреевский был очень искренним человеком и потому всецело доверял правде лучших, нравственно чистых человеческих чувств или, как он писал, «сердечных» влечений, считая, что действительно искренние, выстраданные и лишённые «злой» подоплеки чувства и стремления человека пустыми и никчемными быть не могут.

Бесспорно, что такое убеждение нравственно очень привлекательно, что в конечном счете многое решает в вопросе о духовной ценности воззрений любого мыслителя и писателя, какие бы иллюзии в этих воззрениях ни проявлялись. Рискнем заметить и следующее: может быть, Киреевский подспудно ощущал, что без возвышенной и наивной на вид мечты не столь многое остается «в живых» в жизни человеческой души, а потому и отказывался признать, что мечтания есть очень часто только сладостные иносказания об иллюзиях.

Культ художественного творчества, художественных прозрений, художественного слова и художествен-

ного постижения истины соседствовал у Киреевского в зрелые годы с глубокой религиозностью. Подчеркнем, что в этом нет сочетания несочетаемого. Но в этой связи акценты при осмыслении и общей характеристике убеждений, верований и художественно-философских исканий Киреевского могут быть расставлены очень по-разному.

При сколько-нибудь объективном анализе мировоззрения Киреевского вполне очевидно, что большая, а во многих отношениях и ведущая роль в гармонизации жизни отводилась им религиозному сознанию. Так, с православным сознанием и миропониманием связывал Киреевский гармонические начала в русской жизни далеких допетровских эпох. В православии он видел и естественные духовные корни антирационализма, который, как мы стремились показать в предыдущей главе, стал «альфой и омегой» его отношения к жизни и культуре.

Однако при этом в православной церкви Киреевский, как глубоко верующий православный человек, видел нечто раз и навсегда обретенное людьми, неизменное, вечное, а всеобъемлющие будущие трансформации в жизни общества он все же связывал с активным вмешательством в общественную жизнь пусть изначально и питаемых религиозным сознанием, но иных, чем сама церковь, сил, причем отнюдь не только лишь социальных, экономических или политических.

Так очень естественным путем и приходил Киреевский к культуре высокого художественного слова и вдохновенного художественного творчества как неизменно

благотворных и свободных, чуждых апологии «холодного разума» и рационализма основ одухотворенной культуры и стихий свободного творчества, таящих в себе энергию преобразования жизни.

В «Обозрении...» 1845 г. Киреевским был сформулирован постулат, ставший общеславянофильским: «...начало европейской образованности, развившееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения» (Там же. С. 144). Постулат этот оказался, пожалуй, на какое-то время сильнодействующим «эликсиром» самоуверенности для определенных устремлений и сил в недрах российского самосознания. Но Киреевский не привык и не желал мыслить лишь формально высказанными и теоретически доказуемыми тезисами и декларациями. Он всегда находился под властью связанных со свойственным ему интуитивным мироощущением умонастроений. Главным же «вектором», определявшим умонастроения Киреевского в 1840-е гг., было всепоглощающее ощущение пустоты окружающей жизни, пустоты современности вообще — как на Западе, так и в реальной, «нынешней» России. Потому для Киреевского в зрелые годы все реально окружающее в духовном плане неудовлетворительно: ложна культура, мелочна литература, суетна, бессодержательна практическая жизнь, где правит бездушный расчет и т. д.

Имеются у Киреевского и наблюдения общего плана, которые это ощущение бессодержательности окружающей жизни оправдывают и как бы поощряют: самодовольно утверждается в окружающей жизни

безмерный и бездушный меркантилизм, все разрастается и разрастается торгашеский культ расчета.

Так намечается уже не наивно юношеский, но по своему выстраданный и глубоко мировоззренчески обоснованный уход Киреевского в мир мечтаний и ностальгических грез, о котором его «Обозрение...» 1845 г. торжественно свидетельствует. В этой работе Киреевский открыто и громко провозглашает то, во что он в зрелые годы верит — в многообещающее будущее русской «образованности» и одновременно в чудесное русское прошлое. Но характерно, что верит Киреевский в реальность того, чего в окружающей его жизни или, иносказательно выражаясь, «здесь и сейчас» нет. И это-то в плане характеристики художественно-философского мироощущения и исканий Киреевского — самое важное.

Естественно, верит Киреевский не во что-то совершенно надуманное и в реальной жизни никчемное. И мечтает он, конечно, не о чем-то духовно «злонакачественном». Мечты Киреевского — о новом русском искусстве, отображающем «коренные стихии нашей жизни» (Там же. С. 151), о новой, чужой мертвящему рационализму и пошлomu утилитаризму культуре, о новой жизни, которая будет способна питать своими соками эту одухотворенную культуру, и. т. д. Но все же это — только мечты и мечты.

Киреевского даже на психологическом уровне отталкивает вся «приземленная» действительность современного ему мира, — его пусть безотчетно, но неодолимо тянет как бы в духовное «зазеркалье», где все материально действительное уже неважно.

Принципиально значимо и следующее: для себя лично Киреевский обрел в славянофильских идеалах примирение между прирожденной склонностью к мечтам и романтическим грезам и идейно обоснованным миропониманием. Очевидно, что в душе Киреевского это было утверждением внутреннего мира и гармонии. Потому он в 1840-е гг. и стремится писать, стремится к творческому самовыражению, — его инертность и растерянность исчезают, и вместе с тем ничто в его природных склонностях и личностных особенностях мировосприятия, в сущности, принципиально не изменилось. То, что пишет теперь Киреевский, как всегда, в своей сокровенной сущности есть «производное» романтических мечтаний и поэтических грез о «золотом веке» культуры, искусства и безусловно праведной и одухотворенной жизни.

Помимо «Обозрения современного состояния литературы», Киреевским в середине 1840-х гг. было сравнительно много написано, причем, опять же формально, в жанре литературной критики. Это был некий всплеск творчества, думается, решительно невозможный, если бы Киреевский, например, видел, что его новые идеи и старые поэтические мечты и грезы, несколько между собой не примирившись, упрямо влекут его в мировоззренческом плане в разные стороны, безжалостно перечеркивая друг друга.

В связи с этим отметим следующее, для оценки психологической подоплеки славянофильства Киреевского немаловажное: вряд ли человек вообще способен продолжительно и всерьез верить в то, что не подсказывает ему врожденный склад души, чего не

требуют прирожденные особенности его восприятия жизни.

В связи с этими наблюдениями есть смысл заметить, что и в самом общем плане далеко не все человеческие умонастроения и верования — результат тех или иных внешних влияний. Существует и область верований, умонастроений, стремлений, которые живут в человеке от рождения, причем они обычно сильнее прочих. Киреевский был, пожалуй, призван по самому строю своей личности стать творцом сливавшейся с возвышенными мечтами и со всем идеальным в миропонимании романтической утопии — и стал.

Конечно, всплеск творчества Киреевского в середине 1840-х гг. имел конкретные причины и едва ли был бы возможен вне благоприятных внешних условий. Немаловажным моментом в литературной биографии Киреевского оказалось то, что в итоге соглашения с отчасти близким к славянофильскому кружку М. П. Погодиным Киреевскому было доверено руководство принадлежавшим Погодину журналом «Москвитянин». Это и стало импульсом к тому, что Киреевский вновь взялся на какое-то время за перо.

Но он не мог бы с редким энтузиазмом взяться за новое серьезное литературное предприятие в будничном состоянии души и тем более в состоянии душевной протрации. К этому времени славянофильские мечтания вполне овладели Киреевским, увлекли. Поэтому страстно хотелось выговориться, высказать новые идеи и верования, проповедовать, убеждать других.

Впрочем, из написанного Киреевским в середине 1840-х гг. только «Обозрение современного состоя-

ния литературы» остается большим и идейно значительным сочинением. Деятельность его в качестве неофициального редактора «Москвитянина» опять безжалостно прервала цензура — его неутомимый гонитель. И вышло так, что всплеск творчества Киреевского вновь был недолгим. Остается только гадать, успел ли Киреевский вполне высказать все заветное, все то, что хотел и мог к этому времени сказать.

Нельзя, пожалуй, однозначно и с излишней патетикой утверждать, что Киреевский был вновь жестоко изгнан самодержавной властью из литературы. Но он столь мечтал и надеялся быть не просто литератором, а руководителем литературного издания, определяющим его идейное лицо, имеющим возможность вступать в диалог с обществом и т. д., что «отлучение» от издательской и редакторской деятельности могло выглядеть лично для Киреевского и как отлучение от самой литературы.

Все написанное и опубликованное Киреевским в середине 1840-х гг., а точнее, в счастливом для его творчества 1845 г., помимо разобранных нами «Обзора современного состояния литературы», — в сущности, лишь небольшие заметки и рецензии, более или менее удачные и интересные: «Жизнь Стефенса», «Публичные лекции профессора Шевырева», «Отрывок из нового романа “Прокопий Ляпунов”», «“Опыт науки философии”». Сочинение Н. Надеждина», «“Лука да Марья”». Народная повесть, сочинение Ф. Глинки» и ряд других, пожалуй, менее заметных и идейно интересных.

В этих заметках и рецензиях почерк Киреевского

как писателя-мыслителя вполне узнаваем — все те же его идеи и настроения, все тот же очень свободный стиль повествования, весьма подходящий для их передачи. Повторяться в оценках мировосприятия и характера художественно-философских исканий Киреевского, специально разбирая эти небольшие его сочинения, едва ли есть особый смысл. Пожалуй, особо значимо лишь то, что в рецензии на «народную повесть» Ф. Глинки «Лука да Марья» Киреевский на редкость красочно выразил свое романтическое поклонение простому народу, о котором далеко не всегда открыто писал, хотя оно в миропонимании Киреевского в зрелые годы значило немало.

Поклонение простому народу для Киреевского — барина, помещика и человека элиты — поклонение священному символу духовной правды. Простой народ для Киреевского — кладезь добра, нравственности, мудрости и смирения. И в этом поклонении народу, конечно же, далеко не все — только игра. В подобном «народопоклонстве», может быть, было даже нечто толстовское или предвосхищавшее позднейшее толстовство, хотя и в не столь максималистской форме, без стремления народ во всем «копировать», самоотверженно народу подражая даже в ежедневном труде, предельно простом образе жизни и т. д.

По крайней мере в народных духовных интересах Киреевский без всякой наигранности видел нечто истинное и замечательное. В рецензии на повесть Глинки Киреевский не без идеализации образа простого народа писал, что не случайно жития святых, поучения святых отцов и богослужебные книги составляют

любимый предмет народного чтения, что верит народ во все доброе и нравственно чистое, что помышляет народ всегда о главном — «о начале добра и зла, о создании и устройстве вселенной, о нравственной законности человеческих поступков, о правде и грехе...» (Там же. С. 189).

Для нас важно, однако, не столько то, в какой степени идеализировал Киреевский простой народ, сколько — почему. Народ для Киреевского — нечто безусловно достойное поклонения и существующее в замечательном, но при этом почти сказочном мире, в духовном плане идеальном.

Удивительный мир народной жизни, перед которым Киреевский преклонялся, был постижим для него, в сущности, преимущественно в несколько наивных грезах о добродетельных смиренных «землепашцах». Мог, конечно, видеть Киреевский мир одухотворенной простонародной идиллии и в редких светлых «бликах» среди реальной будничной действительности, которая его окружала — например, где-нибудь на богомолье в монастыре, но, увы, не более того.

И вот это-то как раз и важно исследователю — важно для характеристики неизменных мечтательных «струн» художественно-философского мировосприятия Киреевского. Все действительно прекрасное и подлинное для Киреевского, в сущности, как бы таится в далеком и представляемом лишь в воображении мире. Этот далекий мир можно окутать в фантазиях туманом «чудных» поэтических грез, но этого мира не может быть рядом, так сказать, в материальном окружающем «ныне». Иначе очарование созидаемого

в воображении сказочно чудесного мира разрушится и исчезнет. И нельзя не заметить, что таков, пожалуй, неписанный закон любых утопических мечтаний о безупречно прекрасном, которому Киреевский непривольно подчинился.

Как мы уже отмечали ранее, очень быстро в итоге действий немилосердно суровой цензуры разрушились надежды Киреевского хотя бы негласно редактировать «Москвитянин», руководить журналом своего, «славяно-русского», как нередко говорили тогда, направления и тем самым иметь свой голос в российской общественно-литературной жизни. Киреевский после 1845 г. вновь замолкает и замолкает надолго — следующая его публикация состоялась лишь в 1852 г., в славянофильском «Московском сборнике».

Семь лет Киреевский не печатался да и, в сущности, не писал в это семилетие ничего — только письма. Видимо, действительно была в Киреевском какая-то избыточная ранимость, — вслед за очередной неудачей, обидной, горькой, но не столь и непоправимой для человека, которому отнюдь не воспрещено писать и публиковать свои сочинения, Киреевский вновь надолго отходит от литературной деятельности. В то же время определенно не чувствуется, что, вновь «бросив перо» во второй половине 1840-х гг., Киреевский ощутил себя потерянным для полноценной духовной и творческой жизни человеком.

Может быть, до определенной степени Киреевский вообще не ощущал настоящей внутренней потребности непременно писать и тем самым активно проявлять себя на ниве творчества. Можно предполо-

жить, что Киреевского в известной мере вполне удовлетворяли уединенные размышления, чтение и не очень интенсивное и деятельное, но часто задушевное и духовно значимое общение с довольно узким кругом друзей и знакомых.

Способность довольствоваться такой жизнью предполагает, кстати говоря, и способность уходить в себя, как бы абстрагироваться от обыденности жизни, погружаться в мир своей души. Для Киреевского это был мир философических и поэтических одновременно мечтаний о безусловно гармонической жизни, мир грез о славном русском прошлом и чудесном русском будущем, как бы искупавших всю неустроенность российской действительности «дня сегодняшнего».

Подчеркнем в этой связи и в самом общем плане: чтобы понять то или иное мировоззрение, обычно немаловажно понять его носителя и проповедника как личность. Существенно охарактеризовать то, что это мировоззрение в духовном плане давало ему лично, чем утешало или окрыляло, чем способно было примирить с судьбой и как гармонировало с прирожденными личностными склонностями.

В этом смысле понять человеческий облик и личность Киреевского во взаимосвязи сего художественно-философским миропониманием означает, на наш взгляд, признать в Киреевском человека от природы не очень деятельного, но наделенного богатым воображением, поэтическим и философическим складом ума и природной склонностью к мечтательным романтическим грезам. Подобные грезы были способны порой с удивительной легкостью заменить внеш-

ною бессобытийность жизни и ее скудость делами, свершениями, бурными переживаниями и происшествиями.

Чтобы чувствовать себя в жизни не на обочине и чтобы, с другой стороны, не поддаваться ощущению, что окружающая жизнь безысходно мрачна и скучна, Киреевскому, и вообще любому человеку близкого ему личностного склада, пожалуй, психологически просто необходима вера в идеальный мир чудесного. Пусть подобный мир по объективным меркам бесконечно далек от окружающей будничной реальности, но этот мир всегда можно как бы магически извлечь из тайников личных мечтаний и грез и этим умиротворить и осветить жизнь души. Для Киреевского последнее было чрезвычайно важным.

Надо особо подчеркнуть, что в годы вновь повторившегося литературного молчания Киреевский явно не был несчастливым и душевно неуспокоенным человеком. Существовал духовно близкий Киреевскому славянофильский кружок. По-своему вносило умиротворенность в миропонимание Киреевского и само славянофильство как воплощавшая веру во все духовно светлое идея-мечта об идиллически гармонической жизни, у которой есть, как глубоко верилось Киреевскому, свои древние русские корни. Былой удивительно одухотворенный мир «русской старины», как утверждал славянофильский историософский романтизм, вне сомнения, указывал и на путь в будущее, — предания его сохранились и живы, и ему суждено будет непременно возродиться в еще более гармоническом обличье. Такие убеждения не могли не вносить

значимую «ноту» оптимизма в миропонимание Киреевского.

Вместе с тем, констатируя, так сказать, определенное духовное благополучие Киреевского в последнее десятилетие его жизни, мы обязаны отметить и то, что за этим духовным благополучием косвенно следовали самоуспокоенность и избыток самоуверенности в убеждениях Киреевского. С подобным духовным благополучием Киреевского отчасти было связано и некое постепенное скрытое «торможение» в саморазвитии его художественно-философских исканий. То, что Киреевским было написано в 1850-е гг., с нашей точки зрения, свидетельствует об этом достаточно определенно.

Пожалуй, само явно утвердившееся к концу 1840-х гг. положение славянофильства в российской общественно-литературной жизни не всегда лучшим образом сказалось на мировоззрении Киреевского в последние годы жизни. Проявившаяся к 1850-м гг. способность славянофильства выглядеть некоей полностью сформировавшейся, целостной и прочно обоснованной системой взглядов по-своему притупляла и как бы даже «замораживала» художественно-философские искания Киреевского. И, как нам представляется, на рубеже 1850-х гг. он, отчасти в результате самоутверждения славянофильства в русской общественно-литературной жизни, почувствовал себя в некотором роде обладателем истины в последней инстанции, которую остается только проповедовать и разъяснять.

Как писатель-мыслитель, Киреевский к началу

1850-х гг. выглядит уже глубоко убежденным, что «правда славянофильства» в будущем непременно и как бы сама собой будет усвоена русским самосознанием, русской литературой и культурой, а затем изменит и преобразит и всю российскую жизнь. Довольно громкое свидетельство об этом — большая работа Киреевского 1852 г. «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России».

Подчеркнем, что это вообще была, так сказать, идейно громогласная по своему характеру публицистическая и историософская статья Киреевского, в которой он изобразил славянофильские идеалы и мечтания некими непреложными истинами.

Почерк мысли и характер выводов и деклараций Киреевского в статье в целом, естественно, остался прежним. В сущности, Киреевский даже не высказал в этой работе ничего принципиально нового в сравнении с тем, что он уже писал ранее. Но ощутима в данной очень уверенно написанной работе какая-то избыточная самоуспокоенность автора, а как ее производное — безапелляционность в суждениях и выводах, порой напоминавших по форме констатации неких неопровержимых истин.

В то же время существенно для общего осмысления истоков и характера художественно-философских исканий Киреевского оттенить и то, что он остался и в этом несколько идейно прямолинейном сочинении самим собой.

Вновь Киреевский мыслил, если взглядеться в самую «ткань» созданного им текста, не «логицистски», а художественно, мыслил, оперируя естественно воз-

никавшими в его сознании живыми образами. Только теперь эти художественно-философски «заряженные» образы уже слишком часто превращались в откровенные гиперболы, чрезмерно картинные и прямолинейные в смысловом отношении.

Так, вновь по принципу контраста, рисует Киреевский в названной работе уже знакомые по его прежним сочинениям образы средневекового Запада и благословенной допетровской «русской старины». Киреевский, как и прежде, создает эти образы исторического прошлого с большим увлечением, но все-таки слишком часто попадая при этом в порочный круг созидания только гипербол.

Общество и жизнь Запада в средневековом прошлом теперь изображаются Киреевским так: «Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времен, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь с своей семьей, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь — часть его замка» (Там же. С. 226).

Совсем иначе и в преувеличенно идиллическом свете изображены Киреевским в названной работе общество и жизнь в Древней Руси: «...воображая себе русское общество древних времен <...> видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли русской расселенных, и имеющих каждая на известных правах своего распорядителя, и составляющих каждая свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры, или согласия, сливаются в

другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей русской земли...» (Там же).

В известном смысле характерно даже то, что свое изображение различных «лик» исторического прошлого России и Запада Киреевский начинает словами, «если бы кто захотел вообразить себе» общество или «воображая себе» общество. Киреевский действительно посредством художественной фантазии воображает реальность исторического прошлого и рисует именно воображаемые картины этого далекого прошлого, в которых фантазии и грезы во многих случаях властвуют со всей очевидностью.

Определенная связь с достоверными реалиями истории ощутима, впрочем, и в этих создаваемых художественной фантазией Киреевского, картинах прошлого. Поэтому, собственно, мы и именуем их не просто некими плодами художественного вымысла, но именно гиперболами — гиперболами предполагаемых «пороков» средневекового западного общества и гиперболами безоблачно гармонических явлений в жизни Древней Руси.

Постепенно полностью поверив в проникающую силу своей исторической интуиции, Киреевский начал увлеченно рисовать полуфантастические образы российских «идиллий» и западных «пороков». И, на наш взгляд, это само по себе и с идейной, и с психологической точки зрения симптоматично.

Пока славянофильство не проявило себя как в некотором смысле идейно «застывшее» мировоззрение,

мечтательство Киреевского, которое мы неизменно подчеркиваем как доминирующую черту его творческого сознания, не было отгорожено непроницаемыми «шторами» прекраснодушной утопии от действительности российской истории и жизни. И именно до этих пор историософские мечтания Киреевского оставались не только поэтически вольными, но и как бы поэтически чуткими к реальности русской жизни и истории, многие явления которой они художественно преображали.

Когда же славянофильство завершило свой путь идейных исканий и внутренних метаморфоз, то, на наш взгляд, вдохновенное историософское мечтательство Киреевского во многом «лишилось крыльев».

На этом этапе саморазвития славянофильства некогда столь эстетически и нравственно привлекательные исторические мечтания Киреевского претерпевают внутренние метаморфозы. Они в немалой мере превращаются в своеобразное «раскрашивание» славянофильских историософских идей и представлений в цвета романтической идиллии.

Начиная с рубежа 1850-х гг. Киреевский был все более склонен создавать то явно идиллические портреты былой российской жизни, то вполне очевидные при взгляде со стороны карикатуры на культуру и образ жизни Запада.

Так, образ человека Запада Киреевский рисует в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» в откровенно гротескном свете, причем характерным образом не замечая, что создает окарикатуренный портрет «западного че-

ловека»: «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к наслаждениям изящноискусственным; и каждое из этих частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого...» (Там же. С. 229).

Когда же Киреевский пишет в разбираемой статье о русском человеке, то рисует преувеличенно идиллическую картину его безупречного благочестия: «Молясь в церкви, он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления; напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния. Зато он не поет и застольных песен. Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждый день. С молитвою входит в дом и выходит» (Там же. С. 229–230). Причем характерно, что Киреевский совершенно не замечает, что

воссоздает в целом ряде внешне весьма живописных «островков» своего текста не мир исторической реальности, а лишь мир собственных благостных славянофильских фантазий.

В сущности, внутренние сомнения не омрачают уже для Киреевского идиллическое благополучие созданного в его воображении образа былого российского «золотого века». И это на самом деле многое объясняет в идейном содержании последнего большого культурологического сочинения Киреевского.

Почти ничто в уверенно рисуемом теперь Киреевским благостном образе российского «золотого века» уже не говорит о не согласуемой со светлыми историческими грезами «низкой» действительности. Всерьез теперь уже ничто не омрачает идиллические умонастроения Киреевского и не препятствует его погружению в сладкие «сны наяву».

В связи с вышесказанным заметим и следующее: мыслителю и писателю философского склада, видимо, и в самом общем плане творчески необходим безостановочный поиск истины. Если этот поиск окончен, если верится, что истина совершенно ясна и полностью доступна, его убеждения начинают подспудно упрощаться, обретая все более прямолинейные и схематические очертания. Причем психологически это вполне естественно: когда человеку творческого и тем более философского склада ума кажется, что теперь-то ему «все ясно», возникает искушение во всем доверять своим субъективным представлениям, чувствам и плодам своего воображения. На итогах художественно-философских исканий Киреевского эта так сказать,

психологическая основа идей и взглядов сказалась весьма ощутимо.

Избыточное доверие к плодам своего воображения проявилось у Киреевского в поздние годы жизни прежде всего в склонности в идиллическом свете изображать все то, в чем ему мечталось видеть олицетворение безупречной гармонии и нравственной правды «коренных устоев» русской жизни.

Так, например, в фантастически идиллическом освещении изображал Киреевский в статье 1852 г. жизнь русской крестьянской семьи: «Если мы захотим вникнуть во внутреннюю жизнь нашей избы, то заметим в ней то обстоятельство, что каждый член семьи, при всех своих беспрестанных трудах и постоянной заботе об успешном ходе всего хозяйства, никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсек он от самого корня своих побуждений. Цельность семьи есть одна общая цель и пружина. Весь избыток хозяйства идет безотчетно одному главе семейства: все частные заработки сполна и совестливо отдаются ему. И притом образ жизни всей семьи обыкновенно мало улучшается и от излишних избытков главы семейства; но частные члены не входят в их употребление и не ищут узнать величину их: они продолжают свой вечный труд и заботы с одинаковым самозабвением, как обязанность совести...» (Там же. С. 230–231).

Эти строки явно создают некую упрощенно идиллическую картину жизни русского крестьянства. И, на наш взгляд, очевидно, что родились подобные строки не в итоге сколько-нибудь взвешенного историко-

культурного анализа патриархальной жизни крестьян в России, а именно по «подсказке» восторженных грез о далеком и славном мире простого народа.

Киреевский видит в патриархальном крестьянском семейном укладе нечто исключительно нравственно привлекательное и, как бы забывая обо всем остальном, увлеченно рисует идиллию, царящую в русском крестьянском доме. При этом повинуются Киреевский преимущественно своим благостным фантазиям.

Способность схватывать и отображать существенные черты реальности, на наш взгляд, несколько гаснет в мировоззрении и творчестве Киреевского в 1850-е гг. Он теперь уже видит в основах русской жизни в основном то, что мечтает видеть, и пишет чаще всего лишь о том, что рисуется ему во все более оторванных от действительной жизни художественно-философских грезах.

Стоит отметить в то же время, что в характерном для Киреевского в последние годы жизни умилении «коренными устоями» русской жизни, несомненно, чувствовались и определяли многое подлинно поэтические черты или, можно сказать, поэтические струны. За счет этого даже наивно благостный взгляд Киреевского на патриархальную русскую жизнь и хранил в себе нечто поэтически притягательное, способное увлечь, очаровать и таил в себе способность порой как бы магнетически воздействовать на русское национальное самосознание.

Киреевский не без некой национальной самоуверенности изображает в 1850-е гг. «самодовольство» западного человека. Так, он утверждает в своей статье:

«...почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи» (Там же. С. 234).

При этом далее Киреевский пишет о том, что «русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою» (Там же).

Россию Киреевский рисует в статье 1852 г. безусловно праведным миром, Запад — миром неправедным. Причем на громкие слова и яркие краски Киреевский не скупится, создавая в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» попеременно то идиллические портреты русской жизни, то гротескные — жизни на Западе.

Статья Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» была его предпоследним крупным сочинением. В 1856 г., уже незадолго до смерти, Киреевский публикует в новом славянофильском журнале «Русская беседа» свою последнюю работу — большую статью «О необходимости и возможности новых начал для философии».

Это было уже подчеркнуто философское по характеру сочинение — попытка развернуто обосновать свой художественно-философский антирационализм как новую «истинную философию».

