

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. М.В.ЛОМОНОСОВА

И.В.КИРЕЕВСКИЙ И ПРАВОСЛАВИЕ

Дипломная работа  
студента V курса  
исторического ф-та  
Наместникова А.В.

Научный руководитель  
доктор исторических наук  
Левандовский А.А.

Москва, 1994.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ИСТОРИОГРАФИЯ</b> .....	<b>5</b>
<b>ИСТОЧНИКИ</b> .....	<b>19</b>
<b>ГЛАВА 1. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕОБРАЖЕНИИ (ОБОЖЕНИИ) ЛИЧНОСТИ. СТАРЧЕСТВО</b> .....	<b>21</b>
<b>ГЛАВА 2. И.В.КИРЕЕВСКИЙ. БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК. СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ И ЕЕ ИЗМЕНЕНИЕ</b> .....	<b>33</b>
<b>ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА ЖИЗНЬ И.В.КИРЕЕВСКОГО</b> .....	<b>52</b>
А) НА ЛИЧНОСТЬ .....	52
Б) НА ОБЩЕСТВЕННУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ .....	64
<b>ГЛАВА 4. ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА ТВОРЧЕСТВО И.В.КИРЕЕВСКОГО</b> .....	<b>75</b>
А) СОЦИОЛОГИЯ .....	75
Б) ФИЛОСОФИЯ .....	80
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>95</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	<b>100</b>
ИСТОЧНИКИ .....	100
ЛИТЕРАТУРА .....	101

## ВВЕДЕНИЕ

Иван Васильевич Киреевский – один из интереснейших представителей русской мысли и общественной деятельности 30-50-х годов 19 века. Жизненный путь Киреевского, его творческие искания и достижения представляют огромный интерес для русского культурного слоя конца 20 века, сталкивающегося порой с теми же вопросами, что интеллигенция середины 19 века.

В своей работе мы попытаемся рассмотреть путь И.В.Киреевского к православию и влияние православия на его жизнь и творчество. До сих пор этот вопрос рассматривался лишь частично и эпизодически. Для самого же Киреевского православие с конца 30-х годов стало определяющей ценностной ориентацией. Поэтому изучение нашей темы необходимо для понимания его жизни и творчества.

Мы рассмотрим изменение системы ценностей и формирование православного мировоззрения, попытаемся выяснить, что изменилось и как.

В своей работе мы постараемся дать самое общее представление об учении православной церкви, как оно раскрывалось в русском старчестве, творения восточных отцов церкви и практических советах старца Макария.

Мы познакомимся с влиянием православия на личность И.В.Киреевского, на его общественные взгляды и деятельность, на его философию.

В результате мы сможем представить себе характер веры И.В.Киреевского и понять роль Православия и Православной церкви в мировоззрении и деятельности И.В.Киреевского. Это поможет нам глубже понять отношения между культурой и религией, интеллигенцией и церковью. Иван Васильевич был наиболее близким к православной церкви представителем интеллигенции России 30-50-х годов 19 века. Да и позже

мало кто из представителей интеллигенции приближался к православию и Церкви до уровня Киреевского. На его примере мы попытаемся понять, что привлекало интеллигенцию к православию, а по каким вопросам трудно было найти общую точку зрения.

Исследование нашей темы приоткроет интереснейшую страницу истории русской культуры и русской церкви.

## ИСТОРИОГРАФИЯ

О Киреевском написано немного. Это, в основном, журнальные статьи и главы в книгах по истории русской мысли и славянофильства. Ему посвящено всего пять небольших монографий. Это объясняется, во-первых, малым объемом его творчества. Полное собрание его сочинений составляет всего два тома. Свое главное философское произведение он создать не успел. В его творчестве много недосказанного, и приходится реконструировать его мировоззрение на основе писем, отрывочных записей, воспоминаний близких. Во-вторых, Киреевского обычно рассматривают в контексте истории славянофильства, и рассматривают общее, а не особенное, то, что сближало его с другими славянофилами, не уделяя внимания его особым взглядам.

Историографию о Киреевском очень трудно систематизировать. Прежде всего, мы должны иметь в виду, что главный вопрос нашей работы – отношение Киреевского к православию, как православие повлияло на его жизнь, деятельность и философию.

Именно на этот вопрос мы будем искать ответ в литературе, посвященной ему. Следует заметить, что этот вопрос в литературе, как правило, или обходился стороной, ли рассматривался эпизодически. Исследователи в основном рассматривали политические и исторические взгляды Киреевского, и лишь немногие затронули его религиозную философию. До сих пор никто не пытался в целом посмотреть на жизнь и творчество Ивана Васильевича с точки зрения православия. Этим обусловлен столь реферативный характер историографии. Нам приходилось выискивать отдельные интересующие нас моменты в работах, порой рассматривающих Киреевского совершенно с другой (иногда противоположной) точки зрения.

На наш взгляд, удобно будет использовать религиозный принцип классификации историографии, то есть отношение авторов к религии (в нашем случае – к православию). При таком подходе всю историографию о Киреевском можно разделить на два направления: 1) негативное, 2) позитивное.

Историография, посвященная Киреевскому, не представляет собой единой линии развития. С одной стороны, представители первого направления (за редким исключением) отказывались принимать во внимание представителей второго направления, считая их исследования ошибочными и тупиковыми, те же, в свою очередь, не находили для себя ничего интересного у авторов первого направления. С другой стороны, множество работ обоих направлений написано в эмиграции и не было доступно советскому историку.

Таким образом, у большинства исследователей не было возможности познакомиться со всей литературой по данному вопросу. Пожалуй, наибольшее знакомство с литературой демонстрируют лишь зарубежные историки – А.Глизен (США) и П.Христоф (Великобритания). То есть большинство российских (как на родине, так и в эмиграции) исследователей не были знакомы с работами большинства своих немногочисленных предшественников.

1. Перейдем к характеристике первого направления в историографии. Для него характерно непринятие православия в творчестве Киреевского. Его увлечение православием здесь воспринимается как слабость и падение. Общественная деятельность Киреевского сводится к нулю. Заслуги Киреевского (весьма незначительные) сводятся к развитию русского просвещения и русской философии. Таким образом, перечеркивается вся

главная деятельность Киреевского. Рассмотрим работы исследователей этого направления в хронологическом порядке.

Н.Г.Чернышевский в своих статьях в «Современнике» за 1855-56 гг.<sup>1</sup> пишет, что во всем славянофильстве нет ни одной существенной мысли, которая не была бы заимствована у второстепенных западных писателей. Но в Киреевском он видит и положительное – это горячая ревность к просвещению и улучшению русской жизни, но в корне не согласен с ним в средствах к достижению этой цели.

Д.Н.Писарев в своей статье «Русский Дон-Кихот»<sup>2</sup> отрицает все значение деятельности Киреевского. Уход Киреевского в православие Писарев называет глубоким и окончательным падением, а все движение славянофилов характеризует как дон-кихотство.

А.Н.Пыпин<sup>3</sup> критикует гносеологию Киреевского и считает, что заимствованные у византийских отцов церкви основания философии только принижают и унижают саму философию.

П.Виноградов<sup>4</sup> сводит взгляды Киреевского к трем положениям: 1. культура Запада грешит односторонним рационализмом; 2. русская народная жизнь отличается цельностью духа и требует гармонического соединения ума, воли и сердца; 3. будущность цивилизации зависит от дальнейшего развития этой цельности под влиянием православия. Образование славянофильства Виноградов связывает с романтическим течением, безмерно преувеличивающим значение иррациональных элементов в жизни и в истории.

---

<sup>1</sup> См. Н.Г.Чернышевский. Очерки гоголевского периода русской литературы. СПб, 1892.

<sup>2</sup> Сочинения Д.Н.Писарева. Т.2. СПб, 1897.

<sup>3</sup> Пыпин А.Н. Характеристика литературных течений от двадцатых до пятидесятих годов. Исторические очерки. СПб, 1873.

<sup>4</sup> Виноградов П. И.В.Киреевский и начало московского славянофильства. // Вопросы философии и психологии. 1892, кн.11.

Г.А.Максимович<sup>5</sup> критикует «спекулятивно-богословскую» философию славянофилов. Он иронично относится к мысли славянофилов о соединении русского и западного просвещений и западной и восточной церковью при полном подчинении того и другого основам Православия.

Наиболее видным представителем этого направления, создавшим свою цельную концепцию мировоззрения Киреевского, является М.О.Гершензон<sup>6</sup>. Он пытается представить мировоззрение Киреевского как философское учение, далекое от православия. Православные мотивы в творчестве Киреевского – это будто бы дань воспитанию, то есть он никак не мог освободиться от православных понятий, привитых ему семьей в детстве. Гершензон утверждает, что Киреевский потерпел неудачу в своей попытке найти внутреннюю цельность на путях христианской мистики. И далее Гершензон даже говорит о том, что в учении Киреевского отсутствуют Христос и христианство. Таким образом, Гершензон грубо отделяет учение от личных убеждений. Он сводит к нулю всю внешнюю деятельность Киреевского. Его значение Гершензон видит в открытии внутреннего устройства человеческого духа, мысли о чувственно-волевом, космическом ядре человеческой личности. В результате мы получаем очень любопытный, но искаженный образ Киреевского.

Г.В.Плеханов в статье 1911 года<sup>7</sup>, посвященной выходу в свет полного собрания сочинений Киреевского, видит в нем только защитника крепостного права и духовной цензуры.

В.Астралов<sup>8</sup> считает, что Киреевский так и не смог достичь цельности в мистическом опыте, не вполне принял в свою душу Христа. Хотя Киреевский всю жизнь и проповедовал идеи православия, сам он, по

---

<sup>5</sup> Максимович Г.А. Учение первых славянофилов. Киев,1907.

<sup>6</sup> Гершензон М.О. И.В.Киреевский.//Вестник Европы. 1908.

<sup>7</sup> Плеханов Г.В. Сочинения. Т.23. М.,1926.

<sup>8</sup> Астралов В. Не нашли пути. Из истории религиозного кризиса. СПб, 1914.



мнению Астралова, не совсем в них верил, и это бессилие порождало глубокую грусть.

А.Ю.Кинчи<sup>9</sup> характеризует мировоззрение Киреевского как национал-либерализм. Заслуга Киреевского в истории русского самосознания заключается в указании самобытности начал русского просвещения.

Пожалуй, самое неприязненное отношение к Киреевскому выражено в монографии Н.Дорна<sup>10</sup>. Он пишет о болезненной бедности мысли Киреевского и о женственности его характера. Доходя до фальсификации, Дорн пишет о таких «мечтах» Киреевского, как сохранение крепостного права, подчинение церкви государству и полное оправдание дел николаевского режима.

Н.О.Лосский<sup>11</sup> вслед за Гершензоном отделяет учение Киреевского от его личных убеждений. Лосский считает, что способ мышления, найденный у отцов Церкви – цельность духа – не обязательно связан с христианством. Он верно характеризует сущность представлений Киреевского о церкви и государстве: государство должно в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле.

Ю.Манн<sup>12</sup> оценивает поздний православный период творчества Киреевского как трагедию и падение, попытку найти спасение в воображаемом царстве истинно русского просвещения.

Б.М.Парамонов<sup>13</sup> в своей диссертации видит главную особенность славянофильства в историческом утопизме и связанной с ним

---

<sup>9</sup> Кинчи А.Ю. И.В.Киреевский. Его личность и деятельность. Воронеж, 1915.

<sup>10</sup> Дорн Н. Киреевский. Опыт характеристики учения и личности. Париж, 1938.

<sup>11</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

<sup>12</sup> Манн Ю.В. Иван Киреевский. // Вопросы литературы. 1965, N 11.

<sup>13</sup> Парамонов Б.М. Славянофильство и кризис русской религиозной философии. Автореф. дисс. Л., 1971.

религиозности. Взгляды Киреевского Парамонов излагает следующим образом: Россия – носитель идеала целостной православной культуры. История Русского государства, власти была резко отделена от истории народа и церкви. Расцвет русского просвещения и православной культуры Киреевский связывает с поворотом сознания образованного класса к «святыне народной жизни». Парамонов же убежден, что культура не может быть построена на основе православного сознания.

Ю.З.Янковский<sup>14</sup> резко критикует гносеологию Киреевского, так как тот, по мнению Янковского, пренебрегает требованиями логики и недооценивает возможности человеческого разума.

Н.И.Цимбаев<sup>15</sup> в своей монографии воспринимает славянофильство как этап русского либерализма. Он пишет об интересе к прошлому и настоящему славянских народов как об одной из основополагающих идей славянофилов. И религиозные идеи славянофилов, в частности, Киреевского Н.И.Цимбаев относит не к православию отцов церкви, а к интересу к русской истории и «русскому началу».

Л.Г.Фризмэн<sup>16</sup> считает, что Киреевский мог бы многое сделать для развития русского просвещения, но условия николаевского режима не позволили ему это сделать. Потенциальные возможности так и не были раскрыты.