Хотя Киреевский и в 1850-е гг. писал, как и всегда, немного, нетрудно заметить даже по заглавиям его по-

следних работ, что он смело брался тогда за большие, историсофские и общепилософские по звучанию темы и проблемы.

Мировоззрение Киреевского к этому времени уже давно сформировалось. Киреевский отчетливо ощущал в 1850-е гг. его в известном смысле яркую оригинальность на фоне тогдашней русской культуры. И это тоже решало и меняло в позднем творчестве Киреевского многое.

Киреевский в конце жизненного и творческого пути видит на Западе только рационализм, в исконных русских началах жизни и культуры — только антирационализм. И в свете этого противопоставления Запада и России Киреевский в 1850-е гг., пожалуй, безмерно увлекается потоком своих художественно-философских мечтаний о гармонии жизни.

Именно фантазии и грезы, обладающие, кстати говоря, и немаловажным художественным измерением, во многом и определяли в мировоззрении Киреевского в поздние годы «что есть что». Именно эти преимущественно сладкие грезы об идиллической жизни позволяли Киреевскому видеть в прошлом и настоящем России именно то, что ему хотелось увидеть.

Как публицист и литературный критик, увлеченно изучающий и анализирующий реальный общественно-литературный процесс, Киреевский проявил себя преимущественно в ранний период творчества, казалось бы, дышавший еще юношеской мечтательностью и восторженностью. Причем характерно, что эти мечтательность и восторженность отнюдь не ушли позднее из творчества Киреевского и не

погасли в его художественно-философских исканиях, но, наоборот, окрепли, сделавшись в 1850-е гг. едва ли не воинствующими. Поэтому отнюдь не парадоксально, что как неисправимый мечтатель, как творец грез о «золотом веке» Киреевский по-настоящему показал «лицо» своих художественно-философских исканий скорее в поздние, чем в ранние годы жизни.

Все сказанное, однако, не умаляет, на наш взгляд, в контексте эпохи 1840–1850-х гг. элементы психологической и культурологической глубины в той художественной философии жизни, которую Киреевский разрабатывал как в относительно ранних, так и в поздних своих сочинениях.

Бесспорно, в первых статьях Киреевского его художественно-философские представления и идеи предстают несколько туманными, расплывчатыми. Также бесспорно, что в поздних работах Киреевского они нередко выглядят несколько прямолинейными, благодаря становившемуся все более характерным для Киреевского в зрелые годы несколько наивному сопоставлению России и Запада.

Но вместе с тем художественно-философским исканиям Киреевского, проявившимся в его литературной критике, всегда было присуще не только поэтическое обаяние, но, можно сказать, и поэтическая правда — правда лирического поэтического взгляда на мир. И это, по нашему убеждению, искупает в художественно-философских исканиях Киреевского, в его взглядах на жизнь и творчество очень многие изъяны.

Художественную философию Киреевского, выразившуюся как в его литературной критике, так и

в других сочинениях и сложившуюся, пожалуй, во многом стихийно, явно не сводимую к какой-либо умозрительной философской системе или череде отвлеченных философских постулатов, можно по праву назвать философией живого чувства.

Живое чистосердечное и нравственно незамутненное чувство противопоставляет Киреевский рассудочности, бесстрастному рационализму, ему бесконечно доверяет и как выражению правды души, и как средству познания человека и мира, как непосредственному свидетельству об истине.

Немаловажно, что для Киреевского как для человека глубоко религиозного была духовно дорога и питаемая религиозными чувствами вера в Бога, которая — в основе своей — тоже живое чувство, если искренна, произвольна, а не искусственна.

Мир, в котором не ценится в творческом смысле живое чувство, для Киреевского — мир без веры, искусства и поэзии. В поздней работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский, в максималистском духе характеризуя мир современного ему Запада как меркантильный мир без веры и поэзии, писал: «Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление

и наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы. Она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются» (Там же. С. 257).

Нравственно выразительные, хорошие строки! И в этих строках, пожалуй, немало действительно правдивого.

В сущности, в них Киреевский весьма эмоционально выразил свое нравственное неприятие рационалистически устроенного меркантильного буржуазного мира как мира бесчувственного, где правит бездушный бизнес, бездушная «промышленность».

Повторим и подчеркнем, что живые чувства для Киреевского — лучшее в человеке. Они, в его глазах, являются и сокровенной первоосновой подлинно философского миропонимания. Киреевский даже воспринимает живое чувство как выражение сокровенной «музыки души» философски более глубоким, чем сама философская мысль, называя чувство «внутренней силой мысли» и утверждая в своей названной выше статье: «В конце философской системы, между ее исконной истиной и ее искомой целью, лежит уже не мысль, имеющая определенную формулу, но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека. И этот внутренний дух, эта живая сила свойственна не одним высшим философиям, но составляет существенный смысл всякой философии...» (Там же. С. 249).

В этом высказывании Киреевского немало, на наш взгляд, в высшей степени проницательного. Естествен-

но, только мысль в своем, так сказать, «чистом виде» позволяет сформулировать и обосновать то или иное философское мировоззрение, но далеко не в каждом случае она все решает и при зарождении философского мировоззрения, и в его дальнейшей судьбе.

Культ живого и нравственно незамутненного чувства, — пожалуй, первооснова и одновременно нечто наиболее правдивое и экзистенциально оправданное в художественной философии жизни и творчества, отраженной в литературной критике Киреевского.

Нельзя, естественно, не признавать, что любой анализ и самоанализ, любое осмысление человеком чужой и своей жизни — во многом итог критической работы аналитической мысли. И это Киреевский как писатель-мыслитель, пожалуй, явно недооценивал.

Есть смысл подчеркнуть и следующие достаточно общепризнанные ныне экзистенциальные реалии человеческого бытия: живя только чувством, каким бы глубоким и чистым оно ни было, человек неизбежно превращается в стихийное и в известном смысле неуправляемое существо. Вполне признано и совершенно естественно и то, что далеко не все действительно глубоко искренние человеческие чувства нравственно безупречны, не все они увлекают человека к духовной чистоте и гармонии. И следует заметить, что со всем этим Киреевский в своей художественной философии жизни не очень считался.

Конечно, Киреевский писал преимущественно об исходящих «из сердечной глубины» возвышенных чувствах и именно их буквально боготворил, но и их

значение в реальной человеческой жизни Киреевский во многих отношениях преувеличивал.

Признавая идейную неординарность художественно-философских исканий Киреевского, приходится констатировать, что внутренний мир человеческой души в целом многократно сложнее, чем изображал его Киреевский как критик философского склада, наивно веря в чистые «осердеченные» чувства как панацею от всех бед, подстерегающих человека.

Киреевский хорошо и даже красочно писал в своей последней статье о том, что, всецело подчиняясь «рассудочной логике», человек превращается всего лишь в «умную материю», повинующуюся одной лишь силе материальных «земных двигателей» (Там же. С. 251). Но при этом неизбежно возникает вопрос о том, столь ли многое может реально переустроить в мире и создать человек, не опираясь на аналитическую мысль и на «рассудочную логику»?

Подчеркнем в этой связи, что Киреевский, верный своей вере в огромную жизненную роль «осердеченного» чувства, почти с неизбежностью приходил к культуре художественного творчества. В одном из писем Киреевский очень выразительно и убежденно писал: «Художественное развитие дает особенную краску всем отношениям человека (он иначе чувствует, иначе любит, иначе смотрит на вещи, во всех его побуждениях есть особенный звук, которого недостает другим и которого эти другие даже не слышат), — так же, если не больше, проникает во всего человека и отличает взгляд его на мир и людей развитие всестороннее ума и сердца...» (Там же. С. 330).

«Художественное развитие», по Киреевскому, делает человека душевно утонченнее, глубже и, что особо важно, сердечнее, чище и искреннее. Пусть и в этом убеждении Киреевского проявилась некоторая доля наивного романтизма, но, тем не менее, оно нравственно притягательно и как бы подсказывало Киреевскому веру в одухотворяющую человека внутреннюю «музыку души», которая способна внести благородное поэтическое начало во всю человеческую жизнь.

Вспомним, что именно о внутренней «музыке души» Киреевский выразительно писал в одном из ранее цитированных писем: «Наш взгляд на жизнь, связанный с известными убеждениями, с известными воспоминаниями и надеждами, — это внутренняя музыка, которую мы кладем на ноты столько же для себя, сколько для других, — не для одного себя (тогда бы мы не писали, а думали) и не для одних других без нас (тогда бы мы не нашли теплоты выражения)...» (Там же. С. 328).

Лирическая поэтическая стихия, характерная для мировосприятия Киреевского, вносила в его художественную философию жизни и творчества ярко выраженную оригинальность.

Оценивая во многом стихийную жизненную философию Киреевского в целом, крайне трудно говорить о ее вторичности. Естественно, изначально он опирался в своих художественно-философских исканиях на устойчивые романтические традиции в эстетике, в представлениях о человеке и природе творчества, в восприятии жизни как таковой, однако — лишь в самом общем плане. Но при этом он всегда много

больше доверял правде своих личных переживаний и чувств. Поэтому художественная философия Киреевского выглядит действительно выстраданной на уровне глубоких личных переживаний, в которых, как и в человеческой личности вообще, неизменно присутствуют элементы неповторимости.

На наш взгляд, Киреевский имел доказанное самой его жизнью и судьбой духовное право настаивать на глубине и подлинности чуждого душевному холоду «осердеченного» знания — оно действительно было для Киреевского в его одинокой жизни полноценной реальностью его личного художественно-философского миропонимания. Киреевский, несомненно, чувствовал по опыту души, что такое «осердеченное» знание жизни может быть необычайно правдивым, если человек не лишен душевного тепла, не безнадежно холоден по натуре, чуток ко всему поэтическому и искреннему.

Можно в заключение утверждать и следующее: пусть Киреевский оставался в различных элементах художественно-философских по природе и сути взглядов на жизнь и творчество во многом наивным мечтателем, но он при этом не являлся безнадежно духовно примитивным и близоруким человеком.

V

ДВА ЛИКА МИРОВОСПРИЯТИЯ И ЛИЧНОСТИ И. В. КИРЕЕВСКОГО

Киреевский был, бесспорно, нравственно привлекательным человеком, который импонировал окружающим многими чертами своего характера. Располагала к себе незлобивость Киреевского и сама, так сказать, благословенная тишина его души, созерцательной, чуждой бурных порывов и всему притворному, прошлому, искусственному.

О краткой личности Киреевского и его драматической судьбе как талантливого литератора, которого с редким упорством третировала российская власть, некогда очень правдиво и выразительно писал Гершензон. Этот исследователь творчества Киреевского, как подчеркивалось во вводной главе нашего исследования, умел оттенить поэзию во внешне, казалось бы, ничем непримечательной уединенной жизни Киреевского, полной раздумий и грусти.

Можно было бы в том же ключе еще многое написать о личности и жизни Киреевского, о его трогательной привязанности к семье, об отсутствии у Киреевского жажды чинов и власти, о его глубокой любви ко всему родному, привитому с раннего детства и потому душевно близкому.

Однако все это было бы не только более или менее

бесспорно, но и более или менее банально. Киреевский явно не обладал такими неприятными чертами характера, как особое корыстолюбие, завистливость и злопамятность, угодничество власть имущим и прочими свойствами душевного мира многих людей, исходящими из того же ряда.

Гораздо больше смысла особо оттенить в личном облике и особенностях миропонимания Киреевского иное — малозамеченные и, на первый взгляд, нередко незначительные, обыденные черты его личностного облика, равно как и связанные с ними характерные «приметы» будничных умонастроений Киреевского, прямо или косвенно отразившиеся на его художественно-философском творчестве.

Думается, необходимо особо оттенить, в частности, следующее: Киреевский был, само собой разумеется, человеком очень талантливым, но вместе с тем и человеком, весьма типическим для своей среды и эпохи во многих характерных чертах своих личных привязанностей, взглядов и общих представлений о жизненных ценностях.

Киреевский не только идеализировал мирную и безбурную, не знавшую болезненных переломов и трагических коллизий патриархальную жизнь на Руси во времена далекой «русской старины». Надо признать и то, что он как представитель дворянского и помещичьего сословия, по причине достаточно банальных барских помещичьих пристрастий и интересов, очень недоверчиво относился к любым возможным нововведениям и переменам в русской жизни.

В подобных, даже и чисто гипотетических в его вре-

мя, нововведениях Киреевскому всегда виделись грядущее развращение русского народа, будущая смута и бездна всяческих неминуемых бед.

И как раз в непримечательных, банальных элементах взглядов Киреевского проявлялась характерная для него крайняя, боязливая общественная осторожность, нередко переходившая в страх перед всем неизвестным, чужим, нарушающим покой привычного окружающего мира.

На наш взгляд, не в общемировоззренческом плане, но для себя лично Киреевский явно решил, что покой превыше всего, что привычный уклад русской жизни лучше ничем не тревожить.

Так, в 1851 г. Киреевский в одном из писем бесхитростно признавался: «Теперь покуда мое желание одно: чтобы нас оставили в том положении, в каком мы находимся, — хорошо ли, дурно ли, — только бы не тревожили переменами и, что еще важнее, не тревожили бы угрозами перемен, которые производят нравственное расстройство хуже расстройства фактического» (*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 253). И ранее в том же письме чистосердечно и, как говорится, с сердцем заметил: «Дай Бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных» (Там же. С. 252).

Киреевскому, сколь бы восторженно не писал он в своих статьях о грядущей сказочно чудесной гармонии мироустройства и об удивительном благоденствии русской жизни в стародавнем историческом прошлом и далеком и туманном историческом будущем, на самом деле лично хотелось жить в привычном и знако-

мом мире патриархального покоя, где нет перемен, жить, не тревожась, в сущности, ни о чем.

Любые реальные и близкие трансформации в русской жизни Киреевскому как обеспеченному помещику и любящему семьянину, чья жизнь вполне благоустроена, конечно, едва ли импонировали. Нередко они отталкивали Киреевского почти на бессознательном уровне, хотя у него всегда находились внешне веские общие причины, чтобы коренных перемен в русской жизни не желать и опасаться.

Киреевский доказывал, например, что русский человек просто не в силах изменить своих старых обычаев, привычек и нравов, не изменяя самому себе. Отсюда естественно следовал общий вывод Киреевского, что надо всемерно беречь благословенный «русский покой».

В самом просвещении Киреевский в зрелые годы с опаской усматривал нечто вредное для России. Ему казалось, что за «торжеством просвещения» последуют распад традиционного российского уклада жизни и духовная измена патриархальным устоям общества, во многом стихийно воспринимавшихся Киреевским как средоточие всех благ и добродетелей.

С подчеркнутой неуступчивостью инородным патриархальному покою «иноземным» веяниям в русской жизни Киреевский писал в весьма откровенных заметках, опубликованных уже посмертно: «В обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое; в обычаях и нравах привходящей образованности он видит только приманчивое и выгодное, или просто насильственно неразумное. Потому обыкно-

венно он поддается образованности против совести, как злу, которому противостоять не нашел в себе силы <...> Какие последствия должно иметь такое начало образованности на нравственный характер народа, — легко отгадать заочно» (Гам же. Т. 1. С. 267).

Когда дело касалось традиционных устоев национальной жизни, старых обычаев, верований и нравов, Киреевский в зрелые годы становился на редкость упорным и временами едва ли не фанатическим их защитником. Пожалуй, порой его даже ослепляла сильнейшая и подчас казавшаяся безотчетной привязанность к патриархальному во многом и отчасти привычному устройству жизни в России, беды которого он признавал явно неохотно, а все доброе и светлое в нем чувствовал и воспевал, так сказать, всеми фибрами души. Причем поклонение патриархальному покою прослеживается не только во взглядах и отдельных суждениях Киреевского, но и в самой его жизни.

В сущности, Киреевский, если отказаться от искусственной и потому, думается, никчемной идеализации его личности, был сугубо домашним, несколько инертным и при этом очень семейственным человеком, как говорится, домоседом по натуре. И дело тут не в одном отсутствии у Киреевского агрессивного честолюбия и в его равнодушии к эффектной чиновничьей карьере, хотя все это тоже имело место.

Дело в данном случае в том, что Киреевскому по натуре был чужд избыток движения и нервного напряжения, который его психологически тяготил. Созерцатель по складу души, Киреевский был в полном смысле создан для уединенной жизни, лучшим и в

известном смысле поэтическим духовным веянием в которой стал для него с годами покой — залог самоуглубленного созерцания, неспешных философических раздумий и благословенного душевного равновесия.

Продлилась бы особо долго издательская и редакторская деятельность Киреевского, если бы ей столь жестко и бескомпромиссно не препятствовала цензура? — На наш взгляд, едва ли. Врожденная тяга к покою вскоре пересилила бы в Киреевском романтическое юношеское стремление к деятельной литературной жизни, где неизбежны нескончаемые мелкие, но будоражающие душу конфликты, споры и ссоры, горькие обиды да и утомительная рутинность и изнурительность литературного труда. Все это порой изматывало до изнеможения даже, например, такого в высшей степени энергичного человека и литератора, как Белинский.

Думается, через какое-то время непременно нашлись бы причины, чтобы уйти от литературных дел: лучше сохранить в чистоте и спокойствии душу...

Кроме того, безостановочная деятельность, как творческая, так, тем более, и практическая (издательская или иная), помешала бы Киреевскому ощущать созерцательную поэзию покоя, под действием чар которой оживали и обретали духовную энергию его возвышенные художественно-философские мечтания и грезы. В то же время нельзя не заметить, что Киреевский стал приверженцем патриархального покоя русской жизни не только лишь потому, что находил в нем для себя лично поэзию и умиротворение.

Нелишне заметить, что в своей личной жизни Киреевский никогда не являлся неуправляемым, стихийным человеком, роковым образом погружавшимся, подобно, например, Аполлону Григорьеву, в страстные романтические увлечения, способные в одиночку разрушить его собственное душевное и жизненное благополучие.

Свой отчасти естественный в его положении душевный мир и покой (в контексте тогдашнего положения российских помещиков и дворянского сословия) Киреевский и сознательно и бессознательно, но при этом весьма последовательно защищал. При этом вполне ясно, что благополучие Киреевского как русского помещика, жившего «по старинке», было объективно связано с отсутствием в русской жизни именно каких бы то ни было существенных нововведений. Чувство реальности властно подсказывало Киреевскому, что это так, а не иначе. И Киреевский был в целом послушен подобным сословным «наитиям».

Характерно, что среди основателей славянофильства, которые отнюдь не являлись ретроgrадами в подходе к решению конкретных и часто всеобъемлющих социальных, политических и экономических проблем, остро стоявших перед Российской империей в середине XIX столетия, только Киреевский упрямо отрицал необходимость и осмысленность отмены крепостного права в России.

Киреевский в полном смысле страшился «крестьянской реформы», весьма опасаясь этой главной из грядущих российских общественных перемен, после которой никакое долговременное утверждение патри-

архального покоя и мирной, благоустроенной жизни не представлялось ему возможным.

В 1847 г., в письме к сестре, Киреевский тревожно предостерегал о неминуемых страшных последствиях «эмансипации» крестьян: «В теперешнее время думаю, что такая всеобъемлющая перемена произведет только смуты, общее расстройство, быстрое развитие безнравственности и поставит отечество наше в такое положение, от которого сохрани его Бог!» (Там же. Т. 2. С. 242).

Вслед за освобождением крестьянства Киреевский предвидел в России смуту, бунт — бурное возмущение и стойкое неповиновение того же, как ему казалось, способного буквально вмиг «одичать» от полученной «воли» русского крестьянства, которое он сам же, предаваясь славянофильским грезам, в печати порой едва ли не боготворил. Любой народный бунт был Киреевскому, если называть вещи своими именами, просто «сословно» страшен.

Следует особо подчеркнуть, что в подходе Киреевского к вопросу об отмене крепостного права сказались не только его определенные сословно мотивированные страхи и опасения, но и его обычное, самим складом души Киреевского предопределенное, заветное желание любой ценой сохранить в обществе социальный мир и покой.

Характерно, что, по сути дела запугивая свою сестру в уже цитировавшемся письме к ней тем, что «бессовестный чиновник», поставленный управлять крестьянином, будет для рядового крестьянина «хуже любого помещика», Киреевский предостерегал ее, что

и сам крестьянин, обрета ненужную ему личную свободу, только лишь проведет всю свою жизнь в «кабаке».

Однако умалчивал Киреевский при этом, что крестьянский вопрос в России — вопрос и нравственный, что крестьянин не вещь, не просто чья-то безъязыкая собственность и не создан для того, чтобы его покупали, продавали, чтобы им, как чем-то совершенно неодушевленным и безвольным, своекорыстно распоряжались.

В одном из писем начала 1850-х гг. своему другу юности, а впоследствии богатому откупщику А. И. Кошелеву (ставшему в зрелые годы и известным общественным деятелем славянофильской ориентации) Киреевский, предостерегая, что нечто страшное непременно случится после отмены в России крепостного права, писал: «Нет сомнения, что освобожденные крестьяне будут не только разорены, но вместе и развращены в самое короткое время, с помощью кабаков, приказных и пр. и пр. Тогда кто ручается тебе, что твои леса не будут вырублены, твои луга потравлены, твой хлеб увезут в копнах, твои лошади уведены с пастбища и пр. и пр.?» (Там же. С. 255).

Русскому состоятельному землевладельцу, действительно, в соответствии с его имущественными и сословными интересами нужно было опасаться всего того, о чем Киреевский в данном случае говорил. И нельзя не признать, что не одни возвышенные мечтания, но и «нутряной» помещичий страх перед крестьянской свободой и социально-политическими реформами в России временами заставлял Киреевского все более и

более боготворить благословенный патриархальный покой русской жизни.

Во время революционных потрясений в Европе в 1848–1849 гг., которые, однако, не были некоей «пугачевщиной», не являлись бунтом «бессмысленным и беспощадным», Киреевский тревожно писал М. П. Погодину, что в такое смутное время необходимо, чтобы русское правительство «не возмущало народ ложными слухами о свободе и не вводило бы никаких новых законов <...> чтобы оно не позволяло фабрикам без всякой нужды заводиться внутри городов и особенно столиц, когда они с такою же выгодой могут стоять за несколько верст от заставы и пр. и пр.» (Там же. С. 249).

Как человека, отнюдь не жаждавшего для своей страны кровавых потрясений, Киреевского, казалось бы, вполне можно в данном случае понять и оправдать. Однако в 1848–1849 гг. применительно к России социально-политические опасения Киреевского не являлись обоснованными какими-либо серьезными разрушительными процессами в русской жизни. Это были, в сущности, просто страхи, в известной мере обывательские по своей природе. Да и предлагал Киреевский только один и причем ненадежный путь к спасению от страшивших его грядущих социальных потрясений и смуты — ничего в России не менять, всеми путями и средствами лелеять только то, что уже существует.

Конечно, любого, даже и выдающегося человека трудно винить в том, что он не оказался выше сословных представлений и ценностей своей эпохи. Причем

обычно не только крайне непросто, но и далеко не всегда нравственно полезно и необходимо оказаться вдруг «неизмеримо выше» всего того, что тебя воспитало, одарило немалыми благами, полюбилось с детства и окружает в течение большей части жизни.

Киреевский, при всей своей вполне банальной общественно-политической и социальной боязливости, зримо проявлявшейся в его личных письмах родственникам и близким знакомым, оставался человеком во многих отношениях в высшей степени неординарным. И именно такой человек, как Киреевский, таивший в душе, с одной стороны, нечто весьма патриархальное, а с другой — немалый и своеобразный талант, мог ярко проявить себя в области литературы и культуре.

Очевидно в то же время, что человек подобного склада ума и миропонимания обычно слишком привязан ко всему привычному и традиционному, чтобы жаждать действительной, а не рисующейся только в «воздушных» мечтах коренной трансформации окружающей жизни.

Потому Киреевский, на наш взгляд, творчески и нашел себя в конечном счете на «ниве» весьма туманных, хотя и весьма поэтичных мечтаний и грез, реально не соприкасавшихся с прозаической действительностью его времени.

Просвещенный, материально обеспеченный и высокообразованный русский дворянин, Киреевский остался в практической жизни в известном смысле не у дел. Вполне закономерно, что он последовательно сохранял камерный и несколько инертный облик сво-

ей личной жизни в течение двух с половиной десятилетий.

Естественно, в подобном самоустранении Киреевского от «практики жизни», как неоднократно подчеркивалось нами ранее, сыграли немалую и суровую роль цензура и вообще всесильная царская власть николаевской эпохи. Однако не менее важно, что так или иначе бытовые привычки, духовные запросы и общее миропонимание далекого от «деловой» стороны жизни русского барина-помещика Киреевский вполне принял.

Фактически Киреевский весьма органично слил воедино традиционное миропонимание просвещенного русского барина со всегда присутствующим ему стремлением к образу жизни, который исключает проникновение в мир личного существования всего неумеренно беспокойного, гнетуще прозаического и ошеломляюще нового.

В своих немногочисленных, но художественно и философски насыщенных статьях Киреевский, как мы стремились продемонстрировать, увлеченно воспевал «поэзию жизни» и ее возвышенную внерациональную гармонию, а в самой реальной жизни он часто представлял заботящимся об устройении как раз прозаических «слагаемых» своего существования, часто выглядел типическим русским помещиком, барином.

Так во всем ли возвышенное мечтательство Киреевского было исповедью его истинных и сокровенных душевных и вообще жизненных стремлений?

В одном из многочисленных писем к уже упоминавшемуся Кошелеву Киреевский писал, например:

«Нынешний урожай ржи, слава Богу, порядочный; но овес ниже посредственного. Цены на овес поднимаются, на гречиху еще более, но на рожь слабеют. Извести, пожалуйста, как у вас, чтобы можно было несколько сообразить о продаже. Кроме того, прошу тебя сказать мне, доволен ли ты Вильсоновской молотилкой и что она стоит? Если ты доволен и стоит она не очень дорого, то прошу тебя прислать мне адрес Вильсона и рекомендательное письмо от тебя к нему, чтобы он не обманул меня» (Там же. С. 285).

Естественно, опрометчивым являлось бы предположение, что все романтическое и мечтательное в художественно-философском творчестве Киреевского насквозь искусственно и не отражает ничего существенного в его реальном отношении к жизни и в его личности. Но, действительно, не был Киреевский только человеком «не от мира сего», который не ценит и не замечает прозы жизни, а лишь парит в туманных «надмирных» грезах, ни о чем земном, прозаическом и материальном, не заботясь.

В этой связи есть основания констатировать, что прозаическое начало в личности Киреевского столь же реально, как и поэтическое. В мирном, благоустроенном, вполне будничном существовании Киреевский на самом деле находил для себя едва ли неизмеримо меньше привлекательного, чем в возвышенной «поэзии жизни», которую прославлял в своих статьях.