Английский историк Н.Рязановский<sup>17</sup> пишет о Киреевском как о психически больном человеке, всю жизнь безуспешно боровшемся с врагом – трудностями, ломавшими все его планы. В конце концов, враг

---

<sup>14</sup> Янковский Ю.З. Из истории русской общественно-политической мысли 40-50-х годов XIX столетия. Киев, 1972.

<sup>15</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство. М.,1986.

<sup>16</sup> Фризмэн А.Г. Иван Киреевский и его журнал "Европеец"// Европеец. Журнал И.В.Киреевского. М.,1989.

<sup>17</sup> Riazanovsky N.V. Russia and the West in the teaching of the Slavophiles. Cambridge, 1952.

победил. Последний год жизни Киреевский сражался в тисках безотчетного страха, который парализовал его действия, искривил его мысль и заставил предать самые дорогие идеалы славянофилов, такие как свобода печати, независимость церкви от государства и освобождение крестьян. Рязановский признает воздействие на славянофилов отцов церкви в вопросе о внутренней созерцательной жизни человека, но общественные, политические и исторические взгляды славянофилов были чисто романтическими. Славянофильство было, по его мнению, сходно с некоторыми западными течениями, но христианские идеи были сильнее выражены у славянофилов, чем у западных романтиков.

А.Глизон<sup>18</sup> пытается рассмотреть Киреевского с точки зрения психоанализа: уважение к преданию, к патриархальным идеалам и царю вытекало из крепких семейных отношений и уважения к отцу. Обращение Киреевского к духовности восточных отцов церкви принесло ему больше боли, чем радости. Вся его жизнь была серией начинаний, но ни одно из них не было закончено. Все его познания в восточном православии были отрывочными и лишь уводили его от реальности. В конце жизни Киреевский стал жертвой подчинившего все чувства греха, падения и страха Божьего суда.

2. Второе направление характеризуется интересом к православию в жизни и творчестве Киреевского. Представители этого направления симпатизируют сближению Киреевского с православной церковью и православным богословием; изучают отдельные моменты влияния православия на Киреевского.

---

<sup>18</sup> Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the origin of the Slavophilism. Cambridge, Mass. 1972.

Прежде всего, к этому направлению мы бы отнесли брата Киреевского Н.А.Елагина<sup>19</sup>. Он пишет и о деятельности Киреевского на посту почетного смотрителя Белевского уездного училища, и о записках графу Строганову, и об участии в издании святых отцов. По мнению Елагина, Киреевский с детства был верующим православным и со временем изменил только образ мыслей о русском народе. Все эти положения повторяют и позднейшие биографы Киреевского – Бартенев<sup>20</sup>, Г.М.Князев<sup>21</sup> и В.В.Лясковский<sup>22</sup>.

Ф.А.Терновский<sup>23</sup> сводит учение Киреевского к критике Запада и идее о превосходстве России. Путь страстности и духовной раздробленности принадлежит Западу, а православной России достался в удел путь бесстрастия и духовной цельности. Терновский полагает, что оба пути имеют свои плюсы и минусы. Киреевский же мыслил односторонне, но имел право судить об обоих путях развития, так как в собственной жизни прошел по каждому из них.

Священник Е.Смирнов во главе гносеологии Киреевского и других славянофилов ставит веру и приходит к выводу, что «вера в богословском учении славянофилов, во-первых, есть источник религии в душе человека, так как ей единственно открывает свои тайны Сам Бог и так как ею же человек и постигает их; во-вторых, есть единственный религиозный орган в душе человека, так как он непосредственно и реально обнимает оба – и естественный, и сверхъестественный – моменты религии, и относится к

---

<sup>19</sup> Елагин Н.А. Материалы к биографии И.В.Киреевского// ПСС И.В.Киреевского. Т.1. М.,1861.

<sup>20</sup> Бартенев П. И.В.Киреевский. Очерк его жизни и литературной деятельности. // Русский Архив. 1894, N 7.

<sup>21</sup> Князев Г.М. Братья Киреевские (биографический очерк).СПб. 1898.

<sup>22</sup> Лясковский В.В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб,1899.

<sup>23</sup> Терновский Ф.А. Два пути духовного развития.// Труды Киевской духовной академии.1864. N 4.

ним непосредственно и всецело; и, в-третьих, служит поэтому единственно возможным критерием для оценки достоинства всех христианско-религиозных воззрений"<sup>24</sup>.

Н.П.Колюпанов<sup>25</sup> пишет, что Киреевский был ближе к православию, чем все остальные славянофилы и принадлежал к мистическому направлению.

П.Ласкеев<sup>26</sup> подробно разбирает гносеологию Киреевского: «цельное мышление» бессильно само по себе привести к истинам веры. Богооткровенные истины предложены человеку и он «выразумевает» их «цельным мышлением», то есть приходит к вере в них. Истинная православная вера не результат деятельности «цельного мышления», но цельный идеал. Само же «цельное мышление» Киреевский ставит в связь с нравственным настроением человека. Ласкеев называет его «религиозно-церковным позитивистом», так как истины учения православной церкви являются для Киреевского и началом для философских построений, и высшим их критерием. Ласкеев указывает на святоотеческие корни теории Киреевского, которая принципиально отличается от учения Шеллинга об интуиции. В целом теория Киреевского вполне гармонизирует с христианским опытом и с современной наукой.

М.Лебедев<sup>27</sup> размышляет о воззрениях славянофилов на отношения церкви к государству. Он полагает, что все славянофилы были

---

<sup>24</sup> Смирнов Е. Славянофилы и их учение в отношении к богословской науке. //Странник. СПб,1877. Т.1.С.383-384.

<sup>25</sup> Колюпанов Н.П. Очерк философской системы славянофилов. // Русское обозрение. 1894. Т. 28-30.

<sup>26</sup> Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии. // Христианское чтение.1898, N 1; Ласкеев П. Киреевский И.В. / Православная богословская энциклопедия. Т.12. СПб,1911.

<sup>27</sup> Лебедев М. Взаимные отношения церкви и государства по воззрениям славянофилов. Казань, 1907.

сторонниками отделения церкви от государства. Церковь всегда остается вне государства, идеалом, к которому то должно стремиться. Действие государства на характер общества обуславливается степенью проникновения верою души каждого члена. Государство не должно препятствовать гражданам-христианам жить по требованиям их христианской совести.

А.Г.Лушников<sup>28</sup> подробно рассматривает учение Киреевского и сводит его к трем основным пунктам: 1) в основу правильного умственного и гражданского развития должно быть положено учение Православной Церкви; 2) православно-христианское учение способно создать единственно истинную философию цельного знания; 3) христианское учение есть единственная идеальная норма жизни социальной. Гносеологическое учение Киреевского построено на учении восточных отцов церкви и особенно Исаака Сирина.

Нравственный путь Богопознания – вот существенный пункт, роднящий взгляды Киреевского с учением отцов церкви. Киреевский объединяет Богопознание и познание мира в один процесс и в центр его ставит самоуглубление. Лушников считает, что все идеи Киреевского – чисто христианские.

С.Н.Четвериков<sup>29</sup> подробно рассматривает жизнь, деятельность и учение старца Паисия Величковского и его учеников – старцев Афанасия, Филарета и Макария. В приложении к книге "Оптина пустынь" собрана переписка Макария с супругами Киреевскими.

И.Смолич<sup>30</sup> пишет, что в своем творчестве Киреевский рассматривает три главнейших фактора человеческой жизни: Церковь,

---

<sup>28</sup> Лушников А.Г. И.В.Киреевский. Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918.

<sup>29</sup> Четвериков С. Оптиная Пустынь. Париж, 1926.; Он же. Старец Паисий Величковский. Париж, 1988.

<sup>30</sup> Смолич И. И.В.Киреевский. // Путь. N 33. Париж, 1932.

Государство и народность, и видит в нем убеждённого защитника государственности. Смолич разбирает и гносеологию Киреевского, в которой видит соединение нравственного и мистического моментов. Киреевский верил в будущее торжество православной культуры. Смолич отмечает, что вера Киреевского полна необычайного оптимизма и убеждения в истинности.

Г.Флоровский<sup>31</sup> замечает, что Киреевский вырвался из тесного круга романтической религиозности силою религиозного отречения, в опыте веры. Киреевский призывает создать новую философию, зародышем которой станут труды отцов церкви. Главное – овладеть отеческим методом познания. Для Киреевского характерно было сочетание внутренней свободы с самым строгим послушанием.

Свои собственные философские занятия он вполне подчинил суду старца Макария. Общественная деятельность не удалась Киреевскому, и он ушел в себя, во внутреннее делание. Флоровский считает, что его учение о цельности не было «воцерковлением», но преодолением романтизма.

В.В.Зеньковский<sup>32</sup> полагает, что Киреевский неразрывно связан с православной церковью и совершенно чужд духу секуляризма. Упования Киреевского на восстановление целостности личности Зеньковский называет утопизмом в гносеологии. Киреевский и Хомяков создали утопию православной культуры, которая стала целью их деятельности. Зеньковский оценивает Оптинское движение как освобождение от плененности мечтой о «священном царстве» и осознание идеи преображения через внутреннее обновление человека. Он считает, что и Киреевский свободен от мечты о «священном царстве», с чем мы не можем согласиться.

---

<sup>31</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.

<sup>32</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.

И.М.Концевич<sup>33</sup> подчеркивает громадное значение для всей русской церкви издания святых отцов Оптиной пустынь, инициатива которого принадлежала старцу Макарию и Киреевскому.

Советский литературовед В.В.Котельников написал целый ряд работ о Киреевском. С нашей точки зрения, наиболее интересна позднейшая статья Котельникова "Оптина пустынь и русская литература"<sup>34</sup>. В ней он разбирает философско-богословский фундамент оптинской аскетики. Говоря об источниках учения Киреевского, он прежде всего упоминает оптинскую традицию, а также и целый ряд западных философов. Киреевский создал свою антропологию, в которой личность выступает субъектом живой, ответственной деятельности в мире. Но прежде личность должна стать внутренне цельной. Для этого человек должен силой рефлектирующей мысли отыскать в себе и утвердить внутреннее средоточие бытия, где вся сущность человека сливается в живое единство и восстанавливается существенная личность человека в своей неделимости. Говоря о значении Киреевского, Котельников подчеркивал, что он был и вопрошателем, и крупнейшим духовным вкладчиком Оптиной пустыни.

М.Ф.Антонов<sup>35</sup> представляет Киреевского как символ русского национализма и православия. Киреевский, по мнению Антонова, – убежденный, глубоко верующий христианин. Его теория основана на евангельском учении о падшем человеке, согласно которому главной задачей человека должно стать восстановление в нем подобия Божиего, «обожение», совершенствование личности и всего мира.

---

<sup>33</sup> Концевич И.М. Оптиная пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970.

<sup>34</sup> Русская литература. 1989, N 1,3,4.

<sup>35</sup> Антонов М.Ф. Проблема русского нравственного идеала в трудах И.В.Киреевского. Новосибирск, 1990.



В.Афанасьев<sup>36</sup> пишет о развитии церковности Киреевского. До женитьбы у Киреевского была скорее симпатия к вере и рациональное знание философии и богословия. После женитьбы вера Киреевского начала углубляться, но так и не достигла меры его жены – Натальи Петровны. Афанасьев разделяет утопические представления Киреевского о русском народе.

Английский историк Ланц<sup>37</sup> считает, что гносеология Киреевского берет свое начало у восточных отцов церкви, в особенности у Исаака Сирина и Максима Исповедника, с произведениями которых Киреевский был хорошо знаком. Он полагает, что славянофильство было единственно осовремениванием религиозной традиции, доминировавшей в России со времен князя Владимира до Петра Первого.

И.Стойнович<sup>38</sup> полагает, что Киреевский, основываясь на истинах святых отцов, положил начало православной философии.

Способность человека найти истину зависит от его правильных отношений с Богом - Святым Духом, который и есть та вечная истина, которую ищет человек. Стоянович согласен с Киреевским, что новая философия и цивилизация могут и должны быть основаны на православии. Назначение русской цивилизации – создать истинно христианскую всеобщую культуру.

П.Христоф<sup>39</sup> пишет о православии восточных отцов церкви как основном, наряду с западной романтической идеей целого, источнике идей

---

<sup>36</sup> Афанасьев В. Супруги Киреевские.// Глаголы жизни. Православный журнал. 1992. N 1.

<sup>37</sup> Lanz. The philosophi of Kireevsky // Slavonic Review. 1925-26. Vol.4.

<sup>38</sup> Stojanovich J. The first Slavofiles: Khomjakov and Kireevsky//Slavonic Review. Vol.VI. March, 1928. P.561-578.

<sup>39</sup> Christoff. An introduction to Nineteenth-century Russian Slavofilism. A study in ideas. Monton, 1961.

Киреевского. Но синтез секулярного романтизма и религиозных идей так и не был достигнут Киреевским. Единственно бесспорно, что свое последнее и прочное решение он нашел не в западной философии, а в православии. Его дневник показывает, что все его мысли связаны скорее с Оптиной пустыней, чем с московскими салонами. Мистика Киреевского в вопросах об откровении и непознаваемой природе Бога всецело соответствует апофатической традиции восточного православия. Киреевский всю жизнь был членом православной церкви и хотел сделать православие более жизнеспособным по сравнению с современным. Он искал вдохновения не в Русской или Византийской церквях, а в раннем восточном христианстве. Киреевский ассоциировал себя с русским движением старцев XIX века. Идеология Киреевского была в центре европейской мысли, которая привела к современному экзистенциализму.

\* \* \*

Таким образом, мы видим, что в литературе о Киреевском существуют самые разнообразные, часто прямо противоположные оценки его жизни и творчества. Вопрос о влиянии православия на Киреевского рассматривался эпизодически. До сих пор еще никто не рассматривал этот вопрос в целом, то есть влияние православия и на личность, и на общественную деятельность, и на творчество Киреевского. Наиболее интересные исследования, имеющие отношение к нашему вопросу были сделаны авторами второго направления.

## ИСТОЧНИКИ

Весь комплекс источников по нашей теме можно разделить на три группы:

1. Произведения И.В.Киреевского.
2. Переписка И.В.Киреевского.
3. Воспоминания близких людей и современников И.В.Киреевского.

1. а) Литературно-критические и публицистические статьи И.В.Киреевского. Сам Киреевский смотрел на литературную критику и публицистику как на свое призвание и ту деятельность, в которой он мог бы принести наибольшую пользу обществу. В силу этого, статьи Киреевского – лучший источник для выявления его мировоззрения. Важна в этом отношении и статья «В ответ А.С.Хомякову», предназначенная не для печати, а для обсуждения в кругу друзей-единомышленников.

б) Художественные произведения Киреевского – «Царицынская ночь», «Остров», «Две жизни» [неокончено] и др., созданные в ранний период творчества, характеризуют его мировоззрение в то время.

в) Дневник И.В.Киреевского 1852 - 1854 гг. дает представление о его жизни и взглядах в наиболее интересный период его творчества. Трижды Киреевский решался вести дневник, но терпение хватало месяца на три. Волнения и заботы заставляли его прерывать ведение дневника, и возвращался он к нему только в следующем году. Всякий раз он начинает вести дневник за одну-две недели перед причастием. Сам журнал, в котором велся дневник, открывается напутствием старца Макария – духовного пастыря и наставника Киреевского. Дневник воспринимался Киреевским как средство укрепления благочестия, и именно свои достижения в этой области прежде всего отмечает в нем Киреевский: посещения церковной службы, размышления о вере, сведения о

прочитанных книг и переводах произведений святых отцов и т.д. Дневник был, таким образом, средством подготовки к причастию и средством, которое помогало бы сохранить дух христианского благочестия после причащения Святых Тайн.

г) Отрывки и наброски, найденные в бумагах Киреевского.

Особенно интересны отрывки для намечавшегося сочинения по философии, которое Киреевский так и не успел создать.

2. Переписка Киреевского с Елагиными, П.В. и Е.В.Киреевскими, А.И.Кошелевым, С.П.Шевыревым, П.А.Вяземским и др. Наибольший интерес для нашей темы представляет переписка И.В. и Н.П.Киреевских с их духовным отцом – Оптинским старцем Макарием.

3. а) «История обращения Ивана Васильевича», записанная, как утверждает М.О.Гершензон, А.И.Кошелевым со слов Н.П.Киреевской.

б) Записки близкого друга Киреевского, одного из членов славянофильского кружка А.И.Кошелева, который пишет о студенческих годах Киреевского, обществе любомудров, славянофильском направлении и т.д.

в) А.И.Герцен в своих мемуарах «Былое и думы» подробно останавливается на спорах западников и славянофилов и создает обаятельный образ Киреевского, но считает его неудачником, сломленным николаевским режимом.

г) Мы будем использовать также «Старую записную книжку» П.А.Вяземского – товарища министра просвещения, хорошо знавшего И.В.Киреевского и «Записки Ксенофонта Алексеевича Полевого», брата Н.А.Полевого, в которых есть любопытные факты о Киреевском.

\* \* \*

Таким образом, мы постараемся использовать все источники, уже привлекавшиеся исследователями, и привлечем новые материалы, не использовавшиеся ранее.

## ГЛАВА 1. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕОБРАЖЕНИИ (ОБОЖЕНИИ) ЛИЧНОСТИ. СТАРЧЕСТВО

"Бог вочеловечился, чтобы человек обожился".

(Св.Афанасий Великий)

В нашей работе мы будем рассматривать влияние православия на И.В.Киреевского. Но прежде нам необходимо составить некоторое представление о самом православии, чтобы понять **что и как** повлияло на Ивана Васильевича. Мы познакомимся с православным учением о личности и ее преобразении (обожении). Для этого мы обратимся к трудам восточных отцов церкви, большей частью собранных в «Добротолюбии» (с которым были знакомы и сам И.В.Киреевский и его духовный отец Макарий и Филарет Новоспасский и их общий учитель – Паисий Величковский, который и переводил «Добротолюбие» с греческого на славянский), а также с трудами самого Паисия. Затем мы познакомимся с интереснейшим явлением в жизни русской церкви – старчеством, попытаемся в самых общих чертах представить его историю и дать свое определение этого замечательного явления в русском православии.

I. По христианской антропологии человек был создан по образу и подобию Бога (Быт. 1:27). Грехопадение омрачило богоподобие человека. Но Бог послал Сына Своего Единородного, чтобы каждый, верующий в Него был спасен. В спасении человека участвует Божественная благодать, то есть спасительное воздействие на людей Святого Духа. Благодать не обусловлена никакими человеческими усилиями, будучи всецело лишь свободным даром Божественной любви, но от человека требуется усилие его свободной воли, направленной к соработничеству с благодатью. Стяжание (накопление) благодати через святые таинства, молитву и

жизненный подвиг приводит к восстановлению богоподобия человека. «Облагодатствование, на высших ступенях проявляющееся как полное обновление и преображение человека и даже как встреча с Богом, возможно, потому что, по учению Церкви, Бог (Дух Святой преимущественно) соприкасается с человеком особыми своими энергиями, или силами. Запредельная (трансцендентная) Сущность Бога остается человеку недоступной, но в Своей обращенности к миру Бог имеет особый образ бытия, в котором открывается людям и соприкасается с ними»<sup>40</sup>. Таким образом, цель христианской жизни – это соединение с Богом (обожение) и в нем – с другими людьми через приобретение Святого Духа, Его благодатных даров и достижение святости. «Такой человек уже может повторить за апостолом Павлом: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). В нравственном же отношении эта цель в исполнении воли Божией.

Возрастанию в духовной жизни, которая приводит христианина ко все более ясному пониманию воли Божией и точному ее исполнению, содействуют все средства, предлагаемые церковью: участие в Святах Таинствах, чтение Слова Божия и духовных книг, общественные и частные молитвы, очищение своего сердца от помыслов, ограничение своих истинных потребностей (пост)<sup>41</sup>. А вот как описывает ступени духовного роста Паисий Величковский. «Угодно было Христу Богу нашему, чтобы написаны были книги, чтобы по ним человек рассуждал и научался страху Божию – началу духовной премудрости. Страх Божий рождает веру; вера – надежду; надежда – любовь к Богу и людям; любовь – терпение и иные многие добродетели; терпение-послушание и всякую добродетель; послушание-упование; упование-пост; пост-чистоту и безмолвие; безмолвие же рождает воздержание, молитву, слезы, бдения, плач,

---

<sup>40</sup> Православный катихизис. М.,1990. С. 54-55.

<sup>41</sup> Там же. С.113.

бодрость, трезвение и иное многое, и отсекает всякое злоязычие; плач рождает нестяжание, нестяжание же рождает правду и отсекает всякий спор; молитва рождает рассуждения, трезвение ума, слезы, радость, смирение сердечное, кротость; смирение рождает смиренномудрие, уединение; смиренномудрие отсекает гордость, тщеславие и растит плод духовный. От этих добродетелей уничтожаются все душевные и телесные страсти, и мало-по-малу умножается благодать»<sup>42</sup>.

II. Преображение человека тесно связано с православной мистикой. "Мистикой называется внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира"<sup>43</sup>. Все православное богослужение и особенно его центральная часть – Св.Евхаристия – мистично по своей сути. Православная мистика безобразна, то есть молитва должна сосредотачиваться не на образе Бога, не на боговоображении, а на Имени Божиим. Самую важную часть молитвенного делания составляет так называемая Иисусова Молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Здесь соприкасаемся с вершинами духовной жизни православия, с понятием «исихазм». Оно происходит от греческого слова «исихия» - покой, безмолвие, отрешенность. В славянской традиции говорили о «внутреннем (духовном) или умном делании», «сердечной или внутренней молитве». Основы умного делания были заложены с появлением монашества. Расцвета же оно достигло в XIV-XV веках (тогда за ним и закрепилось название исихазм) и связано с именами Григория Синаита и Григория Паламы.

---

<sup>42</sup> Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные. Одесса, 1910. С.10-11.

<sup>43</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерк учения православной церкви. М., 1991.

Исследователь теории исихазма В.Лепехин<sup>44</sup> выделяет в основе исихастской практики 6 элементов: 1) Очищение сердца, как сосредоточения всей сознательной и бессознательной, волевой и мистической жизни человека. Задача христианской жизни – очищение сердца. К этому сводится вся христианская гносеология: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф., 5:8). 2) Сочетание ума и сердца или "сведение" ума в сердце, так, чтобы ум удерживался в постоянной памяти о Боге. 3) Непрестанная молитва, которая является главным средством сочетания ума с сердцем. Выделяется три вида или ступени молитвы: словесная, мысленная и сердечная или умно-сердечная. На первой ступени подвижник стремится совершать в устах и в уме непрерывную Иисусову молитву, что само по себе является по началу тяжелым трудом. На второй ступени ум человека уже сам совершает непрерывную Иисусову молитву. Наконец, третья ступень, когда молитва совершается в сердце. Вот что пишет об этом Симеон Новый Богослов: «Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только не удобопонятен, но кажется даже невероятным. Ум (быть в сердце – отличительная черта сего третьего образа молитвы) да хранит сердце в то время, когда молится, и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да возсылает молитвы к Богу»<sup>45</sup>. 4) Внимание, то есть сосредоточение на памяти о Боге; трезвение – отгнание злых помыслов из сердца; молчаливость или безмолвие как условие внимания и трезвения. 5) Отношение к Имени Божьему как к реальной силе, энергии Божией. 6) Явление подвижнику нетварного фаворского света (света Преображения Христа на горе Фавор) как высшая ступень богопознания. Но исихасты во главу своей практики ставили чувство своей греховности и углубления смирения и запрещали

---

<sup>44</sup> Лепехин В. Умное делание(о содержании и границах понятия "исихазм"). //Вестник русского христианского движения. N 164. Париж - Нью-Йорк - Москва. 1992.

<sup>45</sup> Добротолюбие. Т.5. М.,1905.С.465, 467.



искать «высоких откровений» и Божественного света, так как и «сатана принимает вид ангела света» (2 Кор., 11:14).

Исихазм был наукой для преуспевших в христианской аскезе, «твердой пищею» (1 Кор., 3:2) для взрослых в вере взамен «молока» для младенствующих в вере. Это был христианский эзотеризм (внутреннее учение), наряду с внешним экзотерическим учением. «Умно-сердечная молитва для преуспевших, для средних – пение, то есть обычные церковные песнопения и для новоначальных – послушание и труд. Молитва эта требует трезвения, воздержания, удаления от людей, всякого беспопеченья и безмятежья, от коих возрастает и утверждается молитва. Если кто не отрицает сих препятствий, не может содержать и непрестанной молитвы»<sup>46</sup>.

Врач-психиатр А.Позов следующим образом комментирует умное делание: «В древнецерковном умном делании достигается самая высокая, последняя степень концентрации ума: подавление ума даже в его высших двух функциях, медитативной и созерцательной, подавление энергии ума вообще. И тогда начинает свою деятельность ум в виде силы в сердце... На этой ступени достигается такое упрощение и такая унификация ума, такое очищение его от всех отпечатков и следов, оставленных чувственностью и фантазией, что он может, по выражению Григория Синайского, «сокровенно созерцать Сокровенное»<sup>47</sup>.

III. Но для успеха в духовном развитии необходим опытный духовный наставник – старец. Старчество возникло и развивалось в связи с аскетическим обучением молодых монахов и было неразрывно связано с институтом тайной исповеди, зародившейся в монастырях. Старец и был духовным отцом, который принимал исповедь у монаха. Со временем

---

<sup>46</sup> Паисий Величковский. Указ.соч.С.29.

<sup>47</sup> Позов А. Логос-медитация древней церкви.( Умное делание). Мюнхен, 1964.