Любопытно, что даже свое знаменитое и исповедальное по сути лирико-философическое письмо Хомякову от 15 июля 1840 г. (содержание письма подробно анализировалось нами в третьей главе) Киреевский

начинал с живописания весьма очаровательной, в его глазах, прозы барски обустроенной сельской жизни: «Эти последние дни я был не совсем здоров. Однако воспользовался этим случаем, чтобы вставать поздно и ночью писать. Днем я решительно не могу ни писать, ни жить, разве только читать, что, по словам Фихте, то же самое, что курить табак, т. е. без всякой пользы приводит себя в состояние сна наяву. Впрочем, в деревне мне трудно и читать, потому что трудно не перерываться. Зато ночь моя собственная. Теперь не зайдет ко мне ни управитель, ни сосед. Окно открыто, воздух теплый, самовар мой кипит, трубка закурена, давай беседовать!» (Там же. Т. 1. С. 66).

Можно в разных вариациях видеть сочетание в личности Киреевского романтического и прозаического начал. И думается, нелишне заметить, что в историко-культурном романтизме Киреевского, как бы то ни было, отразилось нечто слишком картинное, с сокровенными «струнами» души и личности Киреевского не полностью гармонизировавшее.

Киреевский, пожалуй, более неподдельно любил не историческую романтику, а патриархальный покой русской жизни.

Самим собой Киреевский нередко становился как раз тогда, когда подкупающе бесхитростно рассказывал о себе близким людям: «Теперь главное мое занятие хозяйство, т. е. когда вообще я имею время заниматься чем-нибудь. Обыкновенно же у меня ничего не делать перемешано с минутными, разрывчатыми заботами, и так уходит день за другим» (Там же. С. 64). Чуть далее, в том же процитированном дружеском письме Н. М.

Языкову, он как бы полущутя, но не без здравых соображений, укорял своего приятеля-поэта: «Но тебе, как человеку неженатому, беззаботному, непростительно ничего не делать, а еще непростительнее быть больным. Это говорю я не в шутку, а потому, что глубоко убежден в том, что в болезни твоей виноват сам ты, или, лучше сказать, твое пристрастие к гомеопатии. Подумай сам: если она истинна, то отчего же ты в 2 года не мог ею вылечиться? И охота тебе пробовать на своем теле какую бы то ни было систему, тогда как нет сомнения, что месяц лечения у хорошего медика мог бы тебя привести в прежнее здоровое положение» (Там же).

Эти простые строки написаны подкупающе откровенно и приоткрывают жизнь, заботы и мысли человека без чрезмерных для его жизненного положения в обществе стремлений и запросов.

Вглядываясь в письма Киреевского близким знакомым и родственникам, в которых то и дело проглядывают его очень откровенные признания и рассказы о себе, можно заметить, что Киреевский отнюдь не мучил себя бурными мечтаниями и стремлениями к несбыточному. В то же время он, несомненно, знал по опыту личных переживаний все то, что он назвал в письме Хомякову от 15 июля 1840 г. «состоянием сна наяву».

Киреевский определенно стремился к художественно-философскому творчеству, но столь же определенно не утруждал себя чрезмерно любыми особо напряженными творческими занятиями и усилиями.

Жил Киреевский на самом деле весьма неспешно,

а порой, если называть вещи своими именами, и достаточно праздно, как это и было принято в русской барской среде его времени.

В одном из первых писем Кошелеву (1827), Киреевский, обрисовав в розовом свете свои юношеские мечты о том, как «мы» в славном будущем возглавим «русское просвещение», а затем посетовав, что ввиду расстроенного здоровья «всякое напряжение ума для меня вредно», рассказывал: «Утро я провожу в своей комнате, читаю романы, стихи и все то, что не требует большого труда. После обеда сплю, а ввечеру езжу верхом» (Там же. С. 11).

Вероятно, юный Киреевский и чувствовал себя тогда не особо бодро, а его личным ощущениям, конечно, вторили в своих предписаниях обычно крайне внимательные к состоятельным людям и уважаемым семействам врачи. Однако, чтобы поправить здоровье, Киреевский смог избрать для себя образ жизни, далекий от мытарств действительно больного человека, обремененного тяжкими недугами.

Очевидно, что привычка жить, не перетруждая себя, жить в благостном мире со всем окружающим с годами легко как бы срослась с душой и склонностями Киреевского — для такой жизни у него были и личные склонности, и все условия.

Конечно, Киреевский не стал неким Обломовым, для которого послеобеденная дремота с годами превратилась в важнейший элемент домашнего счастья и благополучия. Но кажется, что «сон Обломова» о блаженном патриархальном покое русской жизни Киреевский как будто видел своими глазами, причем не

только видел, но и завуалированно отобразил многое из этого сна, создавая славянофильскую идиллию бесконфликтной, чуждой мелочного практицизма и жесткого рационализма, мирной и патриархальной русской жизни.

Киреевский, естественно, не являлся просто обыкновенным просвещенным помещиком, размышлявшим на досуге о «предметах возвышенных» и изредка бравшимся за перо, чтобы излить на бумаге свои непременно возвышенные мечты и думы, — личность и творчество Киреевского неизмеримо глубже и сложнее.

Но в реальном отношении Киреевского к окружающей жизни более всего отобразился культ мирного домашнего покоя, а не грандиозные замыслы решительного и всеобъемлющего преобразования русского общества и культуры. В реальном смысле, если эти возвышенные замыслы всеобъемлющего преобразования всего существующего в пределах Российской империи действительно запечатлелись в душе Киреевского как что-то сокровенное, то, думается, лишь как величественная и во многом красочная поэтическая декорация. Скрывала же эта декорация весьма пассивное примирение Киреевского с мирным и отчасти явно бездеятельным покоем его личного существования.

Признаем, что привязанность Киреевского к мирному покою жизни являлась, конечно, публично необъявленной. О ней нетрудно догадаться, но сам Киреевский ее не афишировал, может быть, даже не осознавал в полной мере, а может быть, и несколько стеснялся, как обычно стесняются люди и интимно-

го и несколько банального в своих сокровенных привязанностях. Подчеркнем в то же время, что любовь Киреевского к патриархально умиротворенной жизни как к чудесному «царству покоя» таила в себе не только прозаическое начало и не выражалась лишь в страхе перед «вихрями жизни» и лихорадкой бурных общественных перемен.

У индивидуальности и в мирозерцании Киреевского было как бы два равнозначных лика: мечтательно поэтический и на вид вполне прозаический, даже обыденный. Эти два лика Киреевского, казалось бы, такие несходные, в то же время в тайниках его души в некотором смысле срастались воедино, рождая благостное и духовно светлое и умиротворенное ощущение поэзии покоя, поэзии мирного «сна жизни».

Из безотчетной привязанности Киреевского к умиротворенному покою жизни проистекали не только его несколько инертная жизненная позиция, но и его созерцательное, напоминавшее забытые светлых грез художественно-философское мечтательство.

В связи с этим вновь и вновь подчеркнем, что самоуглубленное созерцание — и поэтическое, и философское одновременно — органически присуще Киреевскому как писателю-мыслителю. Причем оно было бы решительно невозможным во взбудораженном состоянии души, нереальным вне благостно переживаемого мирного «сна» окружающей жизни.

Можно совершенно определенно утверждать: художественно-философское мирозерцание Киреевского оказалось в глубинном смысле патриархальным именно в силу его «сердечной» привязанности к

личному существованию, которому все будоражащее и тревожное — глубоко чуждо.

Семья, религия, освященные вековыми традициями и ими же увековеченные в издревле созданных формах, — таковы естественные «слагаемые» патриархального покоя русской жизни, каким его видел и любил Киреевский. К этому патриархальному покою жизни Киреевский всегда духовно тянулся, именно его любил и именно его поэтизировал.

Вновь подчеркнем в то же время: покою как умиротворенному состоянию души и мирозерцания вовсе не чужеродны и светлые мечты, и безоблачные грезы. Они, в сущности, никак не тревожат, не разрушают мир и покой окружающей жизни, а лишь дополняют и украшают эту жизнь, позволяя порой своими глазами видеть в ней даже то, чего в ее «фактической» реальности, казалось бы, и нет.

Наконец, все вышесказанное не отменяет того, что мечтательство — врожденное душевное свойство Киреевского, вносившее в его художественно-философские искания родство со «снами наяву», в которых невозможное нередко казалось и порой становилось возможным, а обыденное превращалось в чудесное.

В финале небольшой, но весьма примечательной фантастической повести «Остров» Киреевский красочно описывал чудесное и необъяснимым образом охватывающее все пространство бытия живописное полотно: «Облака были собранием бесчисленных лиц и теней: то крылатая женщина летит с распущенными волосами; то чудное здание распадается на части,

но из обломков его образуются очерки новых существ <...> не одно небо, не одни облака, также и деревья были оживлены. Каждая ветка, согнутая ветром, рисовала очерк теней, фигур <...> Но в одном месте, где солнечный луч сквозь отверстие ветвей ярко падал на свежую зелень, пересекая дугу далекой радуги и образуя собой столб светлой пыли, там, чуть заметно внимательному взору, подымалась в глубине света воздушная лестница, усеянная крылатыми тенями» (Там же. Т. 2. С. 209).

Эти строки Киреевского — воплощенная в живопись слов греза о сказочной идиллии жизни, действительно чарующая, поэтически завораживающая. В таких грезах и таились на самом деле истоки художественно-философских исканий Киреевского, очень во многом predeterminedные по своему облику особенностями его личностного мировосприятия и сводившиеся, в сущности, к одному-единственному — к поискам зримого и красочного образа идиллической жизни.

Очень многое из того, о чем Киреевский в художественно-философском ключе размышлял и писал, как бы само собой перетекало в мечты и грезы, увенчиваясь живописными картинами чарующей идиллии в далеком историческом прошлом и туманном историческом будущем.

Эти идиллические картины жизни прошлого и будущего вольное художественно-философское воображение Киреевского создавало, пожалуй, с тем большей непринужденностью и яркостью, чем менее реальной почвы для них давала реально существующая вокруг

явь прозаической жизни. И для себя лично, и в общих концепциях развития культуры Киреевский противопоставлял яви окружающей жизни философские мечты и грезы, мир которых рисовался ему сказочно чудесным.

Киреевский, несомненно, являлся человеком, в высшей степени склонным к художественно-философским обобщениям. У него в изобилии были и свободное время, и уединение, и редкая способность в художественно-философском ключе мечтать и мыслить, в своем сочетании становившиеся «колыбелью» его идей.

Характерно, что философические раздумья Киреевского всегда имели поэтическую тональность и как бы поэтический привкус — в них виден отклик возвышенным мечтаниям о чудесном. Это и позволяло Киреевскому воспринимать свое личное существование сквозь «полусвет» чудесных грез, очищавших душу от сора приземленной будничной реальности

Киреевский был, несомненно, склонен даже в зрелые годы и к определенной поэтической экзальтации, составлявшей неотъемлемую часть его внутреннего мира, в котором с виду ничем не примечательная обыденность личного существования могла казаться чудесной. Об этом есть выразительные свидетельства в тех личных письмах Киреевского, которые отмечены особой искренностью: «Вечер славный: и свежо и тепло вместе; я сижу под окном; на окне чай, который я пью, как пьяница, понемногу, с наслаждением, с сладострастием; в одной руке трубка, в другой перо, — и я пишу, как пью чай, с роздыхом, с Турецкой негой

лени; хорошо и мягко жить на эту минуту! Какая-то музыка в душе, беспричинная, Эолова музыка, не связанная ни с какой мыслью» (Там же. С. 226).

В таком просто и чистосердечно описанном состоянии души человек как бы открыт всему светлому и прекрасному в окружающем мире — готов верить любым поэтическим идиллиям и готов, повинувшись беспричинной музыке души, созидать их в своем воображении.

Едва ли стоит хотя бы в какой-то мере героизировать личность Киреевского, привлекательную и замечательную во многих отношениях, но не уникальную на фоне своей среды и эпохи. Нельзя не признать, что Киреевский не был по-настоящему духовно дерзновенной личностью. Однако он обладал даром редкой художественной чуткости ко всему духовно светлому и нравственно чистому в окружающем мире.

VI

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И. В. КИРЕЕВСКОГО КАК НОСТАЛЬГИЧЕСКАЯ МЕЧТА О «ЗОЛОТОМ ВЕКЕ» РОССИИ

Славянофильство как целостное учение о гармонии русской жизни и по своему внешнему облику, и по своему основному содержанию — романтическое умонастроение и поэтическая греза о былом национальном «золотом веке». Именно об этом очень выразительно говорит художественно-философское творчество Киреевского как одного из основателей российского славянофильства.

В русской жизни XIX–XX вв. была, естественно, неспособна восторжествовать та удивительная общинная гармония, о которой грезил Киреевский и другие славянофилы. Можно однозначно утверждать, что не состоялось и того гармонического пути развития России, о котором они столь увлеченно мечтали, хотя свои ярко выраженные и порой примечательные особенности в историческом и культурном развитии России, конечно, были и в последние века, и много ранее.

Итак, выглядит неизбежным вывод, что славянофильство, одним из провозвестников которого в России стал И. В. Киреевский, — только определенное умонастроение и романтическая по духу идея-мечта.

Но вместе с тем историки отечественной литературы и культурологи и сейчас не вправе отрицать то серьезное воздействие, которое славянофильство произвело русское общество, русскую литературу и мысль. В противном случае воспринимавшую славянофильство всерьез русскую мысль и литературу середины–второй половины XIX в., а также отчасти и позднейшего исторического времени следует признать подвластными некому самоослепению. А для такого вывода объективных оснований нет.

Не были русская литература и культура этого исторического периода, воспринимавшие славянофильство как символически значимое общественно-литературное умонастроение, неким царством примитивного вымысла, где и самые беспочвенные фантазии доморощенных идеологов оказались желанными. И то, что художественно-философское творчество Киреевского, равно как и все раннее славянофильство как умонастроение играли значительную роль в литературе и культуре России середины и второй половины XIX в., бесспорно, далеко не случайно.

Одна из главных причин заинтересованного отношения в русском культурном сознании к славянофильству Киреевского и славянофильству вообще состоит в том, что славянофильство в действительности являлось яркой и увлекательной формой художественного, поэтического по истокам миропонимания, в согласии с которым и создавались поэтические картины русской жизни прошлого и будущего. Славянофилы как бы завораживающе мечтали о России далеких исторических времен, как о стране сказочно

чудесной духовной гармонии. При этом представляется вполне естественным, что духовное значение славянофильских поэтических мечтаний о российском «золотом веке» для отечественного самосознания и культуры оказалось отнюдь не полностью перечеркнутым тем, что как учение об особом пути развития русского общества славянофильство так и не стало сколько-нибудь реалистическим.

Отметим в этой связи и то, что бережное отношение к чудесной гармонии жизни, к идеально прекрасному и нравственно возвышенному вообще есть неотъемлемое свойство полноценной жизни любой достаточно высокоразвитой культуры. При оценке роли в культуре любого рода поэтических мечтаний, а тем более таких, в которых гармоническое и чудесное видится в далеком прошлом национальной жизни, это никогда нельзя сбрасывать со счета.

В славянофильских убеждениях Киреевского и в славянофильстве в целом вообще необычайно важно в духовном плане выражение гармонической и духовно светлой поэзии русской жизни.

Немаловажно для понимания общедуховной и в особенности эмоциональной подоплеки славянофильства романтическое и поэтическое ощущение славянофилами многих подлинных реалий патриархальной русской жизни как таящих в себе нечто в высшей степени замечательное вопреки тому, что нередко печальная «проза» русской истории, казалось бы, свидетельствовала о совсем ином. Мечтательно-поэтическое видение русской жизни и истории, многолико запечатленное в славянофильстве, и есть фо-

кус общественного притяжения к нему, есть то, что и позволило славянофильству в известном смысле пережить себя.

Отметим, что в нашем исследовании мы стремились оценить культурологическое значение художественно-философских исканий Киреевского на фоне саморазвития славянофильства в целом. При этом, как и подчеркивалось изначально, мы обратились прежде всего к подробному анализу самого творческого наследия Киреевского, а не к многочисленным и противоречивым суждениям о Киреевском и его взглядах, зачастую просто перечеркивающим друг друга.

Как нам представляется, такой подход к творчеству Киреевского и такая расстановка нами исходных культурологических акцентов придает нашей работе и историко-литературную конкретность, и исследовательскую достоверность. Кроме того, обозначенный подход к творческому наследию Киреевского позволяет на весьма конкретном историко-литературном материале и в то же время в новом культурологическом ключе охарактеризовать и феномен русского славянофильства в целом.

По нашему убеждению, если исходить из признания художественно-философской ценности даже, казалось бы, самых личных мотивов творчества, то при характеристике идейно значимой части творческого наследия Киреевского есть основания по-новому охарактеризовать и культурологическую сущность славянофильства вообще.

Киреевский по самому складу души был человеком живого чувства, — к живым личным эмоциям и оду-

шевленным ими «сердечным стремлениям» он особо прислушивался, их особо ценил и ими очень во многом был руководим, когда складывались его представления о культуре, философии и истории.

Вновь и вновь подчеркнем в этой связи, что Киреевский не любил и, в сущности, не признавал «мысль ради мысли», конструирование отвлеченных, не «освященных» живыми, неподдельными переживаниями идей лишь во имя того, чтобы они демонстративно выглядели наукообразно, чисто логически и фактологически доказуемо.

В своих философических «Отрывках», ставших неординарной частью его творческого наследия, он весьма красноречиво утверждал: «Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть также развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, чем оно важнее по видимому, тем в сущности делает оно человека легкомысленнее. Поэтому, серьезное и сильное занятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя» (*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 280–281).

Научное знание и «занятие науками», в глазах Киреевского, сами по себе глубоких и тем более нравственно мотивированных «сердечных стремлений» человека не выражают, не имея потому и безусловной духовной и вообще жизненной мотивировки.

В полном соответствии с таким убеждением Киреевский выразил в своем художественно-философском мирозерцании не столько итоги своих собствен-

но философских и культурологических изысканий и обобщений, сколько личные заветные «сердечные стремления», в которых так или иначе запечатлелись дорогие ему мечты и грезы о гармонической жизни.

В идеалах и верованиях Киреевского даже для его эпохи было не много доказуемого на языке «строгой науки».

Киреевский и другие лидеры «первоначального» славянофильства, конечно, оперировали невымышленными реалиями русской и европейской истории, культуры и литературы. И вполне естественно, что Киреевский и его единомышленники не просто в некоем дурманящем «чаду» романтических мечтаний созидали туманные поэтические образы удивительного русского прошлого и еще более необычайного русского будущего.

В то же время, используя для подтверждения своих представлений и идей многие подлинные реалии культуры и истории, Киреевский, в сущности, создавал некую поэтическую легенду о замечательном «золотом веке» былой русской жизни. Все то, что Киреевский столь увлекательно и поэтично писал о чудесных и удивительно одухотворенных временах «русской старины», выразительно говорит именно об этом. Художественно-философские идеи Киреевского лишь косвенно причастны к характеристике славянофильства не как определенного поэтического умонастроения, но как ясно и убедительно аргументированной общественно-политической доктрины.

Однако, на наш взгляд, в действительности имеет место и нечто иное — неосмысленность художественно-

философского мирозерцания и творчества Киреевского как принципиально антирационалистического.

В сущности, сам образ России, Киреевским созданный, был сродни антирационалистически окрашенным поэтическим мечтаниям о «золотом веке» русской жизни и может быть действительно понят и осмыслен лишь на уровне взлелеянного сокровенной жизнью души внерационального по истокам «сердечного» чувства.

Причем не только во взглядах и идеалах Киреевского, но и в славянофильстве в целом не многое было сколько-нибудь реалистическим, — славянофилы, как можно не без иронии заметить, всегда настаивали на несбыточном.

Однако и несбыточные мечты и грезы нередко способны духовно оберегать от уныния и отчаяния как отдельно взятого человека, так и культуру в целом. Пожалуй, выглядит аксиомой, что и отдельному человеку, и культуре одинаково противопоказано уныние — оно лишает творческой энергии, заставляет «опустить руки», вынуждает не верить в нравственную правду и т. д. Во многом именно поэтому самые наивные надежды, упования, мечтания и иллюзии — далеко не всегда только «форма самообмана» как для любой человеческой души, так и для национального самосознания.

Можно, думается, не без серьезных оснований утверждать, что поэтический взгляд на мир неизбежно есть форма в той или иной мере мечтательно-утопического миропонимания. Вполне очевидно, что, например, признанные мировой культурой нетлен-

ными достижениями высокого искусства поэтические фантазии великих художников слова — отнюдь не простые некие отражения тех или иных явлений в реально существующей действительности. Еще более трудно отрицать, что это вовсе не означает, что возвышенная поэзия, не связанная с будничными реалиями действительной жизни, не имеет духовной осмысленности.

Поэтическая стихия в художественно-философском творчестве и мечтаниях Киреевского и в славянофильских мечтаниях о «золотом веке» вообще, думается, духовно подлинна в том же смысле, в каком духовно осмысленно и оправдано все возвышенное и поэтическое в любом мирозерцании.

Кроме того, уместно обратить внимание на то, что не во всем мечты и надежды славянофилов имели сугубо национальную окраску. Славянофилы мечтали о «золотом веке» христианской жизни вообще. Потому в их грезах о «золотом веке» явственно ощутимо общечеловеческое начало, а не просто проявление слепой идеализации архаических форм русской национальной жизни.

Сами славянофилы, конечно, едва ли отдавали себе отчет в том, насколько глубоко захватила их в свой плен стихия поэтических мечтаний о чудесном «золотом веке» жизни. Однако почти все славянофилы, и Киреевский в особенности, сделали многое для осмысления реальности.

Киреевский столь же увлеченно, сколь и бескомпромиссно критиковал так называемый бесстрастный

объективизм в науке и в сфере исторических изысканий в особенности.

Хомяков и Киреевский открыто не принимали всерьез непререкаемую роль исторических фактов в историософских и культурологических построениях, жестко критиковали исторические изыскания, основанные на логическом обобщении содержания тех или иных исторических свидетельств.

Естественно, идейные лидеры славянофильства — Иван Киреевский, Алексей Хомяков, Константин и Иван Аксаковы, Юрий Самарин и другие — порой мечтали о том, что увлекавшие их славянофильские умонастроения выльются в конечном итоге в идейно последовательную общественную доктрину, имеющую идеологический смысл, и потому будут способны целенаправленно воздействовать на развитие русской культуры и общества. Но это, опять же, были только лишь несбыточные мечты.

Славянофилы нередко встречались друг с другом — существовал, как известно, славянофильский московский кружок, скрепляемый общими умонастроениями. Московские славянофилы собирались на чаепития и беседы, чтобы обсудить свои общественные упования, надежды и разногласия. Но эти дружеские собрания обычно кончались, в сущности, ничем — разездом их участников по домам после в целом бесплодных прений и общих разговоров.

В известном письме «Московским друзьям» Киреевский с горечью писал после одной из таких встреч:

«Я ожидал многого от этого дня. По камням и грязи, в санях, шагом, тащился я полтора часа, довольно

мучительно подпрыгивая на толчках и ухабах. Но чем труднее было путешествие, тем более утешался я мыслью, что люди, которые решатся на такой труд, вероятно, сделают это не без цели.

Как часто прежде, находясь в кругу этих людей, проникнутых одним благородным стремлением, но разделенных тысячью недоразумений, страдал я внутренне от тех однообразных повторений некоторых, всем общих, но всеми различно понимаемых фраз, от той недоконченности всякой мысли, от тех бесконечных, горячих и вместе сухих, ученых, умных и вместе пустых споров, которые наполняли их взаимные отношения...» (Там же. Т. 2. С. 245–246).

Итоговое суждение Киреевского в его письме славянофильским друзьям сурово, как приговор: «...собрание ваше кончается ничем» (Там же. С. 246).

Побуждения Киреевского в его письменном обращении к московским друзьям, конечно, вызывают и уважение, и сочувствие. Киреевский стремился побудить своих друзей и единомышленников всерьез задуматься об общественном значении своих убеждений. Но горячо, в согласии со своими мечтами, желал Киреевский в письме славянофильским друзьям по обыкновению неосуществимого.

Он наивно надеялся на превращение вдохновлявших славянофилов ностальгических грез о чудесных временах «русской старины» в единую и тщательно продуманную общественно-политическую доктрину. Подобные надежды были несбыточны, так сказать, по определению.

Конечно, определенные общие идеи у славянофи-

лов были — об утверждении русской национально-культурной самобытности, об особом пути развития русской литературы и культуры и т. д. Однако эти славянофильские идеи, во многих случаях слишком туманно обоснованные, легко сливались с восторженными поэтическими мечтами о чудесном русском прошлом и еще более необычайном и счастливом русском будущем. В итоге и превращались подобные взлелеянные романтическими мечтами и грезами идеи в своеобразный апофеоз власти в славянофильском сознании и творчестве художественно-философских фантазий.

Вновь и вновь подчеркнем, что славянофильство осталось в «анналах» отечественной культуры поэтической утопией и мечтой о «золотом веке» русской жизни.

Однако, как на первый взгляд ни парадоксально, именно поэтому славянофильство в известной мере и защитило себя от опровержения суровой реальностью трагических коллизий и изломов в отечественной культуре и истории.

В отличие от идеологически заостренных рационалистических историософских и иных теорий, любые дышащие поэзией национальной жизни культурологические мечты и грезы вольно или невольно созидают свой собственный, может быть, несколько фантастический, но притягательно «волшебный» мир. Этот поэтически притягательный мир может не только казаться, но и действительно быть истинно прекрасным вопреки тому, что нередко является по сути дела просто миражем.

Вновь оттеним и следующее: с нашей точки зрения, Киреевский и другие основатели славянофильства действительно были прежде всего поэтами национальной жизни и истории по типу мировосприятия и творчества.

Потому вполне естественно, что не конкретные исследования русской литературы и культуры, не историко-философский и культурологический рационализм, а поэтическая по духу идеализация патриархальной русской жизни явилась сокровенным духовным «стержнем» славянофильства и мировоззрения Киреевского, в частности.

В то же время уместно заметить, что в художественно-философских исканиях Киреевского и в славянофильских идеях-мечтах в целом все же была и своя, так сказать, художественная осязаемость на уровне не призрачных, но вполне реальных и естественных человеческих стремлений, надежд и чувств, выражаемых на языке художественной символики и художественного слова. Потому вполне закономерно, что для Киреевского в период расцвета его творчества (мы относим расцвет творчества Киреевского к середине 1840-х гг.) поэзия и высокое искусство были как бы больше самих себя — почти всем в духовно подлинной и осмысленной жизни.

Характерно и то, что Хомяков, например, убежденно писал: «...как бы ни пренебрегал человек искусством, он должен дорожить его возможностью, потому что с нею соединяется возможность науки и разумного бытия...» (Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 141).