старчество вышло за пределы монастыря и старец стал исповедовать и мирян. В греческой церкви уже после вселенских соборов тайная исповедь находилась исключительно в руках монахов, так что белое приходское духовенство не исповедывало своих пасомых и не совершало вовсе таинства покаяния. Причиной распространения монастырской покаянной дисциплины в церкви надо признать ее сравнительную легкость. За совершенный грех Церковь сначала подвергала виновного отлучению, а затем публичному покаянию. Старец же, принявший исповедь брата, тотчас примирял его совесть и налагал епитимью сравнительно более легкую, чем церковь. В течение X-XII вв. тайная исповедь окончательно заняла господствующее положение, вытеснив исповедь публичную и покаяние по канонам. Понятия «духовный отец» и «монастырский старец» совпали по значению. В последующие столетия эта церковно-бытовая форма почти целиком повторялась в духовенстве»<sup>48</sup>. Всякий волен был избрать себе старца-духовника по своему усмотрению, но уже раз выбранного не имел права оставлять до смерти старца. Послушание духовному отцу почиталось одной из главнейших добродетелей. Послушание, наряду с умным деланием, есть центральный пункт восточной мистики.

В Русской Церкви, в силу огромного пространства территории, право на совершение исповеди стал получать белый священник при своем поставлении. Другой особенностью Русской Церкви явилось то обстоятельство, что духовник стал непременно и носителем священнического сана. Таким образом большинство русских духовников были приходскими священниками.

Но до половины XVII в. в России миряне могли исповедываться и иеромонахам (священникам монахам). Духовническая организация была

---

<sup>48</sup> См. Смирнов С. Древнее духовничество и его происхождение // Богословский вестник, 1906. Т.2. С.369-382.; Он же. Древнерусский духовник (материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины). М., 1913.

мало зависима от приходской. Собрать себе семью духовных детей было особым делом приходского священника. И миряне, посещавшие службу в его церкви, могли исповедываться у другого священника или иеромонаха. Монастырское старчество и исповедь белому духовенству мирян сосуществовали. Роль духовника была очень высокой. Его воля в духовно-религиозной сфере была законом для его духовных детей. Даже разрешение на пост нужно было испрашивать у отца. Разлучала покаяльных детей с отцом только смерть. Даже епископ не имел права разрешить верующему переход от одного духовника к другому, без воли духовника. Отношения духовного отца к детям были такого порядка, что всякое постороннее вмешательство в них было невозможно, даже вмешательство со стороны высшей духовной власти.

Но с половины XVII века церковная власть в России начинает решительно запрещать монахам исповедь мирян. Надзор за покаяльной семьей становится постоянным и очень внимательным. Два обстоятельства вызвали это: расстройство покаяльной семьи и появление старообрядчества. Одним из главных признаков принадлежности человека к расколу было его нехождение на исповедь. Поэтому уже Алексей Михайлович делает первые попытки сделать исповедь приходскому священнику обязательной.

В 1722 году в указе Сената и Синода приписывается обязательная исповедь у своего приходского священника. Верующий лишается свободы выбора духовника, и покаяльная семья представлять собой не добровольное объединение верующих, а обязательную церковно-административную единицу – приход.

В борьбе со старообрядцами, которые по принуждению являлись на исповедь, наговаривали на себя самые страшные грехи и получив многолетнюю епитимью могли спокойно жить не приобщаясь Св.Таин и считаясь православными, в том же 1722 году было запрещено не допускать кого-либо к причастию. Петровское законодательство не остановилось и

перед тайной исповеди. Узнав на исповеди о противогосударственных действиях или помышлениях духовный отец должен был донести на виновного.

Таким образом, отмеченные мероприятия подорвали в корне те основы, на которых покоилось древнерусское духовничество, свободу выбора духовника, его абсолютную власть в деле наложения епитимий, патриархальность в отношении его и детей.

Теперь мы видим, почему возрождение монастырского старчества в конце XVIII - нач. XIX вв. вызвало непонимание и нарекания со стороны церковных властей. Важной особенностью русского монастырского старчества XIX в. было то обстоятельство, что старец не мог быть единственным духовным отцом мирянина, который по действующему церковному законодательству должен был исповедываться и приходскому священнику. По сути это была двойная исповедь и двойное духовничество, хотя официально «духовное окормление» старца не приравнивалось к исповеди!

Кто такой старец? Мы бы дали такое определение: старец – это опытный в умном делании и духовном подвиге монах (иеромонах), являющийся **духовным отцом** (порой неформальным) как монахам, так и мирянам. От старца требуется опытное духовное руководство, от его детей – безусловное послушание. Преподобные Каллист и Игнатий раскрыли в «Добротолюбии» пять признаков искреннего духовного отношения духовных детей к старцам наставникам: «1) полная вера своему наставнику; 2) истинствовать перед ним в слове и деле; 3) не исполнять ни в чем своей воли, а стараться во всем отсекать оную, то есть ничего не делать по своему желанию и по своему разумению, а всегда обо всем вопрошать и делать по совету и воле наставника; 4) отнюдь не прекословить и не спорить, так как прекословие и спорливость бывают от

рассуждения с неверием и высокоумием; 5) совершенное и чистое исповедание грехов и тайн сердечных»<sup>49</sup>.

IV. Монастырское старчество на Руси было известно с начала XV в. Старцем с полным правом можно назвать Нила Сорского (1433-1508), который оставил поучение ученикам, в котором разбирает малейшие движения души. Время с XVI по XVII вв. было критическим для русского аскетизма. Возрождение русского старчества связано с именем Паисия Величковского (1722-1794).

Он родился в Полтаве, в семье священника. Учился в Киевской духовной школе, но, не закончив учения, покинул ее и начал скитаться по монастырям. В двадцать четыре года он поселился в центре восточного монашества - на горе Афон. Он долго искал для себя опытного духовного отца - старца, но так и не нашел и остался один. Писания древних отцов церкви были для него лучшим учителем. С Афона он со своими учениками перешел в Молдавию и основал монастырь в Драгомирне. Здесь он перевел на славянский язык сборник произведений восточных отцов церкви, посвященных умному деланию – "Добротолюбие".

В 1753 г. "Добротолюбие" было напечатано в С.-Петербурге при содействии митрополита Гавриила. Житие сообщает, что иногда он изрекал пророчества и совершал чудеса исцеления. Он оставил и несколько собственных творений: "Разговор христианина с неверующим", "Об умной или внутренней молитве" и др. Благодаря паисиеву переводу восточных отцов церкви на славянский язык и множеству учеников Паисия в русских монастырях, теория и практика умного делания возродились в России.

С.Четвериков указывает 107 русских монастырей, где под влиянием учеников Паисия практиковалось умное делание<sup>50</sup>. Мы остановимся лишь

---

<sup>49</sup> См. Добротолюбие. Т.5. С.318-319.

<sup>50</sup> См. Четвериков С.Н. Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988.

на одной линии учеников, которая ведет к И.В.Киреевскому. Одним из учеников Паисия был **Афанасий (Захаров)** бывший ротмистр гусарского полка (ум. 1825). Старец Афанасий посещал в Москве иеромонахов Новоспасского монастыря Александра и **Филарета** и вел с ними беседы об умном делании. Оба эти монаха заочно знали Паисия и пользовались переведенными им книгами. **Старец Филарет (Пуляшкин)** (1758-1842), проведя много лет в подвигах монашеского безмолвия, остальную часть жизни отдал деятельному служению людям. Келия его ежедневно была наполнена множеством народа всякого звания. И он находил еще время для чтения и переписывания творений св. отцов. Старец Филарет был духовным отцом Н.П.Киреевской, а позднее и И.В.Киреевского. Он же способствовал его духовному сближению со старцами Оптиной пустыни, в особенности с Макарием (Ивановым).

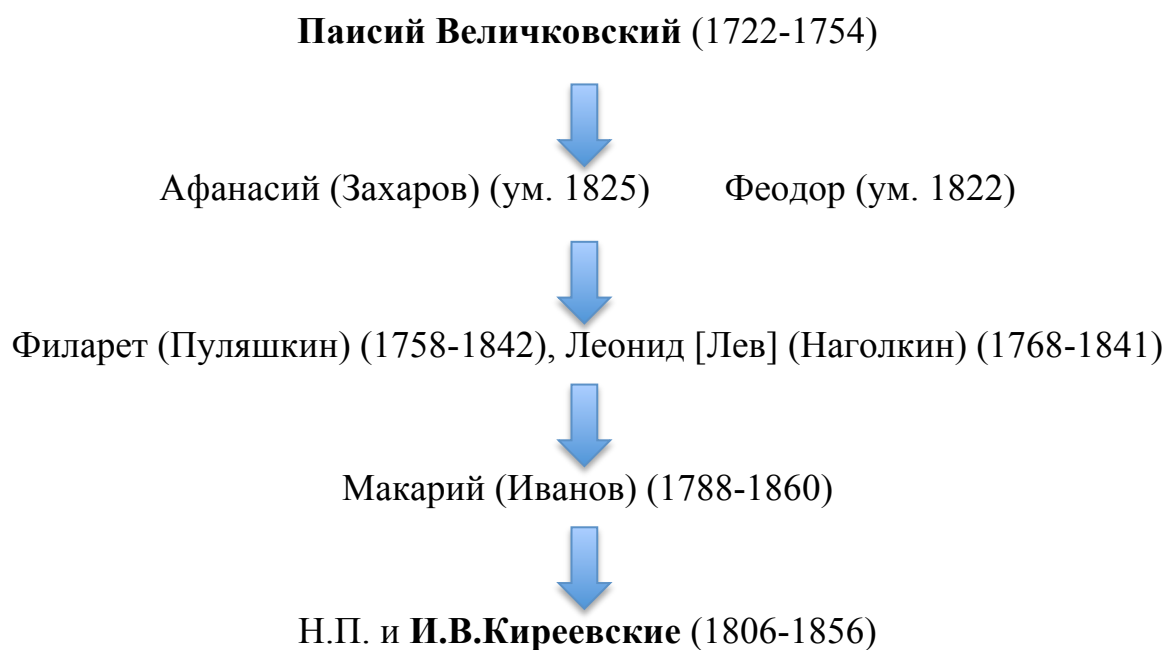
Старец Макарий (1788-1860) происходил из рода дворян Ивановых. В 1810 г. остался послушником в Плещенской пустыни под руководством старца Афанасия (Захарова). В 1834 г. Макарий был принят в скит при Оптиной пустыни и позднее принял начальство над скитом. Учителем Макария стал старец Леонид (в схиме Лев) (Наголкин), которому настоятель Оптиной пустыни Моисей поручил руководство всей братией. Моисей (1782-1862) до принятия монашества был под духовным руководством Александра и Филарета новоспасских, а позднее стал духовным сыном иеромонаха Афанасия (не путать с Афанасием Захаровым). Леонид (1768-1841) был духовным сыном старца Оптиной пустыни. Но установление старчества по заветам Паисия было принято недоброжелательно большинством епархиальных властей. Миряне предпочитали исповедываться старцу, а не своему приходскому священнику. Ввиду такого обстоятельства, старцы даже пытались отделить свое «духовное окормление» от официальной обязательной исповеди,

которую миряне приносили приходскому священнику. Калужский епископ Николай предложил Леониду прекратить прием посетителей (1836). Но народ продолжал идти к нему. Епископ мог применить суровые меры, но Леонид отвечал: «Хоть в Сибирь меня пошлите, хоть костер разведите, хоть на огонь поставьте, я все буду тот же Леонид. Я к себе никого не зову, а кто приходит ко мне, тех гнать от себя не могу. Особенно в простонародии многие погибают от неразумия и нуждаются духовной помощи. Как могу презреть их волнующие душевные нужды»<sup>51</sup>. Только после визита в Оптину пустынь митрополита Киевского Филарета (Амфитеатрова) - сторонника старчества (1837), Леонид смог спокойно продолжать свой старческий подвиг. Макарий же был преемником Леонида в его старчество. Н.П. и И.В.Киреевские стали духовными детьми старца Макария.

---

<sup>51</sup> Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Леонида ( в схиме Льва ).  
Сергиев посад, 1991.

*Ученическая связь между Паисием Величковским и И.В.Киреевским.*





## ГЛАВА 2. И.В.КИРЕЕВСКИЙ. БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК. СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ И ЕЕ ИЗМЕНЕНИЕ

Премудрость возлюбих и поисках от юности моея... Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу.

Премудрость полюбил и взыскал от юности моей... Познав же, что иначе не могу овладеть ею, как если дарует Бог, я обратился к Господу. (Прем., 8:2, 21)

(Надпись на могильном памятнике  
И.В.Киреевского)

И.В.Киреевский родился 20 марта (1 апреля) 1806 года в день памяти преподобного Иоанна. Его отец - Василий Иванович, известный своими чудачествами, скупавший и сжигавший сочинения Вольтера, масон и химик скончался во время войны 1812 года, заразившись тифозной горячкой в основанном им на собственные средства госпитале как для русских, так и для французских солдат. Мать Ивана Васильевича - Авдотья Петровна, урожденная Юшкова, была близкой родственницей В.А.Жуковского и позже находилась в центре литературной жизни Москвы. Крестным отцом Вани стал известный масон И.В.Лопухин. После смерти отца Вани Жуковский прожил два года (до 1815) в их родовом имении Долбино (Белевского уезда Тульской губернии) и оказал глубокое влияние на воспитание мальчика. В семье царило увлечение западной романтической культурой и внецерковной мистикой, религией сердца.