Хомяков, как и Киреевский, глубоко верил, что искусство способно активно вторгаться в реальную жизнь, способно predetermined ее конкретные формы, формировать облик «разумного быта». По сути дела, Хомяков — и причем именно как один из идейных вдохновителей славянофильства — формировал основы своего рода мифологии художественных «откровений» как высшего дара и в познании мира. Даже науку Хомяков был склонен считать разновидностью искусства, настойчиво доказывая, что пути развития науки «зависят вполне, так же как выражение красоты, от места и времени», заявляя при этом, что в науке, как и в искусстве, «первое непосредственное знание определяет во всех случаях (за исключением, может быть, математики) весь характер аналитического труда» (Там же. С. 138)

В соответствии с подобными убеждениями, которые можно назвать и выражением своего рода культа вдохновенных художественно-философских «озарений», открывающих перед человеком вековечные тайны бытия, Хомяков утверждал, что настоящее научное творчество является «тем ясновидящим гаданием, которое в людях, одаренных гением, далеко опережает медленную поверку опыта и анализа, предчувствуя и предсказывая будущие выводы и всю полноту и величие еще не созданной науки» (Там же. С. 107).

При понимании лидерами славянофильства путей познания и творчества как стези «ясновидящих гаданий», с которыми ассоциируются вдохновение художника и спонтанное «озарение» поэта-провидца, разве не естественно, что славянофильские романтические

умонастроения постепенно превратилась в поэтическую грезу о «золотом веке» жизни?

Хомяков и Киреевский, можно сказать, сами себя настраивали на философские и поэтические одновременно «озарения», на внушаемые вдохновенным состоянием сознания «ясновидящие гадания», в которых живые и спонтанные чувства, а не «холодный разум», решают вековечный вопрос об истине.

Вновь акцентируем внимание и на следующем: выглядит несколько парадоксальным, что в обширной литературе о славянофильстве, накопившейся за полтора столетия, значение мечтательно-поэтического влияния славянофильства на русское общество было почти не замечено. С лидерами славянофильства в России изначально достаточно доказательно спорили, их с разных сторон, начиная уже с середины 1850-х гг., обвиняли в отсутствии культурно-исторического реализма. Но много более важно, что в созданной славянофилами романтической идее-мечте и поэтической грезе о воцарении одухотворенной гармонии жизни в России был всегда ощущим своего рода гипноз романтического сказания о чудесном «золотом веке» русской жизни.

Это вольно или невольно искупало в сложившемся в русской литературе и культуре во второй половине XIX в. и далеко не всегда привлекательном образе славянофильства очень многое. Более того, как раз художественная, поэтическая по истокам мечта или «сновидческая» греза о национальном «золотом веке», созданная в наиболее законченной форме именно Киреевским, во многом стала залогом жизне-

стойкости славянофильства в российском культурном сознании.

Можно также считать вполне естественным, что с течением исторического времени мечта Киреевского о «золотом веке» русской жизни в давние времена «русской старины» постепенно становилась своеобразной частью национальной мифологии. При этом легендарный «золотой век» далекого исторического прошлого «старой Руси» под гипнотическим действием славянофильских романтических историко-философских мечтаний невольно оказывался противопоставленным в национальном культурном сознании сегодняшней яви жизни, подобно тому, как любой романтический миф или поэтическая легенда обычно становятся принципиально противопоставленными прозаической будничной реальности человеческого бытия.

Наиболее рассудительные из славянофилов и, в частности, Хомяков, имевший недюжинный дар аналитической мысли, вполне отдавали себе отчет в том, что во многих отношениях Россия просто отстает от Запада. Так, Хомяков открыто признавал: «Смешно было бы, если бы кто-нибудь из нас стал утверждать, что Россия сравнилась со своею западной братиею во всех отраслях или даже в какой-нибудь отрасли внешнего образования — в искусствах ли, в науке ли, в удобствах или щеголеватости житейских устройств. Потому благоговение, с которым русский проходит всю Европу, — очень понятно. Смирненно и с преклоненною головою посещает он западные святилища всего прекрасного, в полном сознании

своего личного и нашего общего бессилия» (Там же. С. 86).

Но болезненное ощущение России отсталой страной в сравнении с Европой, страной, в которой «все хуже», ущербное самоощущение себя частью «отсталого народа» — угнетали. Едва ли, конечно, все славянофилы и, в частности, мечтательный порой до счастливой способности не воспринимать всерьез очень многое в непримечательной действительности николаевской России Киреевский так болезненно и остро переживали это, как гордый по натуре Хомяков.

Однако, так или иначе, идейные лидеры славянофильства 40–50-х гг. XIX в. фактически неизменно противопоставляли непримечательной российской действительности их эпохи только туманную культурно-историческую грезу о былом российском «золотом веке».

Несомненно, что в середине XIX в. русская культура нуждалась в своих собственных, не заимствованных, не привнесенных извне духовных ценностях и идеалах. Культивировавшиеся Киреевским ностальгические мечты и поэтические легенды о способной возродиться одухотворенной и гармонической культуре далеких времен «старой Руси» в общеисторическом плане и играли эту роль.

Уместно в этой связи подчеркнуть, что в подобном историко-культурном контексте ностальгические мечтания Киреевского о благословенных временах «русской старины» носили ярко выраженный лирический характер и выполняли, можно сказать, лириче-

скую миссию в русском национальном самосознании и культуре.

Среди славянофилов Киреевский с его особой задушевностью в отношении к людям и жизни и в восприятии искусства и исторических преданий очень естественно стал создателем своего рода лирической философии русской национальной культуры и жизни. Причем нельзя не признать, что такая созданная им по «подсказке» поэтических мечтаний, внерациональная, художественно яркая и лирическая философия национальной культуры и жизни объективно вносила в славянофильские умонастроения эмоционально просветленное и духовно живое начало. Эта внерациональная лирическая философия в своих истоках объективно оказалась, на наш взгляд, производной одной из естественных поэтических «струн» в русском национальном самосознании, которые художественно-философские представления, мечтания и идеи Киреевского невольно заставляли звучать.

Все задушевное в «осердеченном» восприятии Киреевским жизни — нечто пусть родственное наивности, но при этом доброе, светлое, а не итог духовного погружения Киреевского в некие темные «подвалы» человеческой души, источающие мрак. Потому отнюдь не странно, что Киреевского всегда влекло к себе именно чудесное в человеке и мире. Вера в чудесное позволяла Киреевскому видеть среди реалий человеческого бытия светлое поэтическое первоначало, чуждое мраку души и инородное трагическим изломам жизни в любых их формах и проявлениях.

При таком обусловленном самими особенностями личности Киреевского, «осердеченном» восприятии мира создавать поэтические идеи-грезы о чудесном «золотом веке» былой русской жизни было для него как писателя-мыслителя очень естественно.

Весьма характерно даже то, что, пробуя перо в жанре беллетристики, Киреевский весьма часто и причем с неким душевным просветлением (в повести «Остров», в волшебной сказке «Опал») рисовал идиллические картины сказочной гармонии жизни, подобные поэтическим грезам: «Вместо ветра здесь веяла музыка; вместо солнца здесь светил сам воздух. Вместо облаков летали прозрачные образы богов и людей; как будто снятые волшебным жезлом с картины какого-нибудь великого мастера, они, легкие, вздымались до неба и, плавая в стройных движениях, купались в воздухе» (*Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 158*).

Чудесное для Киреевского, если учитывать особый лиризм его мировосприятия, в известном смысле было отнюдь не сказочным, а в духовном измерении нередко более реальным, чем сама материальная реальность. На первый взгляд необъяснимые парадоксы, подтверждающие духовную правду мечтаний и грез Киреевского, в его судьбе, убеждениях, надеждах и творчестве явно были.

Свое место в жизни и творчестве Киреевский уже в молодые годы, как это ни парадоксально, видел в ряде отношений весьма реалистически — ощущал свое призвание с поразительной ясностью вопреки еще почти по-детски наивной вере в несбыточное, которая была тогда ему свойственна.

Когда Киреевскому был только двадцать один год, он увлеченно писал Кошелеву: «Куда бы нас судьба ни завела и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая цель — благо отечества и общее средство — литература. Чего мы не сделаем общими силами? <...> Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога. <...> Вот мои планы на будущее. Что может быть их восхитительнее? Если судьба будет нам покровительствовать, то представь себе, что лет через 20 мы сойдемся в дружеский круг, где каждый из нас будет отдавать отчет в том, что он сделал и в свои свидетели призывать просвещение России» (Там же. Т. 1. С. 10).

Эта «программа жизни», с подкупающим чистосердечием изложенная молодым Киреевским в письме другу, переполнена ребячески горделивыми и максималистскими планами и надеждами. А ведь Киреевскому был тогда уже двадцать один год — по меркам XIX в., не так и мало для духовной зрелости и формирования реалистического взгляда на свою будущую жизнь. Но сладкие фантазии не покидают Киреевского...

И совсем нетрудно, казалось бы, представить, как разлетится в прах при первом же столкновении с суровой реальностью вся сочиненная молодым Киреевским романтическая «программа жизни» и как его самого, если он действительно всерьез верил в свои розовые мечты, ждет несладкое пробуждение от радостных мечтаний и фантазий к невеселой прозе жизни.

Но тем не менее определенная предначертанность судьбы и творчества Киреевского состоит в том, что Киреевский все же стал через двадцать лет вместе со своими друзьями и единомышленниками основателем славянофильства как видного явления в русской литературе и культуре.

Славянофильские умонастроения и идеи-мечты, у истоков которых стояло художественно-философское творчество Киреевского, сумели оставить немалый след во многих областях русской культуры XIX в. и вполне законно воспринимались в свое время как заслуживающие пристального внимания.

Хотя художественно-философское мирозерцание Киреевского и его творчество почти всегда были как бы окутаны туманом возвышенных мечтаний и грез, в «сердцевине» этих мечтаний и грез нередко таилась не столько безоглядная преданность несбыточным фантазиям, сколько редкая художественно-философская интуиция.

В творчестве Киреевского достаточно рельефно запечатлелась способность мыслить художественными образами и иносказаниями, запечатлелась и замечательная интуитивная художественно-философская пронизательность. Именно она позволяла Киреевскому весьма тонко чувствовать нечто актуальное и духовно важное в современном ему культурно-историческом процессе.

Как нам представляется, Киреевский, повинувшись безотчетной интуиции, нашел для себя в высшей степени благоприятную мировоззренческую и творческую «нишу», оберегавшую его от мрачных стол-

кновений с приземленной прозой жизни. Эта была особая плоскость восприятия и осмысления Киреевским жизни, которая ему по складу личности очень подходила, — сфера антирационалистически окрашенных мечтательных художественно-философских раздумий, в которых мечты и грезы, наряду с художественной чуткостью, оказывались на своем законном месте.

В итоге и была создана Киреевским действительно лирическая по духу и по идейно-эмоциональному «почерку» внерациональная художественная философия русской жизни.

На наш взгляд, славянофильство органически созвучно художественному восприятию и осмыслению русской жизни и глубоко родственно художественно-философским обобщениям национального культурно-исторического опыта.

Один из «младших славянофилов» К. С. Аксаков очень хорошо писал в одной из своих статей: «Художник никогда ничего не доказывает; вопрос художественный есть вопрос исполнения, воплощения мысли» (Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 200).

Если говорить о воплощении исканий Киреевского и славянофильской мысли вообще в символические исторические образы, в которых традиционное общинное равенство и взаимопомощь, свойственные, как верили славянофилы, начальным этапам русской истории, трансформировались в ностальгические грезы о давних временах «русской старины», то подобные исторические образы,

бесспорно, имели художественно-философское значение.

Создававшиеся Киреевским и другими славянофилами и насыщенные культурно-исторической символикой образы исторического прошлого обладали несомненной эстетической и этической притягательностью и подлинностью. Тем самым они обретали и свое законное место в художественной культуре даже безотносительно к тому, насколько являлись с чисто умозрительной и чисто фактологической точки зрения достоверными и доказательными. Легендарное и поэтическое начало в славянофильских образах русского прошлого неоспоримо. Но и поэтические по духу легенды, имеющие культурно-историческую оболочку, — органическая часть культурного самосознания большинства народов.

Славянофильство Киреевского и славянофильство вообще, несомненно, имели определенную эмоционально-психологическую подлинность, причем не только в той степени, в какой эта эмоционально-психологическая подлинность присутствует даже в самых беспочвенных фантазиях о сказочном и чудесном, но в какой она обнаруживает себя в естественных мечтах людей о гармонической, одухотворенной и счастливой жизни.

В особенности вера в чудесное, способное придать удивительную гармоническую целостность и одухотворенность и жизни общества, и жизни каждого отдельного человека, была близка и дорога Киреевскому. Киреевский мечтательно верил, что каждый человек может обрести в своей жизни необыкновенную гармо-

нию, может «связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели» (Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 276). Естественно, трудно представить такое безукоризненное гармоническое единство помыслов и поступков реально воплощенным в жизни каждого человека. Но Киреевский, верный романтическому и поэтическому складу своего миропонимания, продолжал с увлечением настаивать: «Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетной машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер...» (Там же).

При этом он, в сущности, отнюдь не ожидал от человека какого-то исключительного подвижничества и самоотверженности во имя того, чтобы его ум не стал «счетной машиной», чтобы его сердце не оказалось «собранием бездушных струн», а вся его жизнь чудесным образом обрела одухотворенность и гармонию. Идиллия в жизни человека и общества казалась Киреевскому чем-то вполне естественным, поскольку он глубоко верил, что чудесное — всегда рядом, что необходимо лишь естественное стремление к нему, и оно само изнутри преобразит человеческую жизнь.

Наконец, об антирационалистическом художественно-философском творчестве и исканиях Киреевского необходимо сказать следующее: они были непосредственно связаны с господством в русской культуре

эпохи Киреевского художественного воображения, творившего, порой и наперекор «фактической» действительности, свой собственный и в поэтическом смысле подлинный и чудесный мир.

Существенно отметить, что в исключительном значении воображения в духовной жизни был убежден и сам Киреевский. Так, в его дневниковых записях есть весьма интересные в этом смысле наблюдения и суждения, связанные с его впечатлениями от встреч и бесед с одним из оптинских старцев: «Святой Арсений восхищается видом из своей кельи. — Собрать подобные примеры и разобрать: много ли останется для действительности, когда из всех чувств и побуждений, и уверенностей, и стремлений, и бед, и радостей человека выключить то, что происходит от одного воображения?» (*Киреевский И. В.* Избр. статьи. М., 1984. С. 283).

Также немаловажно иметь в виду, что властное воздействие воображения на мировосприятие человека стало просто самоочевидным для европейской культуры и мысли на рубеже XX–XIX столетий. Именно власть и творческая сила воображения вносила увлекательную красочность в мечты Киреевского о «золотом веке» русской жизни.

Естественно, человеческое воображение, сколь бы ярким и духовно властным оно ни было, само по себе не созидает объективно существующую реальность. Потому безграничное потворство своеволию воображения — далеко не всегда благо и для отдельного писателя-мыслителя, и для культуры в целом.

Однако в заключение все же заметим, что лишен-

ный воображения человек, равно как и культура, чуждая лирической стихии творящего свой чудесный мир поэтического воображения, — неизбежно духовно примитивны и тяжело больны приземленным рационализмом.

VII

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

В нашем исследовании мы стремились выявить антирационалистические элементы и художественно-философские первоначала в публицистическом и литературно-критическом творчестве Киреевского, опираясь прежде всего на детальный историко-литературный и культурологический анализ его основных сочинений.

Художественно-философские искания Киреевского изучались нами с подчеркнутым акцентом на значении в них антирационалистических художественных первоначал и своего рода лирической поэтической стихии, которая властвовала над мировосприятием и творчеством Киреевского в течение не одного десятилетия его жизни.

Подводя итоги данному исследованию, уместно обратить внимание на то, что буквально накануне возникновения славянофильского течения, в 1838 г., один из героев утопической повести Киреевского «Остров» вспоминал о своем друге: «Его внутренняя жизнь была не столько собранием чувств, сколько догадок сердечных <...> рано приобрел он убеждение, что жизнь настоящая не в обстоятельствах, а в мыслях, и что от горя жизни можно укрыться только в музыке и поэзии <...> С этой целью начал строить он себе храм убежища,

как он выражался. В этом храме должно было соединиться все, что питает и греет душу <...> все, что служит концом сердечных стремлений» (Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 208).

Среди всего созданного Киреевским в литературе и культуре немало такого, что в той или иной мере исповедь. На наш взгляд, антирационалистическую художественную философию Киреевского, культивировавшую его душой взлелеянные и согретые чувства, можно образно назвать, по собственному выражению Киреевского в повести «Остров», «храмом убежища» для его ранимой и мечтательной природы от духовно приземленного будничного мира.

Подчеркнем, что мы ни в коей мере не ставим под сомнение то, что в последнее десятилетие своей жизни Киреевский объективно стал и самобытным православным мыслителем, внесшим многое в развитие православного самосознания в России. Впоследствии это было признано историками русской религиозной мысли. Но это — особая ипостась духовного облика Киреевского в последние годы его жизни, особая ипостась дорогих ему верований и убеждений. И эта сторона творческого наследия Киреевского, бесспорно, значимая сама по себе, отнюдь не перечеркивает «доминанты» мечтательного поэтического начала в его художественно-философских исканиях, стихийно развивавшихся уже начиная с рубежа 1830-х гг.

Для общего осмысления и итоговой оценки проявившего себя на протяжении нескольких десятков лет антирационализма Киреевского, как уже подчеркивалось ранее, весьма существенны некоторые от-

личительные черты и особенности личностного его облика.

По натуре и типу мировосприятия Киреевский не был раздраженным на все окружающее, озлобленным человеком. Трогательны по неподдельному душевному теплу многие письма Киреевского особо близким ему людям — матери, сестре, брату Петру. В этих письмах зримо проявлялась неподдельная забота Киреевского не о некоем абстрактном человечестве, которое теоретически следует любить, а о людях, действительно дорогих ему «по сердцу». И в нравственном «подтексте» антирационалистической художественной философии Киреевского его верность естественным и благородным «велениям сердца» подспудно решала порой очень многое. Киреевский создал действительно «осердеченную», исполненную душевного тепла художественную философию жизни и творчества, в которой то, что часто внерационально подсказывает «сердце», что говорит самое заветное, поэтичное и мечтательное в глубинах души — важнее всего.

Существенно подчеркнуть, что от «осердеченной» антирационалистической художественной философии жизни и творчества, созданной Киреевским, не вполне правомерно по самому ее характеру ожидать выражения некой бестрепетной мудрости.

В конечном счете наиболее важно и в духовном плане привлекательно то, что антирационалистическая философия, «озвученная» в творчестве Киреевского, увлекательно поэтична и в полном смысле человечна даже и в присущих ей чертах наивности.

В Киреевском мы в начале XXI столетия, естествен-

но, вправе видеть писателя-мыслителя с весьма архаическим типом сознания. Но вместе с тем, на наш взгляд, не следует смешивать (по крайней мере в искусстве и культуре) все архаическое с неисправимо примитивным. Достаточно очевидно, например, что многие архаические культуры представляют немалую духовную ценность для человечества и до сих пор.

Тем более могут быть значимы для историко-литературных изысканий и культурологии нашего времени художественно-философские соображения неординарного отечественного писателя-мыслителя XIX в. Таким неординарным русским писателем-мыслителем и мечтателем прошлого, в значительной мере стремившимся опираться в художественно-философских исканиях на архаику отечественной культуры, на стародавние времена «русской древности», Киреевский и остался в анналах отечественной литературы и культуры.



Приложения



Подготовил Д. М. Буланин

I

У ИСТОКОВ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Разрешившись после очередного молчания, для первого тома «Московского Сборника» (1852) И. В. Киреевский подготовил программную статью «О характере просвещения...», по которой преимущественно и характеризуют его славянофильские взгляды. Именно здесь в максимально резкой форме противопоставлены две культуры – восточная (православная) как сосредоточенная на внутреннем развитии духа и западная как всецело рассудочная, искусственная. Первая, по Киреевскому, хранит в себе содержание, вторая всецело сосредоточена на изменениях формы.

Знакомясь со знаменитой статьей Киреевского, читатель должен держать в уме, по меньшей мере, два обстоятельства. Во-первых, в статье критика-философа явно прослеживаются не только антирациональные ноты, о которых так хорошо пишет С. Н. Носов, но и вполне религиозные мотивы, приведшие Киреевского в Оптину пустынь, под начало его духовного отца Макария (надобно учитывать и то, что Оптина пустынь находилась всего в сорока верстах от Долбина, родового имения Киреевского). Во-вторых, мысли, которые высказывает в публикуемом произведении Киреевский, разделялись отнюдь не всеми представителями славянофильского кружка. Особенное сопро-

тивление вызвала неумеренная идеализация Киреевским древнерусского христианства («христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского»), так что главные застрельщики славянофильского движения намеревались даже напечатать во втором томе «Сборника» свои дополнения и замечания к концепции Киреевского. Однако этому второму тому так и не суждено было увидеть свет (см. письмо И. С. Аксакова И. С. Тургеневу от 29 мая 1852 г.).

Программная статья Киреевского представлена как письмо графу Егору Евграфовичу Комаровскому (1803–1875), резюмирующее их беседы. Е. Е. Комаровский – видная персона на культурном горизонте России середины XIX в., член Комитета цензуры иностранной, знакомый А. С. Пушкина и друг представителей московского кружка любителей. Следом дебатов Киреевского и Комаровского можно считать зачин публикуемой статьи («В последнее свидание наше мы много беседовали с вами...»), а также тот факт, что граф ответил на письмо друга, приняв, соответственно, участие в спорах о нашумевшей статье Киреевского (ответ, в оригинале – на французском языке – опубликован: Русский архив. 1896. № 3. С. 464–470). В своем ответе Комаровский, между прочим, также упоминает их совместные с Киреевским «вечерние охтенские беседы», «когда у нас целые часы протекали – тихи и безмятежны, как Нева, за течением которой следили наши взоры в виду великого града, о назначении которого мы разрешали целые проблемы». Подчеркнем при этом, что в своем ответе граф Комаровский при-

знает справедливыми многие из мыслей Киреевского. Сейчас о беседах двух незаурядных людей России напоминает только название Комаровского моста, перекинутого через Охту.

В «Московском Сборнике» было проведено несколько цензурных замен и купюр, о чем см.: *Веневи-тинов М. И. В. Киреевский и цензура «Московского Сборника» 1852 г. // Русский архив. 1897. № 10. С. 287–291.* В полном виде статья Киреевского была опубликована в кн.: *Киреевский И. В. Полн. собр. соч. / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911. Т. 1. С. 174–222.* Текст работы воспроизводится по этому изданию.



И. В. Киреевский

**О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ
И О ЕГО ОТНОШЕНИИ К ПРОСВЕЩЕНИЮ
РОССИИ**

(Письмо к гр. Е. Е. Комаровскому)

В последнее свидание наше мы много беседовали с вами о характере просвещения европейского и об его отличиях от характера того просвещения России, которое принадлежало ей в древние времена и которого следы до сих пор еще не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но проникают, так сказать, всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав русского человека, не переработанного еще западным воспитанием. Вы требовали от меня, чтобы я изложил мои мысли об этом предмете на бумаге. Но тогда я не мог исполнить вашего желания. Теперь же, когда я должен писать о том же предмете статью для Московского Сборника, я прошу позволения дать этой статье форму письма к вам: мысль, что я разговариваю с вами, согреет и оживит мои кабинетные размышления.

Конечно, мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса — об отношении русского просвещения к западному. От того, как он разрешается в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может

быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений. Однако же еще не очень давно то время, когда этот вопрос был почти невозможен или, что все равно, разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере, и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас (говорили тогда) было прежде только варварство: образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было; там они созрели, когда у нас только начинают распускаться. Оттого там учителя, мы ученики; впрочем — прибавляли обыкновенно с самодовольством, — ученики довольно смышленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

«Кто бы мог подумать, братцы, — говорил Петр в 1714 году в Риге, осушая стакан на новопущенном корабле, — кто бы мог думать тому 30 лет, что вы, русские, будете со мною здесь, на Балтийском море, строить корабли и пировать в немецких платьях? Историки, — прибавил он, — полагают древнее седалище наук в Греции; оттуда перешли они в Италию и распространились по всем землям Европы. Но невежество* наших предков помешало им проникнуть

* Петр употребил слово Die Unart [невоспитанность]. —
Здесь и далее *постраничные примеч.* И. В. Киреевского.

далее Польши, хотя и поляки находились прежде в таком же мраке, в каком сперва были и все немцы и в каком мы живем до сих пор, и только благодаря бесконечным усилиям своих правителей могли они наконец открыть глаза и усвоить себе европейское знание, искусства и образ жизни. Это движение наук на земле сравниваю я с обращением крови в человеке: и мне сдается, что они опять когда-нибудь покинут свое местопребывание в Англии, Франции и Германии и перейдут к нам на несколько столетий, чтобы потом снова возвратиться на свою родину, в Грецию».

Эти слова объясняют увлечение, с которым действовал Петр, и во многом оправдывают его крайности. Любовь к просвещению была его страстью. В нем одном видел он спасение для России, а источник его видел в одной Европе. Но его убеждение пережило его целым столетием в образованном или, правильнее, в переобразованном им классе его народа; и тому 30 лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы.

Между тем с тех пор в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошла перемена.

Европейское просвещение во второй половине XIX-го века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой

надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность; напротив, они процветали, по-видимому, еще более, чем когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления; напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений; потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни, самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его

последним результатам; между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок — или как вернее назвать эту логическую деятельность, отрешенную от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных, и на них одних созидующую свои воздушные диалектические построения?

Впрочем, надобно вспомнить, что чувство недовольства и безнадежности не вдруг обнаружилось в западном человеке при первом явном торжестве его разрушительной рассудочности. Опрокинув свои вековые убеждения, он тем более надеялся на всемогущество своего отвлеченного разума, чем огромнее, чем крепче, чем объемлющее были эти убеждения, им разрушенные. В первую минуту успеха его радость не только не была смешана с сожалением, но, напротив, упоение его самонадеянности доходило до какой-то поэтической восторженности. Он верил, что собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить небесное блаженство на переобразованной им земле.

Страшные, кровавые опыты не пугали его; огромные неудачи не охлаждали его надежды; частные страдания налагали только венец мученичества на его ослепленную голову; может быть, целая вечность неудачных попыток могла бы только утомить, но не могла бы разочаровать его самоуверенности, если бы тот же самый отвлеченный разум, на который он на-

деялся, силою собственного развития не дошел до сознания своей ограниченной односторонности.