В 1817 году Авдотья Петровна вышла замуж за А.А.Елагина, который сумел привить юноше интерес к философии, особенно немецкой.

В 1822 году Киреевские-Елагины переезжают в Москву и Иван Васильевич посещает публичные лекции шеллингианца М.Г.Павлова, а также слушает лекции на дому профессоров Московских университетов: А.Ф.Мерзлякова (поэт и критик), И.М.Снегирева (сборитель фольклорных сборников), Л.А.Цветаева (юрист) и Ф.И.Чумакова (математик). В 1824 году Иван Васильевич поступает на службу в архив МИДа, знакомится со многими талантливыми молодыми людьми (в эти годы он знакомится с А.С.Хомяковым) и входит в товарищеский кружок кн.Одоевского. Кн.Одоевский был председателем тайного «Общества любомудров», в которое входили Д.В.Веневитинов, Н.М.Рожалин, В.П.Титов, Н.А.Мельгунов, А.И.Кошелев и И.В.Киреевский. Вот что писал об Обществе любомудрия А.И.Кошелев: «Тут господствовала немецкая философия, то есть Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения, но всего чаще и по большей части беседовали о прочитанных нами творениях немецких любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний»<sup>52</sup>. Общество распалось после 14 декабря 1825 года, чтобы предотвратить навлечение на себя подозрения полиции. Восстание декабристов оказало влияние на политические интересы любомудров.

По свидетельству Кошелева поговаривали даже о необходимости перемен в образе правления России, имея в виду конституционную

---

<sup>52</sup> Русское общество 40-50-х годов XIX века. Ч.1. Записки А.И.Кошелева. М., 1991. С.51.

монархию. «Мы – пишет Кошелев, – немецкие философы, забыли Шеллинга и компанию, ездили всякий день в Манеж и фехтовальную залу учиться верховой езде и фехтованию и таким образом готовились к деятельности, которую мы себе предназначали»<sup>53</sup>.

В 1827 году Киреевский решил оставить службу и посвятить себя литературной деятельности. Он пишет Кошелеву: «Не думай, однако же, что я забыл что я Русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы - я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? На этом поприще мои действия не будут бесполезны, я могу это сказать без самонадеянности. Я не бесполезно провел мою молодость, и уже теперь могу с пользою делиться своими сведениями. Но целую жизнь имея главную цель образовываться, могу ли я не иметь веса в литературе? Я буду иметь его и дам литературе свое направление. У меня четыре брата. Куда бы нас судьба не завела и как бы обстоятельства ни разнили, у нас все будет общая мысль благо отечества и общее средство: литература. Чего мы не сделаем общими силами? Не забудь, что когда я говорю мы, то разумею тебя и Титова...

Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов, и чистоту жизни возвысим под чистотою слога»<sup>54</sup>. Из последних слов видно, что Киреевского не устраивает официальная церковь и русское православие, по крайней мере в существующей форме, и он хочет своей литературной деятельностью исправить положение.

---

<sup>53</sup> Там же. С.53.

<sup>54</sup> Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911 (далее - ПСС). Т.1. С.10.

Около этого времени Киреевский одним из своих писем к А.И.Кошелеву, в котором говорится о «необходимости революции в нашем умственном и нравственном быте»<sup>55</sup> навлек на себя подозрение III отделения.

К 1827 году относится и первое из дошедших до нас художественных произведений Киреевского – "Царицинская ночь", проникнутая романтическим мировоззрением. Поэт изображает прогулку и беседу друзей. Они говоря о жизни, об искусстве, о своей судьбе, подчиняя все одному главному началу - судьбе России. Мысль о великом будущем России - основная тема их желаний, надежд и стремлений. Поэма заканчивается воспеванием звезд: **Веры, Песнопения, Любви, Славы, Свободы, Дружбы и Надежды.**

«... Седьмая звезда светит ярче других  
Надеждою свет тот прекрасен!  
Но в горе отрады она не дает,  
И счастья с собой не выносит;  
Страданье и смерть обещает она  
Тому, кто безумной мечтою  
В вожатые жизни ее изберет.  
О други, кто пьет за седьмую?"

Здесь мы видим характерное для романтизма воспевание страданий и смерти, веру в мечту.

В 1828 г. появляется первая критическая статья Киреевского «Нечто о поэзии Пушкина». Он ставит перед собой задачу выразить свой образ мыслей перед публикой для выработки общего мнения, которое является

---

<sup>55</sup> Русское общество...С.62.

основным условием народной образованности и следовательно, народного благосостояния, то есть благосостояния России. Россия – вот высшая цель деятельности Киреевского и основа его убеждений. Просвещенная Россия – вот во что он верит и ради чего действует.

В 1829 г. появляется его статья «Обозрение русской словесности за 1829 год», в которой Киреевский поднимает вопрос о необходимости национальной русской философии.

В том же году он просит руки Н.П.Арбеновой, но получает отказ, по причине их близкого родства. Н.П.Арбенева принадлежала к благочестиво-православному семейству, строго соблюдавшему все ритуалы. Сама она была духовной дочерью Серафима Саровского, а после его смерти (1833 г.) стала духовной дочерью Филарета Новоспасского. Семья Арбеновых поддерживала тесные связи с монастырями и старцами. Киреевский же был еще далек от этого.

В январе 1830 г. по совету врачей Киреевский уезжает за границу – в Германию, к брату Петру, который уехал на полгода раньше. В Берлине он слушает лекции географа Риттера, юриста Савиньи, богослова Шлейермахера, но в центре его внимания лекции Гегеля, с которым он встречался лично. Позже он переезжает в Мюнхен, где слушает Шеллинга и Окена. Но Германия совершенно не понравилась Ивану Васильевичу. Вот что он пишет сестре Марии Васильевне в августе 1830 г.: «... Я надеюсь по крайней мере во сне освободиться от Германии, которую впрочем, я не люблю, а ненавижу! Ненавижу как цепь, как тюрьму, как всякий гроб, в котором закрывают живых. Ты из своей России не можешь понять, что такое эта Германия. Все, что говорят о ней путешественники, почти все вздор. Если же хочешь узнать, что она такое, то слушай самих немцев. Одни немцы говорят о ней правду, когда называют ее землею

дубов, хотя дубов в Германии, кроме самих немцев почти нет. Зато из всех самые древние»<sup>56</sup>.

В Германии Иван Васильевич начинает тосковать по родному русскому православию. 18 апреля, на Пасху, он пишет домой: «Сегодняшний день старались мы сколько возможно сделать нашим светлым Воскресением, по крайней мере с внешней стороны. В 9 часов отправились в Греческую церковь. Но здесь ничего не напоминало нам даже Русской обедни, потому что, кроме греческого языка, в здешней церкви еще и та особенность, что поп вместе и дьячок, и дьякон и поп»<sup>57</sup>.

Еще до отъезда за границу Киреевский проявил искренний интерес к Евангелию. Он пишет брату Петру: «Я просил сестру во всяком письме писать выписать мне текст из Евангелия. Я это сделал для того, чтобы 1-е, дать ей лишний случай познакомиться короче с Евангелием; 2-е, чтобы письма наши не вертелись около вещей посторонних, и сколько можно выливались из сердца. Страница, где есть хоть строчка святого легче испишется от души»<sup>58</sup>. Характерно, что они пользуются не славяно-русским, а французским переводом Нового Завета.

В Картинной галерее его внимание поглотила Мадонна Рафаэля, которая ему «посердечилась», и распятие Иисуса Христа старинного немецкого живописца: «Никогда не понимал я так ясно и живо величие и *прелесть* Иисуса, как в этом простом изображении тех чувств, которые его распятие произвело на свидетелей его страданий, на его мать, на сестру Лазаря, Марию, и на Иосифа. Такие чувства, такие слезы могут быть принесены в жертву только человеку-Богу»<sup>59</sup>.

В сентябре в России распространилась эпидемия холеры. Не медля, опасаясь за своих близких, в ноябре Иван Васильевич возвращается из

---

<sup>56</sup> ПСС. Т.2. С.220.

<sup>57</sup> ПСС. Т.1. С.40.

<sup>58</sup> ПСС. Т.2. С.218.

<sup>59</sup> Там же. С.219.

опостылевшей Германии в Москву, и в декабре создает сказку «Опал». В ней видна неудовлетворенность действительностью. Одной действительности ему мало. Он верит в мечту и предчувствует существование иного мира, мира мечты – чудесной планеты, где все странно и невиданно, где все изящно, светло, возвышенно и прекрасно. Это - мечта, и ее существование в действительности возможно только в виде мечты, мире представлений, который не может и не должен быть другим, должен оставаться мечтой. И это созерцание мечты и является высшим счастьем. Таково отраженное в сказке романтическое видение мира Киреевского.

В 1831-32 гг. Киреевский чуть было не привлек к себе внимание полиции. Он организовал в своем кругу подписку на сбор денег для приговоренных молодых людей по Сутуровскому делу. По свидетельству Герцена комендант Стааль передал деньги, но благоразумно уничтожил список подписавшихся<sup>60</sup>.

Но все же Киреевский не избежал обвинения в неблагонадежности. В сентябре 1831 г. Иван Васильевич взялся за издание журнала «Европеец», вокруг которого надеялся сплотить поэтов пушкинского круга и сделать его рупором европейского просвещения. В январе 1832 года вышел первый номер журнала. Статья Ивана Васильевича «Девятнадцатый век» привлекла внимание Николая I, который разглядел в ней политическое свободомыслие. Журнал был запрещен. Только заступничество В.А.Жуковского спасло Ивана Васильевича. Анализ состояния умов в Европе для Киреевского лишь предисловие к обсуждению состояния России, которую он считает неотъемлемой частью Европы. Россия и Просвещение – вот главные ценности для Киреевского. Просвещение понимается как основа единства и благоденствия общества. Для ответа на вопрос об отношении русского просвещения к западноевропейскому

---

<sup>60</sup> См. Герцен А.И. Былое и думы. М.,1967. Т.1.С.143.

Киреевский обращается к основам русской и западной культур и приходит к выводу, что России недоставало античности. Поэтому хотя церковь в России была чище и выше западной, она не смогла оказать достаточного влияния на государственную жизнь и культуру России. Тем, чем для Европы была античность, для России должна стать европейская культура. Лишь в Европе Россия может черпать начатки просвещения. Но просвещение Европы конца XVIII-начала XIX века коренным образом отличается от предшествующего. Поэтому Россия может не повторять весь путь развития Европы, а сразу заимствовать новое просвещение XVIII-XIX вв., которое, если вспомнить начало статьи, начинается с «разрушительного направления» французской революции, с лозунгов «свобода, разум, человечество!» Таким образом, перед нами цельная политическая программа Киреевского, близкая к декабристской, основанная на 1) мечте о великом будущем России и 2) представлении о просвещении, как силе, создающей единство общества и являющейся основой его благоденствия.

Запрещение "Европейца" было тяжелым ударом для Киреевского. За следующие два года он создает лишь две небольшие статьи, а потом и вовсе умолкает на пять лет. Статья 1839 г. «В ответ Хомякову» характеризует совершенно новый этап в его развитии.

В раннем же творчестве 1827-1834 гг. отразилось достаточно цельное мировоззрение. В его основе лежат две идеи: 1) мечта о величии России и 2) преклонение перед просвещением, перед европейской образованностью. Из соединения этих идей рождается мечта о русском просвещении, которому Киреевский и посвящает свою деятельность. Просвещение должно объединить русское общество и составить основу его благоденствия. Обращение Киреевского к литературно-критической деятельности вполне логично и полностью соответствует указанным выше убеждениям Киреевского.



Существенной чертой мировоззрения Киреевского в этот период является романтическая неудовлетворенность действительностью, предчувствие иного, высшего мира, вера в мечту, которая выше действительности. Но в то же время, Киреевский верит в благость провидения, в неизбежность и разумность исторических изменений. Из переплетения этих представлений рождается романтический провиденциализм - представление об историческом развитии как о неуклонном, но бесконечном движении к идеальной цели.

В целом, перед нами более или менее стройная система убеждений, состоящая из национальной идеи, просветительства и романтического провиденциализма.

В то же время заметен интерес Киреевского к христианству, скорее внецерковному (Евангелие на французском, Мадонна Рафаэля, Христос немецкого мастера), чем к русскому православию. Хотя во время заграничного путешествия уже просыпается тоска по родным обрядам, по русской православной пасхальной службе. Основной идеей христианства он считает **нравственность**. Вот что он пишет А.И.Кошелеву 17 сентября 1832 года: «... у нас **должна быть** твердая и молодым душам свойственная нравственность, и стремление к ней должно быть главною, единственною целью всякой деятельности, в ней патриотизм и любомудрие, в ней основы религии, - но надобно суметь ее понимать". Это еще не православное христианство, а скорее **этико-гуманистическое**. А в 1839 г. православие уже определяет мировоззрение Киреевского.

Какие же события заполнили жизнь Ивана Васильевича в этот «переходный» период? Прежде всего, это долгожданная женитьба на Н.П.Арбеновой.