Этот последний результат европейской образованности, правда, еще далеко не сделавшийся всеобщим, но, очевидно, начинающий уже господствовать в передовых мыслителях Запада, принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-философского мышления. Но мнения философские недолго остаются достоянием ученых кафедр. Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс; ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней не только сходятся все науки и все житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образуют их по своему направлению. Оттого нередко видели мы, как в каком-нибудь уголке Европы созревает едва замеченная мысль в голове какого-нибудь труженика науки, которого и лицо едва заметно толпе, его окружающей, и через двадцать лет эта незаметная мысль этого незаметного лица управляет умами и волею этой же самой толпы, являясь перед ней в каком-нибудь ярком историческом событии. Не потому, чтобы в самом деле какой-нибудь кабинетный мыслитель из своего дымного угла мог по своему произволу управлять историей, но потому, что история, проходя через

его систему, развивается до своего самосознания. Он только замечает и сводит в один общий итог совокупность господствующих результатов, и всякий произвол в движении его мысли отнимает у нее всю силу над действительностью; ибо только та система делается господствующею, которая сама есть необходимый вывод из господствовавших до нее убеждений. Так в организме народов, основывающих свои убеждения единственно на своих личных разумениях, голова философа является как необходимый естественный орган, через который проходит все кругообращение жизненных сил, от внешних событий возвышаясь до внутреннего сознания и от внутреннего сознания снова возвращаясь в сферу очевидной исторической деятельности. Посему можно сказать, что не мыслители западные убедились в односторонности логического разума, но сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своею развития, дошел до сознания своей ограниченности и, уяснив себе законы собственной деятельности, убедился, что весь объем его самодвижной силы не простирается далее отрицательной стороны человеческого знания; что его умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания; что высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения — все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса, и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа.

Так западный человек, исключительным развитием своего отвлеченного разума утратив веру во все убеждения, не из одного отвлеченного разума исходящие, вследствие развития этого разума потерял и последнюю веру свою в его всемогущество. Таким образом был он принужден или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов (так сделали многие; но многие не могли, ибо еще сохранившимися остатками прежней жизни Европы были развиты иначе), или должен был опять возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития отвлеченного разума, — так сделали некоторые; но другие не могли потому, что убеждения эти, как они образовались в историческом развитии Западной Европы, были уже проникнуты разлагающим действием отвлеченного разума и потому из первобытной сферы своей, из самостоятельной полноты и независимости перешли на степень разумной системы и оттого являлись сознанию человека западного как односторонность разума, вместо того чтобы быть его высшим, живительным началом.

Что же оставалось делать для мыслящей Европы? Возвратиться еще далее назад, к той первоначальной чистоте этих основных убеждений, в какой они находились прежде влияния на них западноевропейской рассудочности? Возвратиться к этим началам, как они были прежде самого начала западного развития? Это было бы делом почти невозможным для умов, окруженных и проникнутых всеми обольщениями и предрассудками западной образованности. Вот, может

быть, почему большая часть мыслителей европейских, не в силах будучи вынести ни жизни тесно эгоистической, ограниченной чувственными целями и личными соображениями, ни жизни односторонне умственной, прямо противуречащей полноте их умственного сознания, чтобы не оставаться совсем без убеждений и не предаться убеждениям заведомо неистинным, обратились к тому избегу, что каждый начал в своей голове изобретать для всего мира новые общие начала жизни и истины, отыскивая их в личной игре своих мечтательных соображений, мешая новое со старым, невозможное с возможным, отдаваясь безусловно самым неограниченным надеждам, и каждый противореча другому, и каждый требуя общего признания других. Все сделались Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов.

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно впоследствии произвело на Запад. Только немногие, может быть, и то разве на минуту, могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их гнилой красоты; но большая часть людей, следивших за явлениями западной мысли, убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния.

Тогда начались живые исторические разыскания, сличения, издания. Особенно благодетельны были в этом случае действия нашего правительства, открывшего в глуши монастырей, в пыли забытых архивов и издавшего в свет столько драгоценных памятников старины. Тогда русские ученые, может быть, в первый раз после полутора столетий, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего отечества и, изучая в нем новые для них элементы умственной жизни, поражены были странным явлением: они с изумлением увидели, что почти во всем, что касается до России, ее истории, ее народа, ее веры, ее коренных основ просвещения и явных, еще теплых следов этого просвещения на прежней русской жизни, на характере и уме народа, — почти во всем, говорю я, — они были до сих пор обмануты; не потому, чтобы кто-нибудь с намерением хотел обмануть их, но потому, что безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства заслоняли от них разумение России. Может быть, и они сами прежде под влиянием тех же предрассудков содействовали к распространению того же ослепления. Но обаяние было так велико, что скрывало от них самые явные предметы, стоявшие, так сказать, перед их глазами; зато и пробуждение совершается так быстро, что удивляет своею неожиданностью.

Ежедневно видим мы людей, разделявших западное направление, и нередко между ними людей, принадлежащих к числу самых просвещенных умов и самых твердых характеров, которые совершенно переменяют свой образ мыслей единственно оттого,

что беспристрастно и глубоко обращают свое внимание внутрь себя и своего отечества, изучая в нем — те основные начала, из которых сложилась особенность русского быта; в себе — открывая те существенные стороны духа, которые не находили себе ни места, ни пищи в западном развитии ума.

Впрочем, понять и выразить эти основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, не так легко, как, может быть, думают некоторые. Ибо коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно искать; они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность европейская. Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она, можно сказать, dokonчила круг своего развития, начавшийся в девятом. Россия хотя в первые века своей исторической жизни была образованна не менее Запада, однако же вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека.

В чем же заключаются эти начала просвещения русского? Что представляют они особенного от тех начал, из которых развилось просвещение западное? И возможно ли их дальнейшее развитие? И если возможно, то что обещают они для умственной жизни России? Что могут принести для умственной жизни Европы?

Ибо после совершившегося сопроникновения 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.

Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере своей образованности нечто особое; но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. Оттого посреди всех исторических случайностей они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении. Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельною от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западную, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, проистекающей совсем из других источников.

Кроме разностей племенных еще три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древне-

классического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России. Но в Западную Европу проникало оно единственно через церковь римскую.

Конечно, каждый патриархат, каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей церкви. Каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную высшим сознанием. Так, богословские писатели сирийских стран обращали, кажется, преимущественное внимание на внутреннюю, созерцательную жизнь человека, отрешенного от мира. Римские богословы занимались особенно стороною практической деятельности и логической связи понятий. Духовные писатели просвещенной Византии более других, кажется, имели в виду отношение христианства к частным наукам, вокруг него процветавшим и сперва враждовавшим с ним, а потом покорившимся ему. Богословы александрийские, находясь в двоякой борьбе — с язычеством и иудейством, — окруженные философскими, теософскими и гностическими школами, по преимуществу обращали внимание на умозрительную сторону

христианского учения. Различные пути вели к одной общей цели, куда стремящиеся по ним не уклонялись от общей цели. Везде бывали частные ереси, которые всегда имели близкое отношение к господствующему направлению народов, где они возникали; но они уничтожались единомыслием церкви вселенской, соединявшей все частные церкви в одно святое согласие. Бывали времена, когда опасность уклонения угрожала и целым патриархатам, когда учение, не согласное с учением вселенской церкви, согласовалось, однако же, с господствующим направлением и умственную особенность народов, частную церковь составлявших; но в эти времена испытания, когда для частной церкви предстоял решительный выбор: или отторгнуться от церкви вселенской, или пожертвовать своим частным мнением, Господь спасал Свои церкви единодушием всего православного мира. Особенность каждой частной церкви тогда только могла бы увлечь ее в раскол, когда бы она отделилась от предания и общения с другими церквами; но, оставаясь верною общему преданию и общему согласию любви, каждая частная церковь особым характером своей духовной деятельности только увеличивала общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства. Так и римская церковь имела свою, так сказать, законную особенность, прежде чем отделилась от церкви вселенской; но, отделившись от нее, она естественно должна была эту частную свою особенность обратить в исключительную форму, через которую одно христианское учение могло проникать в умы народов, ей подчиненных.

Образованность древнего дохристианского мира — второй элемент, из которого развилось просвещение Европы, — была известна Западу до половины XV-го века почти исключительно в том особенном виде, какой она приняла в жизни древнего языческого Рима; но другая сторона ее, образованность греческая и азиатская, в чистом виде своем почти не проникала в Европу до самого почти покорения Константинополя. Между тем Рим, как известно, далеко не был представителем всего языческого просвещения: ему принадлежало только господство материальное над миром, между тем как умственное господство над ним принадлежало и языку и образованности греческой. Потому всю опытность человеческого ума, все достоинство его, которое он добыл себе в продолжение шеститысячелетних усилий, принимать единственно в той форме, какую оно получило в образованности римской, — значило принимать его в виде совершенно одностороннем и неминуемо подвергаться опасности сообщить эту односторонность и характеру собственной своей образованности. Так действительно и совершилось с Европою. Когда же в XV-м веке греческие изгнанники перешли на Запад с своими драгоценными рукописями, то было уже поздно. Образованность Европы, правда, оживилась; но смысл ее остался тот же: склад ума и жизни был уже заложен. Греческая наука расширила круг знания и вкуса, разбудила мысли, дала умам полет и движение, но господствующего направления духа уже изменить не могла.

Наконец, третий элемент просвещения, образованность общественная, представляет ту особенность на

Западе, что почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие, религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают, и крепнут, и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма. Напротив, общественный быт Европы по какой-то странной исторической случайности почти везде возник насильственно, из борьбы на смерть двух враждебных племен: из угнетения завоевателей, из противодействия завоеванных и, наконец, из тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих, несоразмерных сил.

Эти три элемента Запада: римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность — были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со вселенскою церковью. Образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское, не действуя на нее односторонним увлечением, как живой остаток какой-нибудь частной народности; только впоследствии, утвердившись в образованности христианской, начинала она усваивать себе последние результаты наукообразного просвещения древнего мира, когда провидению, видимо, угодно было остановить дальнейший ход ее умственного развития, спасая ее, может быть, от вреда той односторонности, которая неминуемо стала бы ее уделом,

если бы ее рассудочное образование началось прежде, чем Европа dokonчила круг своего умственного развития, и когда, не обнаружив еще последних выводов своих, она могла тем безотчетнее и тем глубже завлечь ее в ограниченную сферу своего особенного развития. Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностию. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и общественную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятствий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных. Во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению христианских начал. Между тем основные понятия человека о его правах и обязанностях, о его личных, семейных и общественных отношениях не составлялись насильственно из формальных условий враждующих племен и классов — как после войны проводятся искусственные границы между соседними государствами по мертвой букве выпоренного трактата. Но, не испытав завоевания, русский народ устроивался самобытно. Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие. Татары, ляхи, венгры, немцы и другие бичи, посланные ему Провидением, могли только остановить его образование и действительно остановили его, но не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни.

Между тем эти чуждые России три элемента первоначальной образованности европейской: римская церковь, древнеримский мир и возникшая из завоевания государственность — определили весь круг дальнейшего развития Европы — как три точки в пространстве определяют круговую линию, которая через них проходит.

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

Потому главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада. Но если мы захотим эту господствующую особенность римского образования выразить одною общею формулою, то не ошибемся, кажется, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей. Этот характер, очевидно, представляет нам

общественный и семейный быт Рима, логически и нераскаянно уродовавший естественные и нравственные отношения людей по внешней букве случайно выразившегося закона. Тот же характер представляет нам и поэзия римлян, работавшая над художественным усовершенствованием внешних форм чужого вдохновения. То же представляет нам их язык, задавивший под искусственную стройностию грамматических конструкций естественную свободу и живую непосредственность душевных движений. Тот же характер видим мы в самых знаменитых законах римских, где стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости. То же наружное сцепление мыслей на счет внутренней, живой полноты смысла представляет нам и религия римская, за внешними обрядами почти забывшая их таинственное значение, — римская религия, это собрание всех разнородных, даже противоречащих друг другу божеств языческого мира, наружно совмещенных, внутренне разноречащих, в то же время логически согласенных в одно символическое поклонение, где под покрывалом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры. Тот же характер рассудочного направления замечаем мы и в нравах римских, где так высоко ценилась внешняя деятельность человека и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл; где гордость была добродетелью; где личное логическое убеждение каждого было единственным руководством его действий; где потому каждая личность сознавала себя не только за нечто осо-

бое, но и за нечто отличное от других личностей и не понимала к ним иных отношений, кроме отношений, логически выведенных из наружных условий жизни. Потому римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса; другого единства, кроме единства партии. Самый патриотизм римлянина — бескорыстнейшее чувство, до которого он мог достигнуть, — был для него не тем, чем он был для грека. Он не любил дыма отечества; даже дым греческого очага был для него привлекательнее. Он любил в отечестве интерес своей партии и то особенно, что оно ласкало его гордость. Но непосредственное, общечеловеческое чувство было почти заглушено в душе римлянина. Относительно же сограждан своих понимал он себя почти так же, как его великий Рим понимал себя относительно других городов, его окружавших; равно готовый на союз и на войну, он решался на то или другое по указанию расчета, постоянно слушая внушения той страсти, которая обыкновенно господствует внутри ума сухо-логического и корыстно-деятельного: я говорю о страсти преобладания над другими, которая в душе римлянина занимала то же место, какое в душе сочувственного грека занимала страсть безрассудного славолубия. Одним словом, во всех особенностях римского человека, во всех изгибах умственной и душевной деятельности видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности и что внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности.

Христианство, разумеется, при самом появлении своем среди языческого мира противоречило этому направлению корыстной личности и самомнительной рассудочности римского человека. Обращая главную деятельность духа к внутренней цельности бытия, оно не только противилось всякой страстности увлечений, хотя бы и благовидными предложениями украшенной, но вместе, возводя ум к живому средоточию самопознания, оно боролось и с тем состоянием духовного распада, где односторонняя рассудочность отрывается от других сил духа и думает достигнуть истины наружною связностью понятий. Между тем как для этой внешней, рассудочной мудрости христианская проповедь казалась безумием, – с высоты христианского учения эта надменная рассудочность являлась во всей бедности своей нечувственной слепоты. Потому в первые века церкви видим мы в богословских писателях даже римского мира нередкие нападения на ложность языческого философствования. Однако же господство чисто христианского направления не могло совершенно изгладить из их ума особенность римской физиономии, которая, как уже мы заметили, оставаясь в своих законных границах, не только не мешала истинному направлению духа, но, напротив, должна была еще увеличивать многостороннее богатство его проявлений и только там увлекала в заблуждения, где ее излишеством нарушалось внутреннее равновесие духа. Так, Тертуллиан, может быть, самый красноречивый из богословских писателей Рима, особенно поражает свою блестящую логику, наружною связностью своих положений; многие из его произведений

навсегда остаются украшением церкви, хотя самое излишество логической способности или, лучше сказать, ее отделенность от других сил разума увлекла его в ту крайность, где его учение уже оторвалось от учения чисто христианского. Счастливей был его знаменитый ученик св. Киприан⁴, хотя не менее его замечателен особенностью своей логической силы. Но ни один, может быть, из древних и новых отцов церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин, по преимуществу называемый учителем Запада. Некоторые сочинения его являются как бы одна из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая железная цепь силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройностию не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений. Но если эта особенная приверженность римского мира к наружному сцеплению понятий была небезопасна для римских богословов еще в то время, когда римская церковь была живою частию церкви вселенской, когда общее сознание всего православного мира удерживало каждую особенность в законном равновесии, то понятно, что после отделения Рима эта особенность римского ума должна была взять решительный перевес в характере учения римских богословов. Может быть даже, эта римская особенность, эта оторванная рассудочность, эта излишняя склонность к наружному сцеплению понятий, была одною из главнейших причин самого отпадения Рима. Конечно, не место здесь разбирать ни

причины, ни обстоятельства этого отпадения — римский ли дух преобладания был тайным побуждением главных деятелей, или другие причины: все предположения могут быть подвержены спору; но не подвержен сомнению самый предлог отпадения: новое прибавление догмата к прежнему символу, прибавление, которое против древнего предания и общего сознания церкви оправдывалось единственно логическими выводами западных богословов.

Мы потому особенно упоминаем здесь об этом обстоятельстве, что оно лучше других может нам объяснить характер западной образованности, где римская отрешенная рассудочность уже с IX века проникла в самое учение богословов, разрушив своею одноstonностью гармоническую цельность внутреннего умозрения.

С этой точки зрения для нас становится понятным, почему западные богословы, со всею рассудочною добросовестностью, могли не видеть единства церкви иначе как в наружном единстве епископства; почему наружным делам человека могли они приписывать существенное достоинство; почему при внутренней готовности души и при недостатке этих наружных дел не понимали они для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища; почему, наконец, могли они приписывать некоторым людям даже избыток достоинства наружных дел и вменять этот избыток недостатку других тоже за какие-нибудь наружные действия, совершенные для внешней пользы церкви.

Таким образом, подчинив веру логическим выводам

рассудка, западная церковь еще в IX-м веке положила внутри себя неминуемое семя реформации, которая поставила ту же церковь перед судом того же логического разума, ею самую возвышенного над общим сознанием церкви вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог уже видеть Лютера из-за папы Николая I, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI века мог уже из-за Лютера предвидеть Штрауса⁵.

Очевидно, что та же нравственная причина, тот же перевес логической односторонности, который произвел учение о необходимости наружного единства церкви, должен был породить и учение о непогрешаемости ее видимой главы. Это было прямым следствием того особенного характера образованности, который начинал господствовать в западном мире. Из этой же причины общего состояния умов в Европе произошло и то обстоятельство, что франкский император мог предложить, а римский архиерей мог принять светское владычество в своей епархии. Потом по той же логической причине должно было полудуховное владычество папы распространиться над всеми правителями Запада и породить все устройство так называемой Святой римской империи и весь характер исторического развития средних веков, где светская власть беспрестанно смешивалась с духовною и беспрестанно боролась с нею, взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном, между тем как в то же время внутри человека западного происходила тоже борьба между верою и разумом, между преданием и личным сомнением; и как духовная власть церкви искала себе основания в

силе светской, так духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме.

Так, искусственно устроив себе наружное единство, поставив над собою одну единую главу, соединившую власть духовную и светскую, церковь западная произвела раздвоение в своей духовной деятельности, в своих внутренних интересах и в внешних своих отношениях к миру. Двойная башня, которая обыкновенно возвышается над католическим костелом, может служить символом этого раздвоения.

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

словия, происшедшего от племени завоеванного, тем менее было правомерности и в понятиях сословия, происшедшего от завоевателей. Каждая благородная личность стремилась сделаться сама верховным законом своих отношений к другим. Мысль об общей государственности или народности не могла проникнуть в их независимое сердце, со всех сторон защищенное железом и гордостью. Только ими же изобретенные и добровольно установленные правила внешних формальных отношений могли подчинить себе их самоуправный произвол. Таким образом, законы чести, хотя родились из потребности времени как единственно возможная замена закона при совершенной беззаконности, однако же характером своим отличают такую односторонность общественного быта, такую крайнюю внешность и формальность личных отношений и такое забвение их существенной стороны, что, взятые отдельно от всей жизни европейской, они одни могли бы служить полным зеркалом всего развития западной общественности.

Каждый благородный рыцарь внутри своего замка был отдельное государство. Потому и отношения между благородными лицами могли иметь только внешний, формальный характер. Такой же внешний, формальный характер должны были носить и отношения их к другим сословиям. Потому и развитие права гражданского в западных государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности, какой лежал в самой основе общественных отношений. Римское право, еще продолжавшее жить и действовать в некоторых отдельных городах Евро-

пы, еще более укрепило это направление внешней формальности в европейской юриспруденции. Ибо римское право имеет тот же внешний формальный характер, за наружною буквою формы забывающий внутреннюю справедливость, может быть, потому, что и римская общественная жизнь также развилась из постоянной борьбы двух противоположных народностей, насильственно в одну государственность втесненных.

Этим объясняется, между прочим, отчего чужое для европейских народов римское право так легко могло привиться к ним, исключая те немногие страны, где общественность возникла не из завоевания и которые потому обещают более цельное развитие в будущем.

Но, начавшись насилием, государства европейские должны были развиваться переворотами, ибо развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано. Потому европейские общества, основанные насилием, связанные формальностию личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отделенности, связываемой узлами частных интересов и партий. Отчего история европейских государств хотя представляет нам иногда внешние признаки процветания жизни общественной, – но в самом деле под общественными формами скрывались постоянно одни частные партии, для своих частных целей и личных систем забывавшие о жизни целого государства. Партии папские, партии императорские, партии городские, партии церковные, придворные, личные,

правительственные, религиозные, политические, народные, среднесословные, даже партии метафизические постоянно боролись в европейских государствах, стараясь каждая перевернуть его устройство согласно своим личным целям. Потому развитие в государствах европейских совершалось не спокойным возрастанием, но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, куда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений.

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

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

Еще быстрее совершилось развитие образованности арабской, ибо оно было еще одностороннее, хотя имело то же отвлеченно-рассудочное направление, какое приняла и средневековая Европа. Но просвещению магометанскому легче было обратить в логическую формальность свои основные убеждения, чем просвещению христианскому, существенно живому

и цельному. Систематическая связь отвлеченных понятий была высшею целью, до которой могло достигнуть умственное самосознание магометанина и которая лежала, можно сказать, в самом основании его веры. Ибо, требуя от него только отвлеченного признания некоторых исторических фактов и метафизического признания единства божества, она притом не требовала от него внутренней цельности самопознания, но спокойно оставляла распавшуюся натуру человека в ее непримиренной раздвоенности; она не указывала ему высшей цели бытия, но, напротив, указывала ему состояние грубо чувственных наслаждений не только как лучшую награду для здешней жизни, но даже как высшую цель будущей. Потому все, до чего могла доходить умственная потребность магометанина, заключалось в потребности отвлеченного логического единства, в наружном порядке его мыслей и систематической правильности их взаимных отношений. Крайняя метафизическая задача, которую могла предлагать себе любознательность магометанская, — эта, так сказать, поэзия магометанского любомудрия, — заключалась в составлении видимых формул для невидимой деятельности мира духовного, в отыскании талисманической связи между законами мира надзвездного и законами мира подлунного. Отсюда их страсть к логике, отсюда их астрология, алхимия, хиромантия и все их отвлеченно-рассудочные и чувственно-духовные науки. Отсюда также объясняется, почему арабы хотя получили начало своей умственной образованности от сирийских греков, хотя находились в близких сношениях с Византиею, одна-

ко же на ход просвещения греческого не имели почти никакого влияния. Но на Западную Европу произвели они тем сильнейшее действие, что принесли туда весь блеск своего процветания наук в то время, когда Европа находилась в состоянии почти совершенного невежества. Своим отвлеченно-логическим направлением учености они, без сомнения, содействовали также к усилению этого же направления в просвещении европейском, примешав только на некоторое время к господствующему течению европейского мышления разноцветную струю своих талисманических умозрений. Они первые познакомили латинских богословов с творениями Аристотеля, которые в первый раз сделались известны им в переводе с арабского, вместе с арабскими толкованиями — так мало знакома им была греческая образованность.

Аристотель, никогда не понятый вполне, но до бесконечности изучаемый в частностях, был, как известно, душою схоластики, которая, в свою очередь, была представительницею всего умственного развития тогдашней Европы и самым ясным его выражением.

Схоластика была не что иное, как стремление к наукообразному богословию. Ибо богословие было тогда и высшею целью и главным источником всякого знания. Задача схоластики состояла в том, чтобы не только связать понятия богословские в разумную систему, но и подложить под них рассудочно-метафизическое основание. Главными орудиями для того были творения блаженного Августина и логические сочинения Аристотеля. Высшее университетское развитие заключалось в диалектических словопрениях о предметах

веры. Знаменитейшие богословы старались выводить ее догматы из своих логических умозаключений. Начиная от шотландца Еригена⁶ до XVI века, может быть, не было ни одного из них, который бы не пытался свое убеждение о бытии Божиим поставить на острие какого-нибудь искусно выточенного силлогизма. Их громадные труды были наполнены отвлеченных тонкостей, логически сплетенных из голо рассудочных понятий. Самые несущественные стороны мышления были для них предметом науки, причиною партий, целью жизни.

Не отвлеченные споры номиналистов и реалистов, не странные прения о евхаристии, о благодати, о рождении Пресвятой Девы и тому подобных предметах могут дать настоящее понятие о духе схоластики и о состоянии умов того времени; но всего яснее выражает их то именно, что в этих спорах составляло главный предмет внимания и занимало мышление учнейших философов, то есть составление произвольных вопросов о несбыточных предположениях и разбор всех возможных доводов в пользу и против них.

Такая бесконечная, утомительная игра понятий в продолжение семисот лет, этот бесполезный, перед умственным зрением беспрестанно вертящийся калейдоскоп отвлеченных категорий должны были неминуемо произвести общую слепоту к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики, к убеждениям, до которых человек доходит не путем силлогизмов, но, напротив, стараясь основать их на силлогистическом выводе, только искажает их правду, когда не уничтожает ее совершенно.

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

Потому когда со взятием Константинополя свежий, неиспорченный воздух греческой мысли повеял с Востока на Запад и мыслящий человек на Западе вздохнул легче и свободнее, то все здание схоластики мгновенно разрушилось. Однако же следы схоластической односторонности остались на умах, ею воспитанных. Предмет мышления стал другой и направление иное; но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему.

Поучительный пример тому представляет сам знаменитый родоначальник новейшей философии. Он думал, что решительно сбросил с себя узы схоластики; однако, не чувствуя того сам, до того еще оставался запутан ими, что, несмотря на все свое гениальное разумение формальных законов разума, был так странно слеп к живым истинам, что свое внутреннее, непосредственное сознание о собственном своем бытии почитал еще неубедительным, покуда не вывел

его из отвлеченного силлогистического умозаключения! И этот пример тем замечательнее, что не был личной особенностью философа, но выразил общее направление умов. Ибо логический вывод Декарта не остался его исключительной собственностью, но был принят с восторгом и сделался основанием мышления для большей части новейших философов почти до половины XVIII века. – Может быть, еще и теперь есть глубокомысленные люди, которые утверждают на нем несомненность своего бытия и успокаивают таким образом свою образованную потребность твердых убеждений. По крайней мере пишущий эти строки еще живо помнит ту эпоху в собственной своей жизни, когда подобный процесс искусственного мышления сладостно утолял для него жажду умственного успокоения.

Я не говорю уже о той особенности Декарта, что, увлеченный строгою необходимостью своих умозаключений, он добродушно мог убедиться в том, что все животные, выключая человека, суть только наружные машины, искусно построенные Создателем, и, не имея сознания, не чувствуют ни боли, ни удовольствия.

Неудивительно после того, что его ученик и преемник в господстве философского развития, знаменитый Спиноза, мог так искусно и так плотно сковать разумные выводы о первой причине, о высшем порядке и устройстве всего мироздания, что сквозь эту сплошную и неразрывную сеть теорем и силлогизмов не мог во всем создании разглядеть следов живого Создателя, ни в человеке заметить его внутренней свободы. Тот же избыток логической рассудочности скрыл

от великого Лейбница за умственным сцеплением его отвлеченных понятий очевидное сцепление причины и действия и для объяснения их заставил его предположить свою предустановленную гармонию, которая, впрочем, поэзией своей основной мысли восполняет несколько ее односторонность.

Я говорю: поэзия мысли восполняет несколько ее односторонность, ибо думаю, что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине.