В 1834 году К.А.Полевой вспоминает любопытный эпизод, показывающий именно этический характер веры Киреевского: «В 1834 году... И.В.Киреевский неожиданно посетил моего брата [Н.А.Полевого - А.Н.]. Он приехал вместе с почтенным своим отчимом А.А.Елагиным,

искренне обнял, поцеловал моего брата и объявил ему, что накануне важнейшего события в своей жизни желает уверить его в своем уважении и уничтожить темное облако, разделявшее их в последние годы. Событием, о котором он упоминал, была женитьба. Как христианин, готовясь к таинству брака, он хотел прежде очистить свою душу и, признавая себя неправым против моего брата, хотел примириться с ним»<sup>61</sup>. Наталия Петровна отличалась строгим обрядовым благочестием и поэтому не одобряла этико-гуманистического христианства мужа и, так как он не исполнял обрядов православной церкви, даже считала его неверующим. После смерти Ивана Васильевича А.И.Кошелев со слов Наталии Петровны записал "Историю обращения Ивана Васильевича". Приведем этот интересный документ полностью.

«И.В.Киреевский женился в 1834 году на девице Наталии Петровне Арбеновой, воспитанной в правилах строгого христианского благочестия; в первое время после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поразило, но по свойственной ему терпимости и деликатности он ей в том нимало не препятствовал. Она со своей стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви. Были между ними разговоры, которые оканчивались тем, что положено было ему не мешать ей в исполнении ее обязанностей, а ему быть свободным в своих действиях, но он обещал при ней не кощунствовать и даже всячески прекращал неприятные для нее разговоры его друзей. На второй год после женитьбы он попросил жену свою прочесть Кузена. Она охотно это исполнила, но когда он стал спрашивать ее мнение об этой книге, то она сказала, что в творениях св.отцов все это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее. Он усмехнулся и замолчал. Он стал просить жену почитать с ним Вольтера. Она объявила ему, что готова читать всякую

---

<sup>61</sup> Полевой К.А. Записки К.А.Полевого.СПб.1888. С.322.

серьезную книгу, которую он ей предложит, но насмешки и всякое кощунство ей противны, и она их не может ни слышать, ни читать. Тогда они после некоторого времени начали вместе читать Шеллинга, и когда великие, светлые мысли их останавливали и И.В.Киреевский требовал удивления от жены своей, то она ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений св.отцов. Неоднократно она ему показывала их в книгах св.отцов, что заставило Ивана Васильевича иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему сознавать, что действительно в св.отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с уважением. Знакомство с новоспасским иноком Филаретом, беседы со святым старцем, чтение разных творений св.отцов услаждали его и увлекали в сторону благочестия. Видно было, что ему хочется к нему ехать, но всегда нужно было какое-то принуждение. Наконец, в 1842 году кончина старца Филарета окончательно утвердила его на пути благочестия. И.В.Киреевский никогда прежде не носил на себе креста. Жена его не раз его о том просила, но Иван Васильевич отмалчивался. Наконец, однажды он сказал ей, что наденет крест, если он ему будет прислан от о.Филарета, которого ум и благочестие он уже душевно уважал. Наталия Петровна поехала к о.Филарету и сообщила ему это. Старец, перекрестившись, снял с себя крест и, давая, сказал Наталии Петровне: да будет он Ивану Васильевичу во спасение. - Когда Наталия Петровна приехала домой, то Иван Васильевич встречая ее, спросил: ну что сказал отец Филарет? - Она вынимает крест и отдает его Ивану Васильевичу. - Иван Васильевич спрашивает ее: какой это крест? – Наталия Петровна говорит ему, что о.Филарет снял с себя и сказал, что да будет он ему во спасение. Иван Васильевич пал на колени и говорит: ну, теперь чаю спасения для души моей, ибо я в уме своем положил: если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлет, то явно будет, что Бог призывает меня на спасение. С этой минуты замечен был решительный поворот в мыслях и чувствах

Ивана Васильевича. После кончины о.Филарета Иван Васильевич, живя поблизости Оптиной пустыни, в частных беседах с отцом Леонидом, Макарием – другими старцами, все более и более укреплялся в благочестии. Он читал очень много отеческих книг, беседовал часто со старцами и все более креп для будущей своей деятельности»<sup>62</sup>. В 1838-39 гг. у Киреевского постоянно собираются единомышленники и рассуждают о судьбах России и православия. Именно для таких еженедельных вечеров и была написана статья «В ответ Хомякову" (1839), не предназначавшаяся для печати. Киреевский приходит к следующим выводам: русское начало чище и выше западного, так как основывается на чистом христианстве, а не торжестве формального разума, но воскрешение прежних форм быта не имеет смысла. Россия должна прежде всего возвратиться к тому живительному духу, которым дышит ее церковь. Православное христианство, хранимое русской церковью, является той силой, которая необходима современному просвещению Европы. Православная церковь призвана исправить ложное направление западного просвещения. Не отрицая западного просвещения, он хочет подчинить его другому, высшему началу - Православию. Православие открылось ему как высшая истина, и на просвещение он теперь смотрит через призму православной патристики. Вопрос о соотношении православия и просвещения, разума и веры отныне становится основной темой творчества Киреевского.

Все последующее творчество Киреевского отражает мировоззрение, намеченное в статье "В ответ Хомякову". Более подробно мы остановимся на позднем творчестве Киреевского в следующих главах нашей работы. Сейчас же мы только наметим внешние события его жизни.

С 1839 года он исполняет должность почетного смотрителя Белевского уездного училища. В том же году он подает попечителю

---

<sup>62</sup> ПСС. Т.1. С.285-286. ПСС. Т.1. С.285-286.

учебного округа графу С.Г.Строганову «Записку о направлениях и методах первоначального образования в России», не получившую хода.

В 1845 г. Киреевский опубликовал 11 статей и заметок в "Москвитянине", руководство которым Погодин передает Киреевскому. Но цензура, болезнь и конфликты с Погодиным заставили Ивана Васильевича отказаться от ведения журнала после первых трех номеров. В четвертом номере было опубликовано подготовленное Макарием Оптинским житие и писания Паисия Величковского.

В 1840-х гг. Киреевский ищет кафедры философии в Московском университете, но ему отказали, так как считали неблагонадежным.

В 1846 г. был одним из самых трудных для Ивана Васильевича. В этот же год он похоронил свою дочь и лишился друзей – Валуева и Языкова. Это были поистине тяжелые удары судьбы.

С 1847 г. и до самой смерти Киреевский участвует в издании Оптиной пустыней трудов отцов церкви: Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Фелласия, Каллиста Антиликуды, Варсануфия, Максима Исповедника и Нила Сорского.

В 1852 г. он публикует в «Московском сборнике» статью «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России».

В 1854 г. Киреевский подает гр. Г.С.Строганову «Записку о преподавании славянского языка совместно с русским». В результате этого в Белевском училище было введено преподавание славянского языка.

В 1855-56 гг. Киреевский пытается создать православную философию, но успел наметить лишь основные черты в статье 1856 года «О необходимости и возможности новых начал для философии».

Статья была первой из цикла намечавшихся. Во второй книге «Русской беседы» за 1856 год вместе со статьей Ивана Васильевича был напечатан и его некролог.

В июне 1856 года старший сын Ивана Васильевича – Василий держал в Лицее выходной экзамен. Иван Васильевич поехал в Петербург,

чтобы присутствовать на экзамене сына. Там он и скончался от холеры 11 июня 1856 г.

\* \* \*

Подведем итоги развития мировоззрения и системы ценностей И.В.Киреевского.

Итак, в его мировоззрении можно выделить три основных идеи, а точнее блока идей, которые определяют всю его деятельность. Развитие, переплетение и взаимодействие этих идей или идейных начал и составляет суть внутренней эволюции Киреевского.

Первый блок идей, который Киреевский усвоил от своих родителей и воспитателей, условно можно назвать идеей социального долга. В него входят понятие «Родины» и любовь к России, идея общественного долга и социального служения, мечта о единстве народа и потребность славы.

Второй блок идей можно назвать «просветительским». Это преклонение перед западной культурой и привязанность к Западу, уважение к разуму и науке, мечта о просвещении народа, идея постоянного развития, усовершенствования, прогресса. Сюда же входит и философия Шеллинга и романтизм с его верой в мечту и благодать Провидения.

Третий блок идей был усвоен Киреевским между 1834 и 1839гг. Его можно с большей или меньшей долей условности назвать «православным». В него входят доверие к православной догматике и пиетет по отношению к православному богослужению, интерес к отцам церкви и преклонение перед праведниками (прежде всего, перед старцами Оптиной пустыни). К этому же блоку относится представление о русской православной церкви как основе национального и социального единства России. Следует отметить, что в этом блоке идей нет отрицания Запада и западной неправославной культуры.

Этот блок идей активно развивался Киреевским в последнее десятилетие его жизни и в последние годы к нему добавились представления о живом Боге, внутреннем сознании, достигаемом цельностью бытия, и понятие о вере как непосредственном общении с Богом.

Интересно будет остановиться на значении некоторых основных понятий, которые употреблял Киреевский, а точнее, на изменении их значения со временем. Это такие понятия, как «вера», «религия» и «православие» с одной стороны, и «просвещение», «образованность» и «разум» – с другой. Знакомство с изменением значения этих понятий поможет нам многое понять в мировоззрении Киреевского.

### **1. Вера. Религия. Православие.**

#### ***1832 г. Религия - единомыслие народа.***

«Ибо недавно еще как понимала религию большая часть людей просвещенных? Либо как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах. Но это ли религия? Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, соприкоснутых с устройством государственным, олицетворенное в обрядах и однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряд, но собственно религии нет»<sup>63</sup>.

Вера - убеждение, мечта не проверенная опытом, не нуждающаяся в логическом доказательстве. Вера в какой-то мере противоположна разуму.

---

<sup>63</sup> Там же. С.94.

Православие – выше католицизма, но неспособно оказывать влияния на общественную жизнь. Православная церковь не смогла выполнить свое предназначение - связать Россию духовно в единую силу и тем самым защитить ее от иноверцев: «В России христианская религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиной тому, что влияние нашей церкви во времена необразованные не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви римской. Последняя, как центр политического устройства, возбудила одну душу в различных телах и создала таким образом ту крепкую связь христианского мира, которая спасла его от нашествия иноверцев, - у нас сила эта была не столь ощутительна, не столь всемогуща, и Россия, раздробленная на уделы, не связанные духовно, на несколько веков подпала владычеству татар, на долгое время остановивших ее на пути к просвещению»<sup>64</sup>.

1839 г. Вера – центральная часть мировоззрения, определяющая деятельность человека. Догмат сравнивается с художественным произведением, которое оказывает влияние на душу человека, помимо его разума. Вера передается человеку не разумным доказательством, а примером жизни и воли: «Вера не есть только знания. Она есть убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный цвет, особенный склад всем другим мыслям и понятиям и определяющее поступки человека столько же своею непосредственною силою, сколько влиянием своим на посторонние мысли, понятия, желания и чувства, часто не имеющие с нею видимого соприкосновения. Но в отношении своем к догмату вера имеет несколько общего с чувством изящного: ни одно философское определение красоты не может определить понятие о ней в той полноте и силе, ни даже в той правильности, в какой сообщает его одно воззрение на изящное произведение. Таким образом, и вера передается более примером жизни и воли, чем словами; более словом применения, чем словом объяснения, - и

---

<sup>64</sup> Там же. С.102.



если дело идет о догмате, то, конечно, более простым его изъяснением, чем ученым доказательствам»<sup>65</sup>.

***1845 г. Вера – коренное убеждение человека, основанное на представлении о происхождении и назначении человека. Вера – основа разума.***

«Верь! Имей убеждение, имей веру религиозную, веру патриотическую, веру литературную. Веруй в человечество, в силу гения, в будущее, в самого себя. Знай, откуда ты исходишь, чтобы знать, куда стремишься. Вера здорова для разума. Не довольно думать, надобно верить. Из веры и убеждения исходят святые подвиги в сфере нравственной и великие мысли в сфере поэзии»<sup>66</sup>.

Религия основывается на реальном общении с Богом, на действительном бытии в Боге: «Религия, по его <Шеллинга> мнению, не есть простое знание о Боге, ни отвлеченное, идеальное отношение человека к Богу, но действительное бытие в Боге, существенное, реальное отношение к Богу»<sup>67</sup>.

***1852 г. Основа православия, в отличие от римской церкви – цельная внутренняя духовная жизнь и живая связь с природой:***

«Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялось из оцепенелого круга западного мышления: первое под именем «мистика»; второе преследовалось прямо под именем «безбожия»<sup>68</sup>.

«Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о внутреннем состоянии мыслящего духа; западные – более о

---

<sup>65</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.,1979. С.387.

<sup>66</sup> ПСС. Т.2. С.108.

<sup>67</sup> Там же. С.102.

<sup>68</sup> ПСС. Т.1 .С.195.

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»<sup>69</sup>.

**1856 г. Вера для православно верующего – высшая разумность. Вера выше разума. Истина обретается не одним рассудком, а внутреннею цельностью бытия.** «Ибо православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления»<sup>70</sup>.

Вера – «действительное и разумное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с божественными вещами (с высшим миром, с небом, с божеством)».

Вера есть «сознание об отношении живой божественной личности к личности человеческой.., обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте»<sup>71</sup>.

Мы видим таким образом, что изменение в сторону все более глубокого постижения веры, от противопоставления веры разуму до признания приоритета веры над разумом, до представления о живой божественной личности и ее существенном отношении к человеку.

## **2. Просвещение. Образованность. Разум.**

Понятие «разум» у Киреевского неопределенно. То, что в 1845 г. он называет «безусловным разумом», то в 1852 г. называлось «рассудком», а в 1856 г. – «отвлеченно-логическим, рациональным мышлением». Содержание понятия имеет тенденцию к расширению. В 1852-56 гг. оно включает в себя логику, и чувства, и эстетический смысл, и любовь сердца.

---

<sup>69</sup> Там же. С.201.

<sup>70</sup> Там же. С.251.

<sup>71</sup> Там же. С.279, 274.

Киреевский не пытается дать определения таким понятиям, как «просвещение» и «образованность», поэтому нам придется гипотетически восстанавливать их содержание.

Под «просвещением» Киреевский понимает довольно высокий уровень культуры (искусства, литературы, науки и философии), какой существует в Западной Европе. Просвещение предполагает также широкое распространение достижений культуры в народе, развитую образовательную сеть.

Если «просвещением» можно назвать только довольно высокий уровень культуры, то содержание понятия «образованность», вероятно, несколько шире. «Образованностью» можно назвать и довольно низкий уровень культуры. И если, говоря о современной Европе, Киреевский употребляет термин «просвещение», то к России скорее подходит понятие «образованность», а просвещение России является задачей будущего.

Изменение содержания термина «просвещение» происходит в следующем плане: если в 1832 г. под «просвещением» понимается не столько уровень западноевропейской культуры, сколько собственно западная культура с ее ценностями и достижениями, то в 1839 г. «просвещение» - это именно **уровень** развития национальной культуры, сравнимый с уровнем Западной Европы.

## ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА ЖИЗНЬ И.В.КИРЕЕВСКОГО.

### *а) НА ЛИЧНОСТЬ*

«Сердце сокрушенно и смиренно Бог не  
уничижит»

(«Сердца сокрушенного и смиренного  
Ты не презришь, Боже». Пс.50).

Из посвящения Макария к дневнику  
И.В.Киреевского.

Православие прочно вошло в жизнь Ивана Васильевича, в том числе и православное учение о личности, с которым он был хорошо знаком. И в этом немалая заслуга старцев - отца Филарета и отца Макария. По "Истории обращения Ивана Васильевича" мы видим, как складывались отношения между Киреевским и отцом Филаретом. Постепенно Иван Васильевич приобщается к старческому руководству.

Последние дни отца Филарета Киреевский проводит рядом с ним, в его келье в Новоспасском монастыре. Отец Филарет познакомил его и с богословием святых отцов и передал Киреевскому ряд рукописей Паисия Величковского - переводов творений Исаака Сирина, Максима Исповедника, Иустина Философа, аввы Фалласия и Симеона Еофанского. После смерти отца Филарета в 1842 году Киреевский некоторое время жил без старческого «духовного окормления», пока не познакомился со старцем Макарием Оптинским. И.М.Концевич в своей книге «Оптина пустынь и ее время» приводит рассказ Н.П.Киреевской об их знакомстве: «Сама я,- так поведала нам Наталья Петровна,- познакомилась с отцом

Макарием в 1833 году через другого приснопамятного старца, его предшественника, отца Леонида, тогда же сделалась его духовной дочерью и с тех пор находилась с ним в постоянном духовном общении. Иван Васильевич мало был с ним знаком до 1846 года. В марте того же года старец был у нас в Долбине, и Иван Васильевич в первый раз исповедывался у него; писал же к батюшке первый раз из Москвы в конце сентября 1846 года. (Первое известное нам письмо Киреевского старцу Макарию датировано 19 сентября 1846 года. В нем речь идет о просьбе Шевырева пересмотреть изменения в рукописи «Жития старца Паисия», опубликованного в «Московитянике» за 1845, N 4, для подготовки отдельного издания<sup>72</sup> - А.Н.), сказав мне: «Я писал к батюшке, делал ему много вопросов, особенно для меня важных; нарочно не сказал тебе прежде, боясь, что по любви твоей к нему, ты как бы нибудь чего не написала ему. Мне любопытно будет получить его ответ. Сознаюсь, что ему трудно будет отвечать мне.» я поблагодарила Ивана Васильевича, что он мне сказал, что решился написать к старцу, и уверена была, что будет от старца действие разительное для Ивана Васильевича. Не прошло часа времени, как приносят письма с почты и два, написанные рукой старца - одно на мое имя, другое на имя Ивана Васильевича.

Не распечатывая, он спрашивает: «Что это значит? Отец Макарий мне никогда не писал». Читает письмо, меняясь в лице и говоря: «Удивительно! Разительно! Как это? В письме этом ответы на все мои вопросы, сейчас только посланные». (Вероятно, в датировку письма и знакомства Ивана Васильевича с отцом Макарием вкралась ошибка. Можно предположить, что оба эти события относятся не к 1846, а к 1845 году, так как в письме от 24 мая 1845 года отец Макарий указывает, что он

---

<sup>72</sup> Четвериков С.Н. Оптиная пустынь. С.120.

знаком с издателем «Московитянина» г-ном Киреевским<sup>73</sup> - А.Н.) С этой минуты замечен стал зародыш духовного доверия в Иване Васильевиче к старцу, обратившийся впоследствии в усердную и беспредельную любовь к нему, и принес плоды в шестьдесят и во сто, ибо, познав, «яко не инако держится премудрость, аще не даст Господь», он, при пособии опытного руководителя, шел к Господу»<sup>74</sup>.

Отношения Ивана Васильевича со старцем Макарием можно проследить по их переписке. В них видно возрождение традиций древнерусского духовничества и восточного старчества. Мы видим, прежде всего, подчинение старцу и не только в области чисто духовной, но и в повседневной жизни. Курение, игра в шахматы, литературная деятельность, пост и т.д. – вот вопросы, о которых Киреевский испрашивает совета и позволения у старца. В 1847 году Иван Васильевич пишет Макарию: «Я желал бы говеть в этот пост и приобщиться святых Тайн, но не смею этого сделать без Вашего разрешения. Благословите ли вы мне, Батюшка, или прикажете отсрочить! С нетерпением буду ждать Вашего ответа и с покорностью»<sup>75</sup>. В 1852 году Киреевский до опубликования посылает свою статью отцу Макарию с просьбой внести исправления<sup>76</sup>.

Отзыв отца Макария о статье «О характере просвещения Европы и о его отношениях к просвещению России» мы находим в его письме от 22 мая 1852 года неизвестному критику Киреевского: «Касательно статьи И.В.Киреевского, на замечание Ваше я не могу согласиться с Вами; по моему мнению довольно он показал ложное просвещение Европы, одобрил нашу Русь, указал, где искать источники просвещения: в православной

---

<sup>73</sup> Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1862. С.567.

<sup>74</sup> Концевич И.М. Указ.соч. С.221-222.

<sup>75</sup> Четвериков С.Н. Оптина пустынь(далее - Четвериков). С.124.

<sup>76</sup> Там же. С.131-132.

церкви и в учении святых отцов, а не в западных философах. Я даже и не понимаю, в чем Вы находите, нужно было ему глубже пустить перо свое? когда и тут некоторые, по нашему мнению, нужные и полезные истины вычеркнуты; то что ж бы было дальше?»<sup>77</sup>.

Отец Макарий вдохновляет Киреевского на создание новой статьи по философии. 6 февраля 1853 года Иван Васильевич пишет: «От всей души благодарю Вас за благосклонное напоминание Ваше о моем намерении написать продолжение моей первой статьи...»<sup>78</sup>.

Интересно письмо Киреевского Макарию от 19 марта 1854 года<sup>79</sup>, в котором Иван Васильевич, готовясь к исповеди и причащению у приходского священника – формального духовного отца, просит у отца Макария - истинного духовного отца – прощения в грехах, святых молитв и благословения. Аналогичная запись содержится в дневнике Киреевского от 6 июня 1852 года, то же и в письмах от 27.06.54, 10.02.55 и 8.12.55<sup>80</sup>.

28 мая 1854 года Иван Васильевич просит у отца Макария благословения на курение табака. 1 июня 1854 года отец Макарий пишет, что не может дать такого благословения<sup>81</sup>. Киреевского очень огорчил этот отказ. С 13 до 43 лет он непрерывно курил.

«Я ни на минуту не дышал другим воздухом, кроме табачного дыма»<sup>82</sup>. Два года назад он, по совету отца Макария, прекратил курение, но ум и память ослабели вследствие оставления многолетней привычки. 26 июня отец Макарий в своем письме все же воздерживается от благословения и советует поговорить с владыкой (митрополитом

---

<sup>77</sup> Собрание писем... С.629-630.

<sup>78</sup> Четвериков. С.187.

<sup>79</sup> Там же. С.164.

<sup>80</sup> Там же. С.173-174,188, 197.

<sup>81</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.90.

<sup>82</sup> Четвериков. С.169-170.

московским Филаретом) и посоветоваться с врачами<sup>83</sup>. 9 июля Киреевский пишет отцу Макарию: «После получения письма Вашего я, по изложенным Вам причинам и по позволению Пфеля начал курить понемногу, и, если не ошибаюсь, точно, кажется, деятельность умственная у меня начинает просыпаться.

На другой же день я начал писать, почувствовав к тому и возможность, и потребность»<sup>84</sup>.

В 1855 году Иван Васильевич до страстности увлекся шахматами. Доходило до того, что он не мог работать. На столе у него стояла шахматная доска, и он занимался только тем, что обдумывал шахматные комбинации. "Занятия мои шахматной игрой действительно дошли до излишества и некоторой страстности...Накануне получения Вашего (отца Макария -А.Н.) письма довольно усердно молился Богу, чтобы он дал мне силы избавиться от этой страстности. Однако же до получения Вашего письма силы в себе не находил"<sup>85</sup>.

Иван Васильевич искренне верит в действенность молитв святого старца. В своих письмах он спрашивает не только совета, но и святых молитв. Киреевский верит, что молитвы старца могут разрешить его проблемы. Болеет ли супруга или сын его Вася; у Василия проблемы с учебой и поведением в Лицее; возникают ли проблемы взаимоотношений в доме - между Натальей Петровной и ее сестрой Александрой Петровной или между супругами Киреевскими – Иван Васильевич прежде всего просит помолиться своего духовного отца – старца Макария об избавлении от этих бед.

Таким образом, видно стремление к восстановлению традиций древнерусского старчества, но в мирном сосуществовании с официальным церковным духовничеством у приходского священника.

---

<sup>83</sup> ЦГАЛИ, ф. 236, оп.1,ед.хр.90.

<sup>84</sup> Четвериков. С.172-173.

<sup>85</sup> Там же. С.186.



Что касается «умного делания» и Иисусовой молитвы, то мы можем твердо сказать, что Иван Васильевич был хорошо знаком со школой исихастов и неоднократно упоминает об исихазме, то есть о «духовной философии восточных отцов церкви, писавших после X века»<sup>86</sup>, которую противопоставляет западной образованности.

26 апреля 1855 года Иван Васильевич пишет Макарию о необходимости внести пункт об Иисусовой непрестанной молитве в Алфавит (предметный указатель) к произведениям святых отцов и сам пытается найти соответствующие места в произведениях Варсонофия<sup>87</sup>. Но у нас нет никаких свидетельств о том, применял ли он умное делание и Иисусову молитву на практике.

Иван Васильевич твердо следует путем церковного преображения личности, то есть путем стяжания Духа Святого через Святые Таинства, обряды и богослужение православной церкви. Это хорошо видно по его дневнику и переписке с отцом Макарием. Иван Васильевич часто посещает церковную службу, порой по два раза в день – на обедне и на всенощной. Но он посещает службу в разных храмах Москвы, словно в поисках лучшего (в дневнике упоминается более десяти храмов), кроме того, он устраивает молебны и всенощную у себя дома<sup>88</sup>. За время ведения дневника (июнь 1853- май 1854) Иван Васильевич приобщается Святым Тайнам не менее шести раз (три раза отмечены в дневнике и три упомянуты в переписке Киреевского и отца Макария), то есть, по крайней мере, не менее двух раз в год. С августа 1853 года причастие становится для Киреевского более естественным и духовным. 4 августа 1853 года он пишет в дневнике: «Удостоились счастья приобщиться Святым Тайнам. Нынешний раз я не испытал тех нелепых прологов, которые обыкновенно

---

<sup>86</sup> ПСС. Т.1. С.199.

<sup>87</sup> Четвериков. С.188-190.

<sup>88</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.19, л.7.

искушали меня перед Причастием. После сообщения я чувствовал ту же необыкновенную какую-то готовность искать во всем волю Божию»<sup>89</sup>.