Нужно ли продолжать исчисление последующих представителей западной философии, чтобы, припоминая их системы, убедиться в общей односторонности западного направления? Нужно ли напоминать, как Юм — этот прямой и неминуемый результат другой ветви западного любомудрия, последователь Бэкона, Локка и однородных с ними мыслителей, — беспристрастный Юм силою беспристрастного разума доказал, что в мире не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинакому сомнению? Как знаменитый Кант, возбужденный Юмом и приготовленный немецкою школою, из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует?

Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды — но западный мир тогда еще не созрел для нее.

Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным по-

строением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся я. Отсюда Шеллинг развил противоположную сторону гипотезы, то есть что хотя внешний мир действительно существует, но душа мира есть не что иное, как это человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке. Гегель еще более укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания. Между тем, углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, он силою своей необыкновенной, громадной гениальности довел их до последней полноты и ясности результатов и тем дал возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления. Таким образом, западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной рациональности.* Между тем в то же время, как римское богословие развивалось посредством схоластической философии, писатели восточной церкви, не увлекаясь в односторонность силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличи-

* См. мои статьи: «О современном состоянии просвещения» в 1-м и 2-м номерах «Москвитянина» 1845 года.

тельный признак христианского любомудрия. Ибо не надобно забывать, что все современное просвещение тогда сосредоточивалось в Византии. Древние писатели христианские и языческие, и особенно писатели-философы, были коротко знакомы образованным грекам — и очевидные следы их основательного изучения видны в большей части духовных творений до самой половины XV века, между тем как Запад, необразованный и, можно даже сказать, невежественный сравнительно с Византией, до самого почти XIV века обращался в своем мышлении почти единственно в кругу одних латинских писателей, за исключением только немногих греческих. Только в половине XIV века основана была первая ученая академия в Италии знаменитым монахом Варлаамом, учителем Петрарки, — тем самым несчастным предателем православной церкви, который, заразившись западною уверенностью в своей логической разумности, отвергал некоторые непонятные ему догматы христианского учения и был за то осужден Константинопольским собором и изгнан из Греции с бесчестьем, но зато тем с большею честью принят в Италии.

Аристотель, без всякого сомнения, был лучше и основательнее известен грекам, чем латинянам, хотя, может быть, без тех дополнений, которыми обогатили его арабские и латинские ученые и которые до самого падения схоластического воспитания в Европе составляли необходимое условие всякого развития ума на Западе. Однако же в греческих мыслителях не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того, в большей части из них замечаем явное

предпочтение Платона — не потому, конечно, чтобы христианские мыслители усвоивали себе языческие понятия того или другого, но потому, вероятно, что самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума. Оттого почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности, существовало и между философией латинского мира, как она вырабатывалась в схоластике, и тою духовною философией, которую находим в писателях церкви восточной, особенно ясно выраженную в св. отцах, живших после римского отпадения.

Достоин замечания, что эта духовная философия восточных отцов церкви, писавших после X века, — философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительною по удивительному богатству, и глубине, и тонкости своих психологических наблюдений, — несмотря, однако же, на все свои достоинства (я говорю здесь единственно о достоинствах умозрительных, оставляя в стороне значение богословское), была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною. По крайней мере ни один философ, ни один историк философии не упоминает об ней, хотя в каждой истории философии находим мы длинные

трактаты о философии индийской, китайской и персидской. Самые творения восточных писателей оставались долго неизвестными в Европе; многие до сих пор еще остаются незнакомы им; другие хотя известны, но оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены. Некоторые богословские писатели Запада хотя и упоминали о некоторых особенностях писателей восточных, но так мало могли постигать эту особенность, что из их слов часто должно вывести заключение, прямо противоположное истине. Наконец, ни в одном почти из богословских писателей Запада не заметно живого следа того влияния, которое необходимо должны бы были оставить на них писания восточной церкви, если бы они были известны им хотя вполовину против того, как им известны были писатели древнеязыческие. Из этого должно исключить, может быть, одного Фому Кемпийского — или Герсона, — если только книга, им приписываемая, принадлежит действительно им и не есть, как некоторые полагают, перевод с греческого, переделанный несколько по латинским понятиям.

Конечно, в писателях восточной церкви, живших после отделения римской, нельзя искать ничего нового относительно христианского учения, ничего такого, что бы не находилось в писателях первых веков. Но в том-то и заключается их достоинство; в том-то, скажу, и особенность их, что они сохраняли и поддерживали во всей чистоте и полноте учение существенно-христианское и, держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда могли яснее видеть и законы ума человеческого, и путь, веду-

щий его к истинному знанию, и внешние признаки, и внутренние пружины его разнообразных уклонений.

Впрочем, и древние отцы церкви, жившие еще до отделения Рима и, следовательно, равно признаваемые Востоком и Западом, не всегда одинаково понимались на Западе и на Востоке. Это различие могло произойти оттого, что Востоку всегда были вполне известны все писатели и учителя вселенской церкви; западным же ученым были знакомы преимущественно латинские и только некоторые из греческих писателей, на которых они тоже смотрели сквозь готовые уже понятия, почерпнутые ими у римских учителей. Оттого и в новейшие времена, когда они уже короче познакомились с греческою литературою, то все еще невольно продолжали смотреть на нее сквозь то же ограниченное окно, если не с цветными, то с тусклыми стеклами. Этим только можно объяснить себе, каким образом они могли так долго удержаться в односторонности своего рассудочного направления, которое иначе должно бы было разрушиться от совокупного действия всех древних отцов церкви. Сохраняя же свою односторонность, они или не замечали, или иногда даже вовсе не знали тех из древних писателей, в которых особенно выражалась сторона, прямо противоположная этой ограниченности, и самодовольно отвергали ее под названием мистики!

Отсюда кроме различия понятий на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом *способе* мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния

мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство.

Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение.

Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека; и когда в XIV веке узнали ученые Запада о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, то издевались над этою мыслию, изобретая для нее всякого рода насмешливые прозвания. Правда, они употребляют иногда те же выражения, какие и восточные, говоря о «внутреннем сосредоточении духа», о «собрании ума в себе» и тому подобное, но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение. Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется.

Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других; то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях даже в самые крутые переломы жизни что-то глубоко спокойное, какая-то искусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый — когда не театральный, — всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность.

Учения св. отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта.

Обширная Русская земля даже во времена разделения своего на мелкие княжества всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разливался свет

сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно общее направление. Безразлично составляясь из всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенство, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Цареграде, Сирии и на Святой горе. И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, что и теперь даже она кажется нам изумительною, когда мы вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII века уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская;* что многие из них говорили на греческом и латинском языке так же свободно, как на русском, а некоторые знали притом и другие языки европейские;** что в некоторых уцелевших до нас писаниях XV века*** мы находим выписки

* См. Шлецера примеч. на Нестора, том 1.

** См. «Истор. русск. словесности» проф. Шевырева, выпуск второй. Эта книга, без сомнения, одна из самых замечательных, вышедших у нас в последнее время, должна, по вероятности, произвести решительный переворот в общем понимании нашей древней образованности.

*** См. Писания Нила Сорского.

из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах Афона; что в уединенной тишине монашеских келий, часто в глуши лесов, изучались и переписывались и до сих пор еще уцелели в старинных рукописях словенские переводы тех отцов церкви, которых глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости (хотя, может быть, ни один не сознается в этом); наконец, когда мы вспомним, что эта русская образованность была так распространена, так крепка, так развита и потому пустила такие глубокие корни в жизнь русскую, что, несмотря на то, что уже полтора столетия лет прошло с тех пор, как монастыри наши перестали быть центром просвещения; несмотря на то, что вся мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями значительно уклонилась, а в некоторых и совсем отделилась от прежнего русского быта, изгладив даже и память об нем из сердца своего, — этот русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел почти неизменно в низших классах народа: он уцелел, — хотя живет в них уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании, уже не связанный господством образующей мысли, уже не оживляющийся, как в старину, единомысленными воздействиями высших классов общества, уже не проникающийся,

как прежде, вдохновительным сочувствием со всею совокупностью умственных движений отечества.

Какая же сила должна была существовать для того, чтобы произвести такое прочное действие? И эта твердость быта, следствие прежней образованности, замечается в том самом народе, который так легко мог изменить свою образованность языческую, когда принял христианское учение.

Потому этот русский быт и эта прежняя, в нем отзвучивающая жизнь России драгоценны для нас особенно по тем следам, которые оставили на них чистые христианские начала, действовавшие беспрепятственно на добровольно покорившиеся им племена словенские. И не природные какие-нибудь преимущества словенского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание, нет! Племенные особенности, как земля, на которую падает умственная семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, ему дать свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени.

Какое бы ни было наше мнение о пришествии варягов: добровольно ли вся русская земля призвала их, или одна партия накликала на другую, но ни в каком случае это пришествие не было нашествием чужого племени; ни в каком случае также оно не могло быть завоеванием, ибо если через полтора года так легко можно было выслать их из России, или по крайней мере значительную их часть, то как же могли бы они так легко завоевать ее прежде? Как могли бы так без-

мятежно держаться в ней против ее воли?* При них спокойно и естественно совершалось образование ее общественных и государственных отношений, без всяких насильственных нововведений, единственно вследствие внутреннего устройства ее нравственных понятий. Со введением же христианства нравственные понятия русского человека изменились, а вместе с ними и его общежительные отношения, и потому все общественное устройство Русской земли должно было в своем развитии принять также направление христианское.

Лучшим выражением той готовности, с какою русский человек стремился с самого начала осуществить в своей жизни всю полноту принятого им нового убеждения, может служить первое, еще необдуманное (так прекрасно необдуманное!) желание св. Владимира прощать всем преступникам. Сама церковь первая остановила его от исполнения этого желания, положив, таким образом, различие между обязанностями лично-духовными и светски-правительственными. Вместе с тем определила она сначала навсегда твердые границы между собою и государством, между безусловною чистотою своих высших начал и житейскою смешанностию общественного устройства, всегда оставаясь вне государства и его мирских отношений, высоко над ними, как недостижимый, светлый идеал,

* См. «Москвитянин», 1845, № 3, «О древней русской истории» — статью моего брата Петра Вас. Киреевского, которого взгляд на прежнюю Россию представляет, по моему мнению, самую ясную картину ее первобытного устройства.

к которому они должны стремиться и который сам не смешивался с их земными пружинами. Управляя личным убеждением людей, церковь православная никогда не имела притязания насильственно управлять их волею, или приобретать себе власть светски-правительственную, или, еще менее, искать формального господства над правительственной властью. Государство, правда, стояло церковью: оно было тем крепче в своих основах, тем связнее в своем устройстве, тем цельнее в своей внутренней жизни, чем более проникалось ею. Но церковь никогда не стремилась быть государством, как и государство, в свою очередь, смиренно сознавая свое мирское назначение, никогда не называло себя «святым». Ибо, если русскую землю иногда называли «святая Русь», то это единственно с мыслию о тех святынях мощей, и монастырей, и храмов Божиих, которые в ней находились, а не потому, чтобы ее устройство представляло сопроницание церковности и светскости, как устройство «Святой римской империи».

Управляя таким образом общественным составом, как дух управляет составом телесным, церковь не обладала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам и другим светско-духовным постановлениям Запада; но, проникая все умственные и нравственные убеждения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию. И духовное влияние церкви на это естественное развитие общественности могло быть тем полнее и чище,

что никакое историческое препятствие не мешало внутренним убеждениям людей выражаться в их внешних отношениях. Не искаженная завоеванием, Русская земля в своем внутреннем устройстве не стеснялась теми насильственными формами, какие должны возникать из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь. В ней не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных для одного преимуществ другого, ни истекающей отсюда политической и нравственной борьбы, ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. Она не знала, следственно, и необходимого порождения этой борьбы: искусственной формальности общественных отношений и болезненного процесса общественного развития, совершающегося насильственными изменениями законов и бурными переломами постановлений. И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не встречается.

Таким образом, русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, церковью и бытовым преданием воспитанного. Однако же — или, лучше сказать, *потому*

именно — в нем не было и мечтательного равенства, как не было и стеснительных преимуществ. Оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней; но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма, а не насильственно, случайностями войны, и не преднамеренно, по категориям разума.

Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времен, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь с своею семьею, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь — часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собою и их отношения к вольным городам, к королю и к церкви составляют всю историю Запада.

Напротив того, воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселенных, и имеющих каждая на известных правах своего распорядителя, и составляющих каждая свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою великого

князя всяя Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства.

Вследствие таких естественных, простых и единых отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности; но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своем духе, в своем составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости буквальному смыслу формы; святость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе. Я говорю, разумеется, не о том или другом законе отдельно, но о всей, так сказать, наклонности (тенденции) древнерусского права. Внутренняя справедливость брала в нем перевес над внешнею формальностию.

Между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *форма — это самый закон*, — и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть по отвлеченно-умственной необходимости правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но *самый написанный разум*; право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического. Закон в России не изобретался предварительно какими-нибудь учеными юрисконсультами; не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь за-

конодательном собрании и не падал потом, как снег на голову, посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу, уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях; где, следовательно, развитием общественно-го устройства может и должно управлять *мнение* всех или некоторых. Но там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма. Ибо общественность там стоит *на убеждениях*, и потому всякие *мнения*, даже всеобщие, управляя ее развитием, были бы для нее смертоносны.

Мнение, убеждение — две совершенно особые пружины двух совершенно различных общественных устройств. Мнение не тем только отличается от убеждения, что первое минутнее, второе тверже; первое — вывод из логических соображений, второе — итог всей жизни; но в политическом смысле они имеют еще другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений; мнение есть преувеличенное сочувствие только той

стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы. Оттого в обществе искусственном, основанном на формальном сочетании интересов, каждое улучшение совершается вследствие какого-нибудь преднамеренного плана; новое отношение вводится потому, что нынешнее мнение берет верх над вчерашним порядком вещей; каждое постановление насильственно изменяет прежнее: развитие совершается, как мы уже заметили, по закону переворотов — сверху вниз или снизу вверх, смотря по тому, где торжествующая партия сосредоточила свои силы и куда торжествующее мнение их направило. Напротив того, в обществе, устроившемся естественно из самобытного развития своих коренных начал, каждый перелом есть болезнь, более или менее опасная; закон переворотов, вместо того чтобы быть условием жизненных улучшений, есть для него условие распада и смерти, ибо его развитие может совершаться только гармонически и неприметно, по закону естественного возрастания в односмысленном пребывании.

Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права. Западноевропейские общественные устройства также произошли из разнообразных сочетаний этих самобытных прав, в основании своем неограниченных и только в отношениях общественных принимающих некоторые

взаимно-условные ограничения. Можно сказать: все здание западной общественности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности.

В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением — уменьшается. Право общины над землею ограничивается правом помещика, или вотчинника; право помещика обуславливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений. Эти личные отношения определяются столько же личными отношениями его отца, сколько и собственными, теряются неспособностью поддерживать их или возрастают решительным перевесом достоинств над другими, совместными личностями. Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность.

Запутанность, которая впоследствии могла произойти от этих отношений в высших слоях общества при уничтожении мелких княжеств и слиянии их в одно правительственное устройство, была случайная

и имела основание свое, как кажется, в причинах посторонних, являясь не как необходимое развитие, но уже как некоторое уклонение от правильного развития основного духа всей русской государственности. Впрочем, во всяком случае, это особенное, совершенно отличное от Запада положение, в котором человек понимал себя относительно поземельной собственности, должно было находиться в связи со всею совокупностью его общественных, и общежительных, и нравственных отношений.

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудоч-

ным воспоминанием. Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно-правильной жизни.

Не так человек русский. Моляся в церкви, он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления; напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния. Зато он не поет и застольных песен. Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец перед лицом великого князя (за честь которого он, может быть, вчера еще отваживал свою жизнь в каком-нибудь случайном споре с ляхами), не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением святыни, которое всегда очевидно стояло в почетном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное

и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца.

Однако же надобно признаться, что это постоянное стремление к совокупной цельности всех нравственных сил могло иметь и свою опасную сторону. Ибо только в том обществе, где все классы равно проникнуты одним духом; где повсеместно уважаемые и многочисленные монастыри — эти народные школы и высшие университеты религиозного государства — вполне владеют над умами; где, следовательно, люди, созревшие в духовной мудрости, могут постоянно руководствовать других, еще не дозревших, — там подобное расположение человека должно вести его к высшему совершенству. Но когда, еще не достигнув до самобытной зрелости внутренней жизни, он будет лишен руководительных забот высшего ума, то жизнь его может представить неправильное сочетание излишних напряжений с излишними изнеможениями. Оттого видим мы иногда, что русский человек, сосредоточивая все свои силы в работе, в три дня может сделать больше, чем осторожный немец не сделает в тридцать; но зато потом уже долго не может он добровольно приняться за дело свое. Вот почему при таком недозревшем состоянии и при лишении единодушного руководителя часто для русского человека самый ограниченный ум немца, размеряя по часам и табличке меру и степень его трудов, может лучше, чем он сам, управлять порядком его занятий.

Но в древней России эта внутренняя цельность самосознания, к которой самые обычаи направляли

русского человека, отражалась и на формах его жизни семейной, где закон постоянного, ежеминутного самоотвержения был не геройским исключением, но делом общей и обыкновенной обязанности. До сих пор еще сохраняется этот характер семейной цельности в нашем крестьянском быту. Ибо если мы захотим вникнуть во внутреннюю жизнь нашей избы, то заметим в ней то обстоятельство, что каждый член семьи, при всех своих беспрестанных трудах и постоянной заботе об успешном ходе всего хозяйства, никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсек он от самого корня своих побуждений. Цельность семьи есть одна общая цель и пружина. Весь избыток хозяйства идет безотчетно одному главе семейства: все частные заработки сполна и совестливо отдаются ему. И притом образ жизни всей семьи обыкновенно мало улучшается и от излишних избытков главы семейства; но частные члены не входят в их употребление и не ищут даже узнать величину их: они продолжают свой вечный труд и заботы с одинаким самозабвением, как обязанность совести, как опору семейного согласия. В прежние времена это было еще разительнее, ибо семьи были крупнее и составлялись не из одних детей и внуков, но сохраняли свою цельность при значительном размножении рода. Между тем и теперь еще можем мы ежедневно видеть, как легко при важных несчастьях жизни, как охотно, скажу даже, как радостно один член семейства всегда готов добровольно пожертвовать собою за другого, когда видит в своей жертве общую пользу своей семьи.

На Западе ослабление семейных связей было следствием общего направления образованности: от высших классов народа перешло оно к низшим, прямым влиянием первых на последние и неудержимым стремлением последних перенимать нравы класса господствующего. Эта страстная подражательность тем естественнее, чем однороднее умственная образованность различных классов, и тем быстрее приносит плоды, чем искусственнее характер самой образованности и чем более она подчиняется личным мнениям.

В высших слоях европейского общества семейная жизнь, говоря вообще, весьма скоро стала даже для женщин делом почти посторонним. От самого рождения дети знатных родов воспитывались за глазами матери. Особенно в тех государствах, где мода воспитывать дочерей вне семьи, в отделенных от нее непроницаемыми стенами монастырях, сделалась общим обычаем высшего состояния, там мать семейства вовсе почти лишена была семейного смысла. Переступая через порог монастыря только для того, чтобы идти под венец, она тем же шагом вступала в заколдованный круг светских обязанностей, прежде чем узнала обязанности семейные. Потому чувствительность к отношениям общественным брала в ней верх над отношениями домашними. Самолюбивые и шумные удовольствия гостиной заменяли ей тревоги и радости тихой детской. Салонная любезность и умение жить в свете, с избытком развиваясь на счет других добродетелей, сделали самую существенную часть женского достоинства. Скоро для обоих полов блестящая го-

стина обратилась в главный источник удовольствий и счастья, в источник ума и образованности, в источник силы общественной, в господствующую и всепоглощающую цель их искусственной жизни. Оттуда — особенно в государствах, где воспитание женщин высшего круга совершалось вне семьи, — произошло великолепное, обворожительное развитие общежительных утонченностей; вместе с этим развитием и нравственное гниение высшего класса, и в нем первый зародыш знаменитого впоследствии учения о всесторонней эмансипации женщины.

В России между тем формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного, самостоятельного развития, оторванного от жизни всего народа, и потому не могли заглушить в человеке его семейного смысла, ни повредить цельности его нравственного возрастания. Резкая особенность русского характера в этом отношении заключалась в том, что никакая личность в общежительных сношениях своих никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества. Потому как гостиная не правительствует в государстве, которого все части проникнуты сочувствием со всею цельностью жизни общественной; как личное мнение не господствует в обществе, которое незыблемо стоит на убеждении, так и прихоть моды не властвует в нем, вытесняясь твердостью общего быта.

При таком устройстве нравов простота жизни и

простота нужд была не следствием недостатка средств и не следствием неразвития образованности, но требовалась самым характером основного просвещения. На Западе роскошь была не противоречие, но законное следствие раздробленных стремлений общества и человека; она была, можно сказать, в самой натуре искусственной образованности; ее могли порицать духовные, в противность обычным понятиям, но в общем мнении она была почти добродетелью. Ей не уступали как слабости, но, напротив, гордились ею как завидным преимуществом. В средние века народ с уважением смотрел на наружный блеск, окружающий человека, и свое понятие об этом наружном блеске благоговейно сливал в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека. Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникала в Россию, но как зараза от соседей. В ней извинялись, ей поддавались, как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную и общественную.

Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд. Если бы наука о политической экономии существовала тогда, то, без всякого сомнения, она не была бы понятна русскому. Он не мог бы согласиться с цельностью своего воззрения на жизнь особой науки о богатстве. Он не мог бы понять, как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним потребностям только для того, чтобы умножить

их усилия к вещественной производительности. Он знал, что развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно поэтому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями, но и в совершенной им подчиненности.

Впрочем, если роскошь жизни еще могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностию, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая расслабленная мечтательность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства — как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу.

По той же причине, если бы и изящные искусства имели время развиться в древней России, то, конечно, приняли бы в ней другой характер, чем на Западе. Там развивались они сочувственно с общим движением мысли, и потому та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусствах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений. Оттуда языческое поклонение отвлеченной красоте. Вместо того чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений, западный мир, напротив того, основал красоту свою на обмане воображения, на заведомо ложной мечте или на крайнем напряжении одностороннего чувства, рождающегося

из умышленного раздвоения ума. Ибо западный мир не создавал, что мечтательность есть сердечная ложь и что внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения.

Это направление изящных искусств шло не мимо жизни всего западного мира. Изнутри всей совокупности человеческих отношений рождается свободное искусство и, явившись на свет, снова входит в самую глубину человеческого духа, укрепляя его или расслабляя, собирая его силы или расточая их. Оттого, я думаю, ложное направление изящных искусств еще глубже исказило характер просвещения европейского, чем само направление философии, которая тогда только бывает пружиной развития, когда сама результат его. Но добровольное, постоянное и, так сказать, одушевленное стремление к умышленному раздвоению внутреннего самознания расщепляет самый корень душевных сил. Оттого разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение, наука — в силлогизм, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязною спутницей жизни, внешнею прикрывкою лжи, как мечтательность служит ей внутренней маскою.

Но назвав «самодовольство», я коснулся еще одного, довольно общего отличия западного человека от русского. Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя

себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению; но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность.

Но остановимся здесь и соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского; ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей для того, чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности. Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к

истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской — здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность при естественной разнovidности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства — здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там земельная собственность первое основание гражданских отношений — здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая — здесь выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней —

здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу — здесь вместо наружной связности формы с формой ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения — здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами — здесь стройным естественным возрастанием; там волнение духа партий — здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды — здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности — здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности — здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершеншения; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; — в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего,

общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому, если справедливо сказанное нами прежде, то *раздвоение и цельность, рассудочность и разумность* будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности.

Но здесь естественно приходит вопрос: отчего же образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного? Отчего не опередила Россия Европу? Отчего не стала она во главе умственного движения всего человечества, имея столько залогов для правильного и всеобъемлющего развития духа?

В объяснение этого сказать, что если развитие русского ума отделилось на несколько веков от того времени, когда оно, по вероятности, должно было совершиться, то это произошло по высшей воле Провидения, — значило бы сказать мысль справедливую, но не ответную. Святое Провидение не без нравственной причины человека продолжает или сокращает назначенный ему путь. От Египта до Обетованной земли израильский народ мог совершить в 40 дней то путешествие через пустыни аравийские, которое он совершал 40 лет только потому, что душа его удалялась от чистого стремления к Богу, его ведущему.

Но мы говорили уже, что каждый патриархат во вселенской церкви, каждый народ, каждый человек, принося на служение ей свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для

своего согласного пребывания в общем духе православия.

В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели?

Здесь, конечно, могут быть только гадательные предположения. Что касается до моего личного мнения, то я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности; но в этом же таилась и главная опасность для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями. В XVI веке, действительно, видим мы, что уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа. Может быть, начало этого неравновесия должно искать еще и прежде; но в XVI веке оно уже становится видимым. Некоторые повреждения, вкравшиеся

в богослужебные книги, и некоторые особенности в наружных обрядах церкви упорно удерживались в народе, несмотря на то что беспрестанные сношения с Востоком должны бы были вразумить его о несходствах с другими церквами. В то же время видим мы, что частные юридические постановления Византии не только изучались, но и уважались наравне почти с постановлениями общецерковными, и уже выражается требование применять их к России, как [если] бы они имели всеобщую обязательность. В то же время в монастырях, сохранявших свое наружное благолепие, замечался некоторый упадок в строгости жизни. В то же время правильное вначале образование взаимных отношений бояр и помещиков начинает принимать характер уродливой формальности запутанного местничества. В то же время близость унии страхом чуждых нововведений еще более усиливает общее стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целостности в коренной русской православной образованности.

Таким образом уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу.

Но корень образованности России живет еще в ее

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

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

Однако же, говоря «направление», я неизлишним почитаю прибавить, что этим словом я резко ограничиваю весь смысл моего желания. Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении

* О современном состоянии искусства и о характере его будущего развитии было еще в 1845 году высказано несколько глубоких мыслей А. С. Хомяковым в его статье «Письмо в Петербург», напечатанной во 2-м № «Москвитянина» того года; но тогда воззрение это было, кажется, еще преждевременно для нашей публики, ибо литература наша не отзывалась на эти живые мысли тем ответом, какой бы должно было ожидать от нее при более сознательном расположении умов.

святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность бытия*, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...

...статью для Московского сборника... – Киреевский ссылается на тот самый сборник, в котором публикует свой труд.

...говорил Петр в 1714 году в Риге... – Популярная некогда идея «коловоращения» наук-муз, переселяющихся будто бы из одной страны в другую (*translatio studii*). Киреевский приводит цитату из находящегося у него под рукой 2-го изд. знаменитой книги И. И. Голикова. См.: Голиков И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России... 2-е изд. М., 1838. Т. 5. С. 261–262.

...мог принять светское владычество... – Подразумевается подложный «Дар Константина» (*Doratio Constantini*).

...шотландца Еригена... – Имеется в виду знаменитый богослов и философ Иоанн Скот Эриугена.

См. мои статьи: «О современном состоянии просвещения»... – В действительности статья Киреевского называется «Обозрение современного состояния литературы».

...если только книга, им приписываемая... – Знаменитая книга «О подражании Христу», автором которой признается Фома Кемпийский, приписывалась и другим богословам.

...восточных созерцателей... – Речь идет об исихастах.

...желание св. Владимира прощать всем преступникам. –
Возвращение князя Владимира к дохристианской практике наказывать провинившихся штрафами.



II

КОМПЛИМЕНТ ОТ ПИСАРЕВА

Конечно, Д. И. Писарев памятен всем, более прочего, своими бросающимися в глаза и режущими слух, словом, эпатирующими и фразпирующими каждого любителя русской литературы суждениями по поводу наших незыблемых авторитетов и эстетических кумиров. Кто же не знает, что ни один из так называемых революционных демократов не осмелился все-таки замахнуться на великого Пушкина. А вот у Писарева достало смелости, и он еще как на этого Пушкина замахнулся! По Писареву, Пушкин, именно благодаря данной ему от природы гениальности, воздвиг своими произведениями препятствия на пути к преобразованию русского общества: «Никто из русских поэтов, — подводит итог юный, но строгий критик, — не может внушить своим читателям такого беспредельного равнодушия к народным страданиям, такого глубокого презрения к честной бедности и такого систематического отвращения к полезному труду, как Пушкин».

Специалисты заметили, что Писарев, парадоксальным образом, питал какую-то слабость к деятелям славянофильства, хотя и не высказывался сколько-нибудь подробно на сей предмет. Все же, в контексте его творчества в целом, разумеется, идеи и призывы славянофилов едва ли могли найти себе место. В таком кон-

тексте тем более неоднозначно прозвучал его отзыв на посмертное двухтомное собрание сочинений Ивана Васильевича Киреевского (*Киреевский И. В. Полное собрание сочинений / Под ред. А. Кошелева. М., 1861. Т. 1-2*), озаглавленный «Русский Дон-Кихот». Слишком неоднозначный литературный образ выбрал воинственно настроенный критик для сравнения с ним жизни и творчества нашего славянофила, чтобы это сравнение можно было признать обыкновенной случайностью. Одно из двух: или в кругу Писарева Дон Кихот понимался только лишь как комический персонаж, или столь велико было обаяние покойного славянофила, что даже сам не знающий пощады Писарев вынужден был снять шляпу перед Иваном Киреевским и его младшим братом (Петром Васильевичем, который известен своим монументальным собранием русских песен). Исторические перипетии великого романа Сервантеса убеждают, что двойственность всегда сопутствовала читательскому отношению к его герою, понимавшемуся как вечный спутник всех, кого не удовлетворяла пошлость и ничтожество окружающего мира (см., например: *Багно В. Е. Дорогами «Дон Кихота». М., 1988*). Ибо вообще усмешка автора над своим «рыцарем печального образа» — горькая усмешка, поскольку вместе с подвигами паладина из Ламанчи приговор выносится всем в целом порывам человечества к идеалу. Столь чуткий критик, как Писарев, не мог не понимать двусмысленности данного им статье заглавия. Это ясно, между прочим, из заключающей статью фразы: «Все это — донкихотство, всегда искреннее, часто трогательное, большею частью несостоятельное».

Конечно, писалась статья в пылу полемики с М. А. Антоновичем, критиком «Современника». И все же симпатия к своему герою безусловно слышна в сочинении нашего критика-радикала. Не случайно обронено и сравнение с Гоголем.

Более вероятным представляется второе предположение: добросердечность братьев Киреевских, которые, ко всему прочему, нежно любили друг друга («понимать его, — писал Иван о младшем брате, — возвышает душу»), располагала к ним даже их идейных противников. При том, что Писареву особенно должна была претить демонстративная «барская» праздность братьев, на которую не раз обращали внимание современники. «Что за прекрасная, — по словам Герцена, — сильная личность Ивана Киреевского! Сколько погибло в нем, и притом развитого! Он сломался так, как может сломаться дуб». «Жаль, — замечал о братьях Т. Н. Грановский, наш Верховенский-отец, — что богатые дары природы и сведения, редкие не только в России, но и везде, гибнут в них без всякой пользы для общества. Они бегут от всякой деятельности». Отметим, в данном контексте, и другие глубоко прочувствованные слова, оброненные по адресу Ивана Киреевского писателями из противоположного лагеря. Например, Чернышевский писал об Иване Киреевском, что в нем была «жажда истины, он пробуждал в других деятельность мысли. Потому, во всяком случае, он был полезен и нужен у нас». Сюда именно примыкает и заключение Писарева из публикуемой статьи, что «Киреевский был человек очень неглупый и в высшей степени добросовестный». Факт остается фактом: из

всех славянофилов только братья Киреевские пользовались относительным сочувствием западников.

Обратим внимание еще на два обстоятельства. Во-первых, название романа Сервантеса и имена его героев довольно часто мелькают в статьях и рецензиях Писарева, что подтверждает хорошую осведомленность критика о многоуровневой семантике образа Дон Кихота (ср. «Схоластика XIX века», «Наша университетская наука», «Пушкин и Белинский», «Образованная толпа» и т. д.). Во-вторых, некоторые высказывания Писарева об Иване Киреевском поразительно перекликаются с тем, что пишет о его творчестве С. Н. Носов, хотя подозревать его в единомыслии с критиком-нигилистом, конечно, нет оснований. Речь идет об антирационализме Киреевского, причем на Писарева как на своего предшественника в интерпретации наследия нашего славянофила указал сам Носов. «В этой светлой стороне, – говорит, например, о Киреевском Писарев, – отразилась способность сочувствовать всем человеческим ощущениям и понимать чувством все человеческие слабости и страдания». Или еще: «В сочинениях Киреевского хороши только те места, в которых он является чистым поэтом, те места, в которых он бессознательно выражает всю полноту своего чувства».

Похвала, изреченная антагонистом, – всегда была, есть и будет самым беспристрастным родом похвалы, чем и объясняется решение перепечатать здесь в качестве приложения отклик Писарева на первое собрание сочинений Ивана Киреевского. Но справедливости ради стоит все же прежде текста Писарева вос-

произвести слова, изреченные о Киреевском устами человека, который с ним не пикировался, а который ему сочувствовал. Имеется в виду небезызвестное стихотворение А. С. Хомякова, датирующееся 1848 г.:

Ты сказал нам: «За волною
Ваших мысленных морей
Есть земля; над той землею
Блещет дивной красотою
Новой мысли эмпирей».
Распусти ж свой парус белый –
Лебединое крыло –
И стремися в те пределы,
Где тебе, наш путник смелый,
Солнце новое взошло.
И с богатством многоценным
Возвратившись снова к нам,
Дай покой душам смятенным,
Крепость волям утомленным,
Пищу алчущим сердцам.

Статья Писарева воспроизводится по изданию: *Писарев Д. И.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. М., 2001. Т. 4. С. 87–103. Учтено несколько конъектур, внесенных в текст издателями, вместе с тем, устранены явные опечатки, вкравшиеся в названное издание. Первоисточником публикаций является журнальный вариант статьи: Русское слово. 1862. Кн. 2.

Д. И. Писарев

РУССКИЙ ДОН-КИХОТ

I

Ничто не может быть бесцветнее и неопределеннее общих выражений: обскурант, прогрессист, либерал, консерватор, славянофил, западник; эти выражения несколько не характеризуют того человека, к которому они прикладываются; они надевают непрошенный мундир на его умственную личность и вместо живого человека, мыслящего и чувствующего по-своему, показывают нам неподвижную вывеску замкнутого круга убеждений. Чем даровитее и замечательнее рассматриваемая личность, тем пошлее кажутся мне общие эпитеты, прилагаемые к ней такими критиками, которые не хотят или не умеют вдуматься в ее личные особенности, проследить ее индивидуальное развитие и, таким образом, вместо голого термина дать оживленную характеристику.

Если бы подойти к сочинениям И. В. Киреевского так, как подошел к ним критик «Современника», то с ним порешить было бы очень нетрудно. Причислить его к самым мрачным и вредным обскурантам вовсе не мудрено; за цитатами дело не станет; из его сочинений можно выписать десятки таких страниц, от ко-

торых покоробит самого невзыскательного читателя; ну, стало быть, и толковать нечего; привел полдюжины самых пахучих выписок, поглумился над каждой в отдельности и над всеми в совокупности, поспорил для виду с автором, давая ему чувствовать все превосходство своей логики и своих воззрений, завершил рецензию общим прогрессивным заключением, и дело готово — статья идет в типографию.

Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается. Напасть на Киреевского не трудно, да толку-то в этом мало. Бороться с ним незачем, потому что его деятельность уже принадлежит прошедшему; если же мы останавливаемся на нем как на совершившемся факте, то мы должны или объяснить его по мере сил, или сознаться в том, что мы объяснять не умеем; а поработать над объяснением личности Киреевского как любопытного психологического факта — право стоит. Друзья и единомышленники Киреевского скажут, конечно, что его следует изучать как мыслителя, что его должно уважать как двигателя русского самосознания, что принесенная им польза будет оценена последующими поколениями. С подобными мнениями согласиться невозможно: Киреевский был плохой мыслитель — он боялся мысли; Киреевский никуда не подвинул русское самосознание, он даже не затронул его; его статьи никогда не производили впечатления; их читали мало, и теперь их совсем забыли, несмотря на то, что последняя из них была написана всего лет семь тому назад; пользы Киреевский не принес никакой, и если последующие поколения по какому-нибудь чуду запомнят его имя, то они по-

жалеют только о печальных заблуждениях этого даровитого человека. Если бы Киреевскому удалось составить себе обширный круг читателей и приобрести себе значение в литературе, то влияние его идей составило бы самый яркий антагонизм с пропагандою Белинского. Всякому честному деятелю литературы пришлось бы воевать с ним всеми силами своего пера; против него поднялись бы все люди, сколько-нибудь дорожащие мыслию; за него стали бы только люди очень ограниченные или очень недобросовестные. А сам Киреевский был человек очень неглупый и в высшей степени добросовестный – отчего же он хотел остановить разум на пути его развития? отчего он порывался повернуть его назад, к младенческим его годам? Вот в этих-то пунктах и заключается психологический интерес тех вопросов, на которые наводит чтение сочинений Киреевского и приложенных к ним материалов для его биографии.

II

И. В. Киреевский родился в 1806 году и вырос в деревне своих родителей. Отец его умер, когда ему было шесть лет, а мать его, через пять лет после смерти своего мужа, вышла замуж за Елагина. Молодой Киреевский привязался к своему вотчиму и вырос под его влиянием. Доброе согласие его с своим семейством продолжалось во время всей его жизни; ему не пришлось относиться критически к личностям своих родственников, и поэтому он не испытал того тяжелого

разочарования, которое переживают почти все люди, начинающие мыслить. Вероятно, детство Киреевского оставило в его душе самое светлое воспоминание; до конца жизни он дорожил теми лицами, которые управляли его первоначальным воспитанием; его совершенно удовлетворяли их педагогические приемы, их воззрения на жизнь, их отношения к разным практическим и теоретическим вопросам; одобряя их понятия, Киреевский сам успокоивался на них и не чувствовал необходимости стремиться к чему-нибудь более разумному; спокойно и приятно проведенное детство вместе с неизгладимыми воспоминаниями оставило в его уме такой густой осадок допотопных идей, которого не могли сдвинуть с места ни житейские волнения, ни теоретические размышления. Любознательность Киреевского была очень велика — он много читал, серьезно задумывался над прочитанным, но как только вычитанные идеи начинали разрушать образы, населявшие его детство, так он отстранял их прочь, чистосердечно называя их заблуждениями и не считая даже нужным останавливаться на вопросе — точно ли это заблуждения. Киреевский любил те понятия, с которыми он свыкся в детстве; а когда человек любит какую-нибудь идею, тогда бывает очень трудно убедить его в ее несостоятельности; чтобы опрокинуть в голове его эту любимую идею, необходим сильный толчок, крутой переворот или постоянное влияние другого человека, стоящего выше его по развитию и смотрящего на вещи непредубежденными глазами. Ни того, ни другого не пришлось испытать Киреевскому.

«Мы, — пишет он г. Кошелеву, мечтая о жизни, — возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога».

В начале 1830 года Киреевский, воодушевленный этими *высокими* стремлениями, уехал за границу; ему в это время пришлось пережить глубокое огорчение; он сделал предложение любимой женщине и получил отказ; это событие потрясло его здоровье, и медики предписали ему путешествие как лучшее средство поправиться и развлечься. Его не манило вдаль стремление к широкой жизни мысли; ему было уютно в московском кругу родственников и друзей, и спокойное наслаждение ровными отношениями с окружающими людьми было для него дороже кипучей деятельности и разнообразных волнений умственной жизни. «Я возвращусь, возвращусь скоро, — писал он через несколько дней после своего отъезда из Москвы, — это я чувствую, расставшись с вами».

Мягкосердечный московский юноша пробыл за границею всего 10 месяцев, и заграничная атмосфера не успела произвести в нем никакого благотворного изменения. Он мерил западную мысль крошечным аршином своих московских убеждений, которые казались ему непогрешимыми и которые разделяли с ним все убогие старушки Белокаменной. Он слушал лекции известнейших профессоров, усвоивал себе фактические сведения, сообщал в письмах к родственникам и друзьям остроумные заметки о методе и манере их преподавания и между тем сам оставался неразвитым,

наивным ребенком, не умевшим ни на минуту возвыситься над воззрениями папеньки и маменьки.

Слушая лекции Шлейермахера, профессора теологии, Киреевский находил, что Шлейермахер слишком много рассуждает и что современному мыслителю следует воздерживаться от анализа подробностей. Избавляю себя от обязанности выписывать то место, в котором Киреевский произносит суждение над Шлейермахером, и прошу читателей моих, желающих познакомиться с этим суждением, пробежать в ! томе 42-ю страницу материалов.

В Берлине Киреевский познакомился с Гегелем, и на него сильно подействовала чарующая мысль, что он окружен *первоклассными умами Европы*; он выразил эту мысль в письмах на родину; с первоклассными умами он говорил «о политике, о философии, о религии, о поэзии»; как на него подействовали суждения первоклассных умов об этих высоких предметах, он не пишет. Развивал ли он сам перед ними свои наивно-ребяческие понятия и нравилось ли им его нетронутое простодушие, он также не сообщает. Сношения Киреевского с Гегелем и его знакомыми продолжались очень недолго и поэтому не успели произвести прочного впечатления. Киреевский с любопытством осмотрел мнения первоклассных умов, как осматривают диковинки какого-нибудь музеума, и оставил эти мнения нетронутыми, вероятно потому, что они резко расходились с его стремлениями и казались ему непригодными для жизни.

В конце 1830 года Киреевский возвратился в Россию. Впечатления его заграничной жизни глубоко

запали в его восприимчивый ум и выразились в искреннем сочувствии к западному просвещению, в сильном желании провести в русскую жизнь начала лучшей цивилизации. В течение 1831 года он собрал материалы для издания журнала, составил себе круг сотрудников и в 1832 году выпустил в свет две первые книжки журнала «Европеец». Сочувствие Киреевского к западному просвещению обнаружилось в его статье «Девятнадцатый век», открывшей собою его журнал и выразившей в общих чертах ту программу, которой намерен был следовать издатель. В этой статье проведена мысль о необходимости постоянного умственного общения между Европою и Россиею. «Ибо просвещение одинокое, — говорит Киреевский, — китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества». В этой статье можно заметить только один существенно важный недостаток — крайнюю голословность и бездоказательность. В подтверждение своих идей Киреевский не приводит ни одного факта. Вся статья вертится на отвлеченных умозрениях; Киреевский составляет себе какую-то химическую формулу европейской образованности и потом, отвернувшись от действительных фактов, смотрит только на эту формулу, передвигает и перетасовывает ее ингредиенты и подводит такие итоги, которые столько же похожи на действительность, сколько список примет, означенных в отпускном билете, похож на живого владельца этой бумаги. Все сочувствие Киреевского к европейской цивилизации улетучива-

ется в общих местах и в фразах; если оно не выражается в междометиях и восклицаниях, то это происходит единственно оттого, что Киреевский старается везде выдерживать тон серьезного и основательного мыслителя. На самом же деле в его статье, кроме внешнего тона, нет ничего солидного и основательного; он берет из Гизо (не указывая на источник) его мнение о том, что европейская цивилизация сложилась из трех элементов: из остатков классического мира, из христианства и из германского варварства, и на эту тему начинает разыгрывать вариации очень однообразные, утомительные и бесполезные. Ни одна реальная сторона европейской жизни не затронута в этой характеристике девятнадцатого века. Мы не видим даже в общих чертах, как живут люди в Европе, как смотрят друг на друга различные сословия, к чему стремятся отдельные личности и целые партии, какие потребности жизни отражаются в литературе. Видно, что благоговение Киреевского перед первоклассными умами Европы еще продолжается; ему нет дела до того, что ест французский блузник, нет дела до того, что говорит на своем митинге английский ремесленник, нет дела до того, как богатая буржуазия эксплуатирует пролетариев и как буржуа, хозяин в своем доме и в своей семье, давит индивидуальное развитие своих сыновей и дочерей; бытовые вопросы, возникающие в европейской жизни и составляющие ее животрепещущий и общечеловеческий интерес, проходят мимо его просвещенного ума, занятого недостижимо высокими интересами и аристократически идеальными стремлениями. Продолжая восхищаться первоклассными

умами Европы, Киреевский, очевидно, думает, что эти-то первоклассные умы, т. е. дюжины две немецких профессоров философии, олицетворяют в своих со-бах самые характерные моменты европейской цивилизации. Киреевскому кажется, что мысль Шеллинга о сущности истинного познания имеет мировое значение и что, высказавши эту мысль в научной форме, Шеллинг сделал истинно великое открытие, просто вконец разодолжил все человечество. Придавая такое колоссальное значение немецкой умозрительной философии, Киреевский, конечно, забывает, что вряд ли одна сотая часть всего населения Западной Европы интересуется диалектическими построениями немецких профессоров и что даже эта сотая не выносит для себя из этих диалектических построений ничего существенного. Если под именем цивилизации подразумевать те формы, в которые укладывается жизнь отдельного человека и народа, то умозрительная философия получит право участвовать в картине цивилизации настолько, насколько она содействует развитию и изменению бытовых форм и жизненных отношений. В этом случае она электрическим током проходит через тысячи работающих голов; когда же эта умозрительная философия ограничивается построением формул, тогда она оставляется на долю досужим людям, которых не помяла железная рука вседневной заботы и которым приятно носиться в отвлеченных пространствах, вместо того чтобы смотреть на горе окружающих людей и помогать им делом и советом.

Умозрительная философия — пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда

останется непонятною для толпы, нуждающейся в настоящем хлебе. Этому не понимали ни Гегель, ни Шеллинг, этого, конечно, не понял и Киреевский. Вместо того чтобы взглянуть на умозрительную философию как на хроническое поветрие, как на болезненный нарыв, развившийся вследствие того, что живые силы, стремившиеся к практической деятельности, были насильственно сдавлены и задержаны, Киреевский преклоняется перед философами как перед вожаками европейской мысли, любит ими как цветом и надеждою европейской цивилизации. Замечательно, что масса читателей обыкновенно сочувствует мыслителю только в каком-нибудь одном, часто очень узком, часто чрезвычайно широком применении его идеи. Масса берет только практический вывод и обыкновенно делает этот вывод так смело и так резко, что сам мыслитель пугается и пятится назад. Анабаптисты и крестьянские войны были практическим выводом идей Лютера и Меланхтона, и Лютер вместе с Меланхтоном испугались и прокляли свое собственное дело. Так же точно Гегель, Шеллинг и все прочие предводители «немецкого любомудрия» прокляли бы те неожиданные выводы, которые делает Киреевский на основании их идей и их деятельности. Этим «первоклассным» умам Европы пришлось бы краснеть от стыда и досады, если бы они узнали, что их в России гладят по головке за то, что они показали неудовлетворительность чистого разума, составили реакцию против энциклопедистов XVIII века и таким образом натолкнули европейский Запад на возвратный путь. Киреевский, как мягкосердный московский юноша,

сросшийся с идеями своего родимого города, увидел и понял в немецких философах только то, что имело сходство с его стремлениями. Чтобы согласить свое уважение к первоклассным умам Европы с своею слепую привязанностью к тому, что толковали ему с детства маменька да нянюшка, Киреевский употребил довольно ловкий маневр: Киреевский говорит, что Гегель тем велик и полезен, что, доведя рационализм до крайних пределов, он показал недостаточность чистого разума и убедил людей в необходимости искать других источников познания, «очистил дорогу к храму живой мудрости». Вот, думает Киреевский, Запад увидел, что на своих философах далеко не уедешь; вот он погорюет, погорюет, да и обратится к нам за советом, а мы, конечно, дадим ему совет в московском духе; Запад прислушается, увидит, что это «добро зело», скажет, подобно князю Владимиру, что, отведав сладкого, уже не хочешь горького, и заживем мы с Западом душа в душу, как жили с ним с лишком лет тысячу тому назад. В таких-то красках рисуются Киреевскому будущие отношения между цивилизациями России и Европы. Эти краски в его статье «Девятнадцатый век» положены так легко, что они проходят незаметными для невнимательного читателя; Киреевский в этой статье напирает всего больше на то, что мы должны сблизиться с Европою и заимствовать у нее образованность, но за этими словами слышится тайная надежда: будет и на нашей улице праздник; придет к нам Европа просить ума-разума, и мы великодушно поделимся с нею нашими духовными благами. В статье «Девятнадцатый век» выразались, таким образом, два

главные моменты умственной жизни Киреевского: на эту статью положили свою печать детство Киреевского и его путешествие за границу; первое отразилось в теплоте чувства и в робости мысли, второе — в искреннем, но голословном и не объясненном сочувствии к европейской цивилизации. Чему сочувствует Киреевский — мы не видим. На что ему нужна Европа — не понимаем. Словом, во всей статье переплетается московский сантиментализм с каким-то сердечным влечением к европейскому Западу. При этом должно заметить, что это неопределенное сердечное влечение не имеет ничего общего с сознательным уважением зрелого человека к оцененной и проверенной идее.

III

Если бы Киреевский, управляя журналом, продолжал уяснять себе и публике свои стремления и симпатии, то, вероятно, он договорился бы до каких-нибудь осязательных результатов; он увидал бы противоречие между европеизмом и московскою сантиментальностью и склонился бы определенным образом на ту или на другую сторону. Пока впечатление заграничного путешествия было еще свежо и сильно, можно было надеяться, что западный элемент возьмет верх над воспоминаниями детства; но тут, к несчастью, непредвиденные обстоятельства насильственно прервали деятельность Киреевского. «Европеец» прекратился на первых двух книжках. Люди с сильным характером

раздражаются неудачами; их энергия удваивается при борьбе с препятствиями; их убеждения становятся строже и последовательнее, обозначаются отчетливее, резче и неумолимее. Но с Киреевским этого не могло случиться; он упал духом, перестал писать, стал внимательно пересматривать свои убеждения и во многом изменил их основной характер. Он, конечно, не прививал к себе искусственно таких идей, которые гармонировали бы с обстоятельствами; он не стал себя насиловать, не поплыл сознательно по течению, но, как человек в высшей степени впечатлительный, он испытал от этой неудачи самое сильное потрясение; встревоженный и огорченный, он усомнился в самом себе; ему пришло в голову, что, может быть, это само *Провидение* дает ему спасительный урок, что, может быть, он заблуждался и указывал своим согражданам такой путь развития, который не соответствует их потребностям. Когда в уме Киреевского началось это тяжелое раздумье, когда ему, таким образом, представился случай, под влиянием житейской невзгоды, выковать себе убеждения зрелого человека, тогда воспоминания детства в полной яркости и отчетливости представились его встревоженному воображению. Окружающие впечатления, Москва и Долбино (родовое имение Киреевских), взяли верх над европейскими тенденциями, пробудившимися во время заграничной поездки и выразившимися в прерванной деятельности молодого журналиста. Эти тенденции, в которых было так много неясного, но вместе с тем так много искреннего, эти тенденции, из которых, при других условиях, могло выработаться много хорошего и разумного, отошли

на задний план, завяли и зачахли, уступили свое место другим воззрениям, мрачным, бесплодным и безжизненным.

Если можно сближать литературный тип с личностью действительно существовавшего человека, то я позволю себе сравнить участь Киреевского с судьбою Лизы из «Дворянского гнезда» Тургенева. И Киреевский, и Лиза носили в себе с детства зародыши того разложения, которое со временем погубило и извратило их богатые умственные силы; оба они, и Киреевский, и Лиза, были способны жить разумною жизнью; если бы им благоприятствовало счастье, то Лиза не пошла бы в монастырь, а Киреевский остался бы верен чисто европейским тенденциям; но когда над ними обрушилась беда, тогда в них поднялись все их мистические инстинкты, и оба кончили очень дурно.

Прекратив издание «Европейца», Киреевский сосредоточился и, в продолжение двенадцати лет, написал только две небольшие статьи, когда он снова начал высказываться в печати, тогда направление его мыслей оказалось уже существенно измененным. Составитель материалов для биографии Киреевского находит, конечно, что это изменение было важным шагом вперед; я скажу с своей стороны, что это изменение было глубоким и окончательным падением.

Обо многих людях, шедших по тому пути, по которому пошел Киреевский, можно сказать просто: туда им и дорога! Но о Киреевском нельзя не пожалеть, как нельзя, например, не пожалеть о Гоголе. Несмотря на то, что его ум никогда не дошел до самоосвобождения, ему невозможно отказать в значительной степени да-

ровитости. Он не доводит никакой идеи до последних пределов, но в диалектическом развитии этой идеи он всегда обнаруживает гибкость ума и логическую находчивость. Логика Киреевского скована пристрастиями и предрассудками, но, отстаивая эти пристрастия и предрассудки, он пускает в ход самые разнообразные диалектические приемы и действует на читателя не силою последовательности, а разнообразием и наглядностью аргументов. Он не мыслитель; он просто человек, горячо чувствующий и старающийся убедить читателя в нормальности и законности своих симпатий. Люди, одаренные от природы непобедимую логику здравого смысла, конечно, увидят, к чему клонятся усилия Киреевского, и не поддадутся ни его доводам, ни теплоте чувства, разлитого в его статьях.

Что же касается до людей слабых, чувствительных и способных увлекаться, то на них могут подействовать в высшей степени тенденции Киреевского, прикрытые приличною литературною формою, согласенные наружным образом с интересами гуманного развития и подкрашенные научными терминами и именами новейших философов.