Иван Васильевич изучает Св.Писание и Св.Предание. В его дневнике встречаются выписки и размышления о псалмах, посланиях апостола Павла и о Деяниях святых апостолов. Он читает и переводит Исаака Сирина, Варсонофия, Максима Исповедника, Марка Подвижника, аввы Фалласия, Каллиста Антиликуду, Симеона Нового Богослова, Житие Кирилла и Мефодия, с удовольствием читает проповедь митрополит Филарета и наставление Святого игумена Назария. Знакомится он и с произведениями неправославных авторов – Родригеса и Вине. С необыкновенным вниманием Иван Васильевич относится к церковному богослужению, пытается постичь его смысл и через богослужение приблизиться к познанию Бога. В дневнике содержатся очень интересные наблюдения о богослужении и его смысле: «Как вся обедня выражает одну мысль: о спасении мира посредством таинства воплощения Сына Божия,- так всеобщая вся проникнута мыслию о святой Троице и Ея таинственном отношении к созданию и человеческому разумению»<sup>90</sup>.

Иван Васильевич хочет сделать православную молитву более понятной, перевести ее на русский язык. Его отношение к церковной службе отнюдь не консервативно. Вот, например, что он пишет в своем дневнике: «Немецкий пастор читает прекрасную молитву. – Русскому священнику, что бы сердце ни говорило, как бы ни взывали ему обстоятельства жизни особенным криком нужды и страдания – ему нельзя отозваться на них особенною молитвою, горячею, прямо из души и из жизни изливающеюся. Он может молиться только по книге, молитвами, наперед заученными, от того особенно, что живой язык по-русски, а молитва по-словенски. От того никакое положение души русского

---

<sup>89</sup> Там же. Л.8.

<sup>90</sup> Там же. Л.9.

человека уже не может иметь своего особенного голоса к Богу. – Не только ли это правда, что молитва наша должна быть только по-словенски?»<sup>91</sup> Здесь Киреевский предстает перед нами как сторонник реформации церковной службы и молитвы, защитник свободной, собственной, «прямо из души» молитвы, а не только заранее заученной молитвы по книге.

В дневнике записаны и его собственные молитвы – собственный разговор с Богом: «Господи, буди милостив ко мне, недостойному рабу Твоему! Прости грехи мои, и достоинство мое исполни Твоею благодатью и Твоим милосердием. – Прими милостиво меня и детей моих, Тобою мне данных для прославления Имени Твоего Святого. Мы ищем Тебя и надеемся на Твое неизреченное благоутробие.

Зажги в сердцах наших неугасимый огонь любви к Тебе и сохрани его, да не осквернится он ничем недостойным его. Помилуй нас, Господи! Живый и Всемогущий! Вселюбящий и неизреченно близкий к нам! Дай прикоснуться к Тебе мыслию сердца нашего, дай послужить в жизни нашей на прославление Имени Твоего Святого! и помилуй нас!»<sup>92</sup> «Господи! Дай мне силы и постоянное желание быть истинным во всех изгибах моего ума и сердца!»<sup>93</sup> «Господи! Буди милостив ко мне, грешному и даруй мне возможность, умение и силу: устроить другое отношение между мною и людьми, мне подвластными!»<sup>94</sup> И Иван Васильевич получает ответ на свою молитву: «Получив извещение о милостивом услышании молитвы моей, прошу Всемогущего Бога, чтобы Он даровал мне помнить во все минуты моей следующей жизни: во всем предаваться Ему, отсекая все страстные и корыстные цели, искать в каждом движении мысли прославление Его Святого Имени».<sup>95</sup> «Ныне

---

<sup>91</sup> Там же. Л.9

<sup>92</sup> Там же. Л.7-8.

<sup>93</sup> Там же. Л.21.

<sup>94</sup> Там же. Л.25.

<sup>95</sup> Там же. Л.4.

опять испытал я видимый знак милости Господней. Милосердие Господне, несмотря на греховность и недостойнство наше, щадит нас и милует»<sup>96</sup>.

Таким образом, Киреевский твердо следует пути православного преобразования личности через Св.Таинства, чтение Св.Писания и Св.Предания, церковное богослужение, молитву, пост, подчинение духовному отцу (старцу). И главным он считает именно твердое следование советам своего духовного отца, в противном случае неопытность в деле духовного совершенствования и духовная гордыня могут привести к духовному кризису, как это и было с Киреевским. Вот что он пишет Кошелеву: «Ты спрашиваешь меня, кого читать прежде, кого после и я должен признаться тебе, что этот простой вопрос меня затруднил. Это чтение, чтобы принести настоящую пользу, должно быть сообразно особому устройению каждого человека. Со мной было так, что прежде, чем я усвоил себе основное и общее, я хватался за высшее, приличное только совершенным и опытным мужам, и, признаюсь тебе, что этим самомнением я парализовал свои силы, воспитал в себе именно ту раздвоенность, которой уничтожение составляет главную цель духовного умозрения. Заделывать трещину в построенном здании труднее, чем класть новое. (На наш взгляд, этот кризис веры у Киреевского произошел между 1842 и 1846 годами, после смерти отца Филарета, пока Иван Васильевич не познакомился еще с отцом Макарием, а не в последние годы жизни Киреевского, как считает М.О.Гершензон.-А.Н.)... Потому для тебя существеннее всяких книг и всякого мышления - найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты мог бы сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых отцов. Такие старцы, благодаря Бога, еще есть в России, и если ты будешь искать искренне, то найдешь. Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом

---

<sup>96</sup> Там же. Л.11.

духовенстве»<sup>97</sup>. Киреевский советует Кошелеву найти именно старца-монаха, то есть истинного духовного руководителя и исповедника, не удовлетворяясь духовным пастырством официальных духовников из белого духовенства. Характерно, что ни в дневнике, ни в переписке Иван Васильевич ничего не говорит о том священнике, который исповедовал и причащал его (он обозначен только инициалами – Ив.П.). Все его внимание сосредоточено на истинном духовном отце - старце Макарии.

Отец Макарий и сам посещает Киреевских. В беседах и спорах Макарий приобщает Киреевского к православию, к православному учению о личности: «За чаем был О.М(акарий) - говорил о внутреннем слове, о смирении: «Когда мы видим сучок в глазу брата, то бревно непременно должно быть в нашем – Покуда видим в других пороки, до тех пор в нас нет смирения. Человеку смиренному все кажутся лучше его, все кажутся добродетельными». – Я заметил на это, что если мы будем всех видеть добродетельными, то от этого, по крайней мере, в мирской жизни могут произойти беды и неприятности.- Батюшка ответил, что смиренного Господь сохранит от этих бед и неприятностей, которые могут произойти от такой ошибки. - Об умной молитве»<sup>98</sup>. И Киреевский умом и сердцем воспринимает эту высшую науку. Сущность христианства он видит в истинной всеобъемлющей любви: «Любовь к Богу и ближнему, – еще не составляют христианства, когда оно не проникает и не обнимает всего человека. – Покуда человек вполовину христианин, вполовину эгоист, – до тех пор он грязь на пути Церкви к Царству Небесному. – Только с той минуты, когда решительное и всецелое обращение сердца ко Христу отрезывает все корыстные стремления и внушает волю твердую до мученичества, – только тогда начинает в душе заниматься заря другого

---

<sup>97</sup> Русский Архив. 1894. N 7. С.343-344.

<sup>98</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.19, л.2.

дня»<sup>99</sup>. И препятствием к истинной любви Иван Васильевич считает привязанность к привычной жизни с ее пристрастиями, к миру страстей. Для достижения высшей, бескорыстной любви человеку надобно разорвать все нити его обыкновенных пристрастий, и потому на высшее благо он начинает смотреть со страхом, как на что-то враждебное, грозящее уничтожить его обычное благополучие<sup>100</sup>.

Киреевский, в полном соответствии с православным учением, считает, что, прежде чем исправлять, проповедовать другому, ты должен исправиться (преобразиться) сам: «И между тем, как мы так заботимся об исправлении ближнего, внутренний голос говорит нам: вникни в себя самого: нет ли в тебе тоже или такой же склонности? Если только внешние обстоятельства мешают тебе предаться ей, а при других условиях ты сам готов бы был искать благополучия в ее удовлетворении,- то напрасно ты будешь проповедывать другому. Твоя проповедь будет суха, жестка, неубедительна и бессильна. Хотя бы даже он и согласился умом своим с твоими словами, но это согласие будет бездейственно на его волю – Но прежде чем учить ближнего, исправь себя в самом корню своего сердца, или правильнее сказать, проси у Всемогущего исправления себе и старайся всеми силами получить его, тогда ты почувствуешь, что благополучие человека лежит выше страстных влечений, тогда душа твоя будет согреваться мыслию об этом высшем благополучии, и слова твои будут действительно на сердце ближнего твоего, сочувственно возбуждая в нем любовь к тому, что, хотя невыразимое, но понимается из целого бытия человека. – Если же ты сам в глубине души своей еще не понял, что есть что-нибудь желанное удовлетворения твоей страсти, – то перестань думать об исправлении ближнего своего. Этот ближний, которого нужно исправить - ты сам: исправь себя, исправишь его этим самым действием.

---

<sup>99</sup> Там же. Л.26.

<sup>100</sup> Там же. Л.7.

Забывая же свои недостатки и желая избрать роль спасителя над душою другого, ты только льстишь своей гордости и своему самомнению и заботишься об нем не из любви к ближнему, а из уважения к своим собственным достоинствам, - которые, в самом деле, все заключаются в твоей внутренней слепоте».<sup>101</sup> Говоря об исправлении ближнего, мы вплотную подошли к теме нашей следующей главы - общественная деятельность или социальное служение Киреевского.

---

<sup>101</sup> Там же. Л.14-15.

## **б) НА ОБЩЕСТВЕННУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ**

В конце 30-х годов, вскоре после своего «обращения» в православие Киреевский с жаром «неофита» принимает участие в дискуссиях между славянофилами и западниками на еженедельных собраниях (по воскресеньям) в литературном салоне его матери А.П.Елагиной. Вот что пишет об этих собраниях Т.Н.Грановский: «Бываю довольно часто у Киреевских... Ты не можешь себе вообразить, какая у этих людей философия. Главные их положения: Запад сгнил, и от него уже не может быть ничего; русская история испорчена Петром. Мы оторваны насильственно от родного исторического основания и живем наудачу; единственная выгода нашей современной жизни состоит в возможности беспристрастно наблюдать чужую историю; это даже наше назначение в будущем; вся мудрость человеческая истощена в творениях святых отцов Греческой церкви, писавших после отделения от западной. Их только нужно изучать: дополнять нечего; все сказано. Гегеля упрекают в неуважении к фактам. Киреевский говорит эти вещи в прозе, Хомяков в стихах»<sup>102</sup>.

Точка зрения, которую Киреевский защищал на этих собраниях, выражена в «Ответе А.С.Хомякову»(1839): русское начало чище и выше западного, так как основывается на чистом христианстве, а не на торжестве формального разума, но возрождение прежних форм быта не имеет смысла. Россия должна прежде всего возвратиться к тому живительному духу, которым дышит ее церковь; православное христианство, хранимое русской церковью, является той силой, которая необходима современному просвещению Европы; православная церковь призвана исправить ложное направление западного просвещения. Но к середине 40-х годов Иван Васильевич разочаровывается в бесполезных

---

<sup>102</sup> Станкевич А. Т.Н.Грановский. Биографический очерк. М.,1869. С.111-112.



спорах, не приводящих к взаимопониманию даже в среде славянофилов. В марте-апреле 1847 года он пишет письмо "Московским друзьям", в котором еще надеется сознательно преодолеть разногласия, которые сводятся к трем основным пунктам: 1) о славянстве; 2) о народности; 3) об отношении народа к государственности. Но к концу 40-х годов, после революций в Европе споры затухают. Церковно-православное направление Киреевского так и не получило развития и не смогло составить оппозицию либеральному направлению в славянофильстве.

Однако в салонных спорах оттачивалась позиция Киреевского, которую он выразил в журнальных статьях. Он был убежденным сторонником воспитания народа через просвещение, то есть прежде всего через литературу. Именно поэтому он и занимается литературной критикой, чтобы придать правильное направление литературе. Литературно-критическая деятельность Киреевского изучалась и подробно описывалась большинством исследователей его творчества. Впервые после своего «обращения» он выступил в печати в 1845 году в журнале «Московитянин», издававшемся М.П.Погодиным.

Падение популярности журнала заставило Погодина, сохранив издание за собой, передать руководство журналом Киреевскому. По замыслу издателя, «Московитянин» должен был сплотить всех противников Белинского – и не только славянофилов, но и московских западников, не одобрявших его крайностей. Киреевский с готовностью взялся за работу. За один год он создает 12 статей и заметок для «Московитянина» (одна из них – «Речь Шеллинга» – не была опубликована в журнале). Их основная тема – взаимоотношения русской и европейской образованности, веры и разума, народного православия и просвещения высших классов. Литература остается для Киреевского показателем народного самосознания. Все вопросы современности он рассматривает через состояние литературы. Задача же словесности, так же, как и политики, философии, науки, ремесла, промышленности и религии