Когда Киреевский толкует об общих исторических вопросах, о потребностях народа и человечества, тогда он оказывается совершенно не на своем месте. У него не хватает широты взгляда и силы ума для того, чтобы охватить подобные вопросы во всем их величии и чтобы, обсуживая их, не забиться в какую-нибудь труппу, из которой нет выхода на свежий воздух. Об Европе и о России он судит вкрявь и вкось, не зная фактов,

не понимая их и стараясь доказать всему читающему миру, что и философия, и история, и политика нуждаются для своего оживления именно в тех понятиях, которые были привиты ему самому. Тот же Киреевский, имея дело с частным вопросом, с небольшим явлением, не превышающим понимания обыкновенного человека, оказывается очень тонким ценителем, очень остроумным критиком и беспристрастным судьей.

В его мелких статьях рассыпано много удачных замечаний о нашей вседневной жизни, об уродливых и смешных явлениях, встречающихся на каждом шагу в нашем несложившемся обществе. Вот, например, что говорит Киреевский в своей статье «Горе от ума» – на московском театре»:

Философия Фамусова и теперь еще кружит нам головы; мы и теперь, так же как в его время, хлопочем и суетимся из ничего, кланяемся и унижаемся бескорыстно, только из удовольствия кланяться; ведем жизнь без цели, без смысла; сходимся с людьми без участия, расходимся без сожаления; ищем наслаждений минутных и не умеем наслаждаться. И теперь, так же как при Фамусове, дома наши равно открыты для всех: для званных и незванных, для честных и для подлецов. Связи наши состояются не сходством мнений, не сообразностью характеров, не одинаковою целью в жизни и даже не сходством нравственных правил; ко всему этому мы совершенно равнодушны. Случай нас сводит, случай разводит и снова сближает без всяких последствий, без всякого значения.

Эти слова, по моему мнению, выражают верный и беспощадный взгляд на пустую жизнь нашего общества, на отсутствие в нем общих интересов, на узкую ограниченность той сферы, в которой мы живем и стараемся действовать. Ясно, что Киреевский, выражая подобные мысли, не мирился с несовершенствами нашей действительности и считал необходимым исправление этих недостатков. Причину недостатков он видит в том, что «из-под европейского фрака выглядывает остаток русского кафтана и что, обривши бороду, мы еще не умыли лица». Средство исцеления заключается, по его мнению, в сближении с Европою, в усвоении общечеловеческих идей, в уничтожении особенности и неподвижности. Все эти идеи здравы и верны; в положительной их части, т. е. там, где Киреевский указывает на то, что должно делать, можно заметить ту же отвлеченную голословность, которую мы уже видели в статье «Девятнадцатый век». Что же касается до отрицательной части, т. е. до перечисления недостатков, то должно сознаться, что в ней много справедливого и даже оригинального. Киреевский глубоко чувствовал безалаберность русской жизни, и это чувство выразилось в его произведениях в очень разнообразных формах; порою он является обличителем житейских нелепостей, порою выражает свое сочувствие к тем лучшим единицам, которые страдают в душной атмосфере, порою сам тоскливо стремится вон из действительности в мир мечты или в область отвлеченного умозрения. В небольшой статье его «О русских писательницах» можно найти несколько горячо прочувствованных страниц. Киреевский понимает,

что женщина, чувствующая потребность высказаться перед своими согражданами, принуждена бороться в России со многими и положительными, и отрицательными препятствиями; он понимает, что труд женщины далеко не получил еще у нас права гражданства, что женщина, предоставленная своим собственным силам, принужденная преодолевать предубеждение одних, равнодушие других, непонимание третьих, рискует умереть с голоду, несмотря ни на свою даровитость, ни на свое образование, ни на искреннее стремление к честному и общепользному труду. Если этого уже нет теперь, если в наше время даровитая писательница пользуется всеобщим уважением, то это было иначе в тридцатых годах, когда писал Киреевский; тогда вообще круг читающей публики был гораздо теснее и, кроме того, предубеждение против литературного труда женщины имело свое значение в обществе и в семействе. Вот, например, краткий рассказ Киреевского об одном замечательном факте тогдашней литературы и тогдашней жизни:

Недавно, — говорит он, — Российская академия издала стихотворения одной русской писательницы, которой труды займут одно из первых мест между произведениями наших дам-поэтов и которая до сих пор оставалась в совершенной неизвестности. Судьба, кажется, отделила ее от людей какою-то страшною бездною, так что, живя посреди их, посреди столицы, ни она их не знала, ни они ее. Они оставили ее, не знаю для чего; она оставила их для своей Греции, — для Греции, которая, ка-

жется, одна наполняла все ее мечты и чувства; по крайней мере о ней одной говорит каждый стих из нескольких десятков тысяч, написанных ею. Странно: семнадцати лет, в России, девушка бедная, бедная с всею своею ученостью! Знать восемь языков, с талантом поэзии соединять талант живописи, музыки, танцеванья, учиться самым разнообразным наукам, учиться беспрестанно, работать все детство, работать всю первую молодость, работать, начиная день, работать отдыхая; написать три больших тома стихов по-русски, может быть, столько же на других языках; в *свободное время* переводить трагедии, русские трагедии, — и все для того, чтобы умереть в семнадцать лет в бедности, в крайности, в неизвестности!

В этом живом рассказе о неизвестных трудах, об этой глухой борьбе с нуждою, об этой молодой жизни, испепелившейся в бесплодных усилиях, слышен голос человека, способного чувствовать и понимать чужое горе. В этом рассказе слышится страшный укор нашей жизни. Отчего девушка даровитая, работающая изо всех сил, обладающая значительными сведениями, тратит время на бесполезные стихи о Греции, не находит в русской жизни материалов для своей деятельности и умирает беспомощная, непризнанная, никому не нужная, никем и ничем не согретая?

Киреевский глубоко сочувствует тем постоянным огорчениям, которые впечатлительная душа женщины испытывает ежеминутно при разнообразных столкновениях с омерзительными явлениями *нашей* жизни. Он

понимает, что женщина, одаренная живым эстетическим чувством, может и должна стремиться в какую-нибудь более изящную и гармоническую среду.

Италия, кажется, сделалась ее вторым отечеством, — говорит он об одной из наших писательниц, — и, впрочем, кто знает? Может быть, необходимость Италии есть общая, неизбежная судьба всех, имевших участь, ей подобную? Кто из первых впечатлений узнал лучший мир на земле, мир прекрасного; чья душа, от первого пробуждения в жизнь, была, так сказать, взлелеяна на цветах искусств и образованности, в теплой итальянской атмосфере изящного; может быть, для того уже нет жизни без Италии, и синее итальянское небо, и воздух итальянский, исполненный солнца и музыки, и итальянский язык, проникнутый всей прелестью неги и грации, и земля итальянская, усеянная великими воспоминаниями, покрытая, зачарованная созданиями гениального творчества, — может быть, все это становится уже не прихотью ума, но сердечною необходимостью, единственным неудушающим воздухом для души, избалованной роскошью искусств и просвещения.

Любуясь изящным произведением, Киреевский невольно сравнивает гармонию этого произведения с нестройностью окружающей жизни; он чувствует разлад, существующий между миром мечты и миром серенькой действительности, и самое эстетическое наслаждение переходит в тихое чувство грусти. «Все

слишком идеальное, — говорит он, — даже при светлой наружности, рождает в душе печаль, оттененную каким-то магнетическим сочувствием; такова одинокая, чистая песнь, прослышанная сквозь нестройный, ее заглушающий шум; такова жизнь девушки с душою пламенною, мечтательною, для которой из мира событий существуют еще одни — внутренние». Пожалуйста, гг. читатели, не останавливайтесь на внешней сентиментальности, которою грешит это место; взгляните в основную мысль, вникните в то настроение, которое выразилось в этих тихих излияниях грусти, поставьте себя на место Киреевского, перенесите в его время, и вы увидите, что причины этой грусти были очень реальные.

У Киреевского рассеяно в его статьях много замечательных мыслей; часто литературная критика его отличается верностью эстетического чутья. Замечательнее других его произведений небольшая статья о стихотворениях Языкова. Приведу из этой статьи несколько выписок, выражающих общие отношения автора к общим вопросам жизни.

Мы часто, — говорит Киреевский, — считаем людьми нравственными тех, которые не нарушают приличий, хотя бы в прочем жизнь их была самая ничтожная, хотя бы душа их была лишена всякого стремления к добру и красоте. Если вам случалось встречать человека, согретого чувствами возвышенными, но одаренного притом сильными страстями, то вспомните и сочтите, сколько нашлось людей, которые поняли в нем красоту

души, и сколько таких, которые заметили одни заблуждения. Странно, но правда, что для хорошей репутации у нас лучше совсем не действовать, чем иногда ошибаться, между тем как, в самом деле, скажите, есть ли на свете что-нибудь безнравственнее равнодушия.

Вот замечательная мысль Киреевского об отношениях между жизнью и искусством:

Но когда является поэт оригинальный, открывающий новую область в мире прекрасного и прибавляющий, таким образом, новый элемент к поэтической жизни своего народа, — тогда обязанность критики изменяется. Вопрос о достоинстве художественном становится уже вопросом второстепенным; даже вопрос о таланте является не главным; но мысль, одушевлявшая поэта, получает интерес самобытный, философический; и лицо его становится идеею, и его создания становятся прозрачными, так что мы не столько смотрим на них, сколько сквозь них, как сквозь открытое окно стараемся рассмотреть самую внутренность нового храма и в нем божество, его освящающее.

Оттого, входя в мастерскую живописца обыкновенного, мы можем удивляться его искусству; но пред картиною художника творческого забываем искусство, стараясь понять мысль, в ней выраженную, постигнуть чувство, зародившее эту мысль, и прожить в воображении то состояние

души, при котором она исполнена. Впрочем, и это последнее сочувствие с художником свойственно одним художникам же; но вообще люди сочувствуют с ним только в том, что в нем чисто человеческого: с его любовью, с его тоской, с его восторгами, с его мечтою-утешительницею, – одним словом, с тем, что происходит внутри его сердца, не заботясь о событиях его мастерской.

Таким образом, на некоторой степени совершенства искусство само себя уничтожает, обращаясь в мысль, превращаясь в душу.

Вот суждение Киреевского об особенностях поэзии Языкова:

Если мы вникнем в то впечатление, которое производит на нас его поэзия, то увидим, что она действует на душу, как вино, им воспеваемое, как какое-то волшебное вино, от которого жизнь двоятся в глазах наших: одна жизнь является нам тесною, мелкою, вседневною; другая – праздничною, поэтической, просторною. Первая угнетает душу; вторая освобождает ее, возвышает и наполняет восторгом. И между сими двумя существованиями лежит явная, бездонная пропасть; но через эту пропасть судьба бросила несколько живых мостов, по которым душа переходит из одной жизни в другую: это любовь, это слава, дружба, вино, мысль об отечестве, мысль о поэзии и, наконец, те минуты безотчетного, разгульного веселья, когда собственные звуки

сердца заглушают ему голос окружающего мира, — звуки, которыми сердце обязано собственной молодости более, чем случайному предмету, их возбудившему.

Я, может быть, утомил читателя выписками, но мне хотелось дать возможно полное понятие о светлой стороне литературной деятельности Киреевского. В этой светлой стороне отразилась способность сочувствовать всем человеческим ощущениям и понимать чувством все человеческие слабости и страдания. Киреевский родился художником и, неизвестно почему, вообразил себя мыслителем. Он впечатлителен, восприимчив, отзывчив, способен подчиняться чужому влиянию, увлекаться чужими идеями; у него нет умственной самобытности; он постоянно отражает в себе идеи и симпатии той среды, в которой он живет и которую любит. Бывши юношею, он жил тем, что было втолковано ему в детстве; поехавши за границу, он увлекся «первоклассными умами» Европы и начал стремиться к западному просвещению, которое было известно ему как-то понаслышке да по философским трактатам Гегеля и Шеллинга. Воротившись на родину и заслышав гул московских колоколов, он крепко прирос к той родимой почве, о которой убивается журнал «Время», и вообразил себя представителем славянского любомудрия, необходимого для спасения разлагающегося Запада. Но, как ни глубоко было заблуждение Киреевского, оно органически вытекало из основных свойств его характера, из тех самых свойств, которые выразились в нескольких блестя-

щих мыслях и в нескольких горячо прочувствованных страницах.

Вот, видите ли, есть люди, которые не могут смотреть хладнокровным критическим взглядом на все, что их окружает; им необходимо горячо любить, горячо отдаваться чему-нибудь, с полным самоотвержением служить какому-нибудь принципу или даже какому-нибудь лицу. Когда эти люди успевают обречь себя на служение какой-нибудь великой, истинной идее, тогда они совершают великие подвиги, становятся благодетелями своего народа и заслуживают признательность современников и потомков. Когда же они ошибаются в выборе своего кумира, тогда они делаются беспутными людьми, поступают в число гасильников и становятся тем опаснее, чем ревностнее и чистосердечнее увлекаются своею привязанностью к превратной идее. Киреевский чувствовал, что многие потребности просвещенного ума не находят себе удовлетворения, что многие обыденные явления оскорбляют человеческое чувство. Что же оставалось ему делать в таком положении? Оставалось бороться против тех сторон жизни, которые можно было изменить, и мириться с тем, что было не под силу отдельному человеку. Мирясь с явлениями жизни чисто внешним образом, надо было оградить самого себя от развращающего влияния этой жизни. Надо было, отказываясь от фактической борьбы, оставаться настороже и хранить свою умственную самостоятельность среди хаоса невежества, насилия и предрассудков. Но жить таким образом, без деятельной борьбы и без страстных привязанностей, значило жить чистым отрицанием, не верить ни в себя, ни в

других, ни в идею, сознавая безотрадность настоящего и сомневаясь в возможности лучшего будущего. Останутся на таком печальном воззрении на жизнь способны очень немногие люди; чтобы ужиться с чистым сомнением в области науки и жизни, надо обладать значительною трезвостью ума и недюжинною твердостью характера. Но у Киреевского не было ни того, ни другого; страдая от особенностей жизни, он не мог ни свыкнуться с этими особенностями, ни выстрадать себе полное равнодушие к этой жизни. Уродливые явления мешали ему действовать, но они не мешали ему мечтать, и он весь ушел в мир мечты, унося с собою свою диалектическую ловкость, которая помогала ему доказывать и себе и другим, что мечта его — не мечта, а живая действительность. Если бы Киреевский был мыслителем, если бы он заботился не об удобстве того или другого мирозерцания, а только о степени его действительной верности, тогда он не стал бы утешать себя произвольными фантазиями; если бы он был чистым поэтом, тогда он просто окружил бы себя созданиями собственного воображения, не стараясь связывать эти создания с явлениями действительной жизни. Но, к сожалению, в Киреевском соединились эти два редко совместимые элемента; он по природе своей художник, а по развитию — ученик немецких философов. Он постоянно мечтает, но воспеваемые им предметы, к сожалению, вовсе не вяжутся с поэзией; вместо того чтобы изображать свои собственные чувства, настроение своей души, наконец, то или другое, мелкое или крупное событие, он берет самые отвлеченные темы и пишет поэму в прозе о европейской цивили-

зации, об отношениях между Западом и Россией, о новых началах в философии. Такого рода сочинения оказываются плохими поэмами и плохими рассуждениями. Личное настроение автора не может выразиться в свободном лирическом излиянии, потому что оно сковано логикой, диалектикою и физиономиею действительных фактов. Что же касается до логики автора, то она, конечно, стоит ниже всякой критики, потому что ее дело — доказывать то, во что Киреевскому приятно верить. «Логический вывод, — говорит собиратель материалов, думая похвалить своего героя, — был у Киреевского всегда завершением и оправданием его внутреннего верования и никогда не ложился в основание его убеждения». В сочинениях Киреевского хороши только те места, в которых он является чистым поэтом, те места, в которых он бессознательно выражает всю полноту своего чувства. Повести Киреевского (из которых окончена только одна — «Опал») очень плохи, потому что в них преобладает головной элемент; они сбиваются на аллегории или же на рассуждения на заданную тему. У Киреевского не хватило бы творческой силы на то, чтобы обдумать и создать художественно стройное целое; у него мечтательность выражается в общем направлении мысли, а сильное воодушевление появляется только проблесками и продолжается недолго; я выписал почти все те места, в которых Киреевский, увлекаясь лирическим порывом, производит на читателя сильное и вполне гармоническое впечатление. Таких мест в двух томах очень немного, и эти места тонут в сотнях дидактических, утомительно-скупных и глубокобесполезных страниц.

IV

Направление, по которому пошел Киреевский после своего двенадцатилетнего бездействия, называется *православно-славянским*. Задатки этого направления заключаются еще в основных положениях его статьи «Девятнадцатый век», но эти положения получили полное развитие и принесли обильные плоды впоследствии, в его ответе Хомякову, в письме к графу Комаровскому, в критических статьях, помещавшихся в «Москвитяине», и в последней его философской статье, украсившей собою страницы покойной «Русской беседы». Все эти статьи большею частью посвящены сравнению европейской цивилизации с русской. Существование самобытной русской цивилизации, процветавшей «во время оно» и задавленной реформой Петра, составляет в глазах Киреевского неопровержимый факт, не требующий никаких доказательств. Эта русская цивилизация восхваляется всеми возможными возгласами и причитаниями; сравнивая ее с западною, Киреевский находит, что она не в пример лучше; он останавливается на этом сравнении с особенною любовью и с трогательным патриотическим самодовольством; главное преимущество, которое он находит в русской цивилизации, заключается в том, что русская цивилизация не проникнута рационализмом и не подчинена господству разума. Чтобы доказать, что Киреевский считает это свойство действительным и важным преимуществом и что деятельность разума кажется ему в высшей степени опасною, я приведу следующую цитату из его письма к графу Комаровскому.

Она очень длинна и скучна, но читатель узнает из нее замысловатое мирозерцание Киреевского и убедится в том, что русская цивилизация стоит неизмеримо выше западной:

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

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви, — в России оно заигалось на светильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума, здесь — стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, здесь — стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства, здесь — стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, в России — она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоласти-

ческие и юридические университеты, в древней России — молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин, здесь — стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской, здесь — постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания, здесь — из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий, в древней России — их единоклюнная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства, здесь — совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность — первое основание гражданских отношений, здесь собственность — только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая, здесь — выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней, здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу, здесь, вместо наружной связности формы с формой, ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения, здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными

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

Читатель должен помнить, что все великие достоинства, о которых говорит Киреевский, принадлежат только древнерусской цивилизации. Мы, современные русские люди, должны только вздыхать о том, что нам не пришлось насладиться этими благами и что мы, по своей крайней испорченности, потеряли даже способность любить и уважать эту милую старину. Исследователь древнерусского быта мог бы, пожалуй, возразить Киреевскому, что в древней Руси было плохое житье, что там били батогами не на живот, а на смерть, что суд никогда не обходился без пытки; что рабство или холопство существовало в самых обширных размерах, что мужья хлестали своих жен шелковыми и ременными плетками, а блюстители нравственности, вроде Сильвестра, уговаривали их только не бить зря, по уху или по видению. Много подобных возражений мог бы привести исследователь, но Киреевский не обратил бы на них никакого внимания; он сказал бы, что все это мелкие, внешние, случайные явления, не касающиеся внутренней идеи, что сущность нашей цивилизации остается неприкосновенною, что принцип ее велик и непогрешим, несмотря на все проделки, творившиеся под покровом этого принципа. На такие убедительные доводы исследователь, конечно, не нашел бы ответа. Подобно этому предполагаемому исследователю, мы преклоняемся перед непонятною мудростью мыслителя-поэта и с трепетом живой надежды прислушиваемся к его обетованиям, открывающим нам перспективу лучшей, просветленной жизни. Из следующих слов его мы узнаем, что мы еще не совсем погибли, что и для нас есть возможность спасения:

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

Мне нечего прибавлять к этим словам. Они сами говорят за себя.

V

В заключение скажу несколько слов о критической статье, помещенной в «Современнике» под заглавием «Московское словенство». Эта статья своею бездоказательностью и голословием может поспорить с философскими поэмами самого Киреевского. Все представители православно-славянского направления — Хомяков, К. Аксаков, Киреевский — стушеваны под один колер; у всех на лбу прицеплен ярлык с надписью «славянофил», и все они совершенно лишены своей индивидуальной физиономии; славянофильство принимается за какое-то умственное поветрие, свалившееся на Москву, как снег на голову, и заразившее собою целый кружок людей, очень честных и очень неглупых. Внешние признаки славянофильства описаны в общих чертах, но из этого описания читатель никак не может составить себе понятия о том, как возникло это направление мысли и почему именно оно пришлось по душе Киреевскому, Хомякову и компании. Если закоренелые обскуранты смотрят на нововведения, как на дьявольскую прелесть, пущенную в мир для соблазна и гибели православных христиан, то должно сознаться, что некоторые отчаянные и чересчур запальчивые прогрессисты смотрят на явления, подобные славянофильству, как на какое-то чудовищное и необъяснимое порождение духа тьмы

и зла. Обскуранты и прогрессисты несколько не похожи друг на друга по образу мыслей, но те и другие, сражаясь с враждебными им явлениями, увлекаются за пределы всякого благоразумия, теряют способность хладнокровно анализировать и, впадая в декламацию, берут фальшивые ноты, вредящие тому делу, которое они защищают.

Вместо того чтобы проследить развитие Киреевского, Хомякова и других славянофилов, вместо того чтобы рассмотреть те свойства этих людей, которые породили в них недоверие к деятельности разума, словом, вместо того чтобы объяснить славянофильство как психологический факт, критик «Современника» вдаётся в совершенно бесплодную полемику с положениями славянофильских теорий.

Спорить с славянофилами — это, право, странно; благоразумный человек не станет ни опровергать отрывочных восклицаний, ни смеяться над несвязною речью. Он будет наблюдать — изучать развитие и причины — и сообщать результаты своих исследований другим людям, способным и желающим его слушать.

Славянофильство — не поветрие, идущее неизвестно откуда, это — психологическое явление, возникающее вследствие неудовлетворенных потребностей. Киреевскому хотелось жить разумною жизнью, хотелось наслаждаться всем, чего просит душа живого человека, хотелось любить, хотелось верить... В действительности не нашлось материалов; а между тем он полюбил ее, обидеализировал ее, раскрасил ее по-своему и сделался рыцарем печального образа, подобно незабвенному Дон-Кихоту, любовнику несрав-

ненной Дульцинеи Тобозской. Славянофильство есть русское донкихотство; где стоят ветряные мельницы, там славянофилы видят вооруженных богатырей; отсюда происходят их вечно фразистые, вечно неясные бредни о народности, о русской цивилизации, о будущем влиянии России на умственную жизнь Европы.

Все это — донкихотство, всегда искреннее, часто трогательное, большею частью несостоятельное.

...как подошел к ним критик «Современника»... — Писарев спорит со статьей М. А. Антоновича «Московское словенство», напечатанной в «Современнике» за 1862 г.

Слушая лекции Шлейермахера... — В Берлине Киреевский слушал лекции Шлейермахера, Гегеля и др., в Мюнхене — лекции Шеллинга, Окена и др.

...две первые книжки журнала «Европеец». — Журнал «Европеец», издание которого предпринял И. Киреевский в 1832 г., был закрыт на втором номере за помещение статьи самого Киреевского «Девятнадцатый век».

...он берет из Гизо... — Писарев подразумевает «Историю цивилизации в Европе» Ф. Гизо (1828).

...французский блузник... — французский рабочий.

...совет в московском духе... — в духе славянофильства.

...подобно князю Владимиру... — намек на «Повесть временных лет».

Составитель материалов для биографии Киреевского... — «Материалы для биографии И. В. Киреевского» были составлены его другом А. И. Кошелевым и опубликованы в 1-м томе издания его сочинений 1861 г.

...Российская академия издала стихотворения одной русской писательницы... — В статье И. Киреевского «О рус-

ских писательницах» (1834) говорится о Елизавете Кульман (1808–1825), поэтессе и переводчице.

Италия, кажется, сделалась ее вторым отечеством... — имеется в виду княгиня Зинаида Волконская (1792–1862).

...убивается журнал «Время»... — журнал, издававшийся в 1861–1863 гг. М. М. Достоевским.

Направление... называется православно-славянским. — Наименование славянофильского направления «православно-славянским» принадлежит самому Киреевскому.

...в его ответе Хомякову, в письме к графу Комаровскому, в критических статьях, помещавшихся в «Москвитянин», и в последней его философской статье, украсившей собою страницы покойной «Русской беседы». — Ответ А. С. Хомякову датируется 1839 г.; письмо к графу Комаровскому — статья Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», опубликованная в «Московском Сборнике» в 1852 г. (воспроизведена в настоящей книге); в 1845 г. Погодин передал Киреевскому редактирование «Москвитянина»; последняя статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии» была напечатана в журнале «Русская беседа» (1856. Т. 2), который в 1860 г. прекратил свое существование.

...вроде Сильвестра... — ему атрибутируется древнерусский «Домострой».



Оглавление

Антирационализм в художественно-философском творчестве И. В. Киреевского	3
I. И. В. Киреевский как литератор и мыслитель	5
II. Поэтический и чужеродный умозрительным культурологическим схемам образ «русской старины» в творчестве И. В. Киреевского	37
III. Антирационализм как основной «вектор» художественно-философских исканий И. В. Киреевского	53
IV. Литературная критика И. В. Киреевского как отражение внерациональной философии жизни и творчества	88
V. Два лика мировосприятия и личности И. В. Киреевского	158
VI. Славянофильство И. В. Киреевского как ностальгическая мечта о былом «золотом веке» России	180
VII. Некоторые итоги	205
Приложения (подготовил Д. М. Буланин)	209
I. У истоков славянофильства	211
И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России	214
II. Compliment от Писарева	285
Д. И. Писарев. Русский Дон-Кихот	290

**Сергей Николаевич
Носов**

**АНТИРАЦИОНАЛИЗМ В ХУДОЖЕСТВЕННО-
ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ И. В. КИРЕЕВСКОГО**

Редактор М. Е. Устинов

Издательство «ДМИТРИЙ БУЛАНИН»

Налоговая льгота –

общероссийский классификатор продукции ОК-005-93;

95 3001 – книги;

95 3850 – литература по филологическим наукам

Подписано к печати 19.06.2009. Формат 70х90/32.

Гарнитура Book Antiqua. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 00,00. Уч.-изд. л. 00,00.

Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано по технологии StP
в ОАО «Печатный двор» им. А. М. Горького,
197110, С.-Петербург,
Чкаловский пр., 15

Заказы присылать по адресу:

«ДМИТРИЙ БУЛАНИН»

197110, С.-Петербург,

Петрозаводская ул., д. 9, лит. А, пом. 1Н,

тел./факс: (812) 230-97-87/703-05-13

sales@dbulanin.ru (отдел реализации)

postbook@dbulanin.ru (книга-почтой)

redaktor@dbulanin.ru (издательский отдел)

[http: // www.dbulanin.ru](http://www.dbulanin.ru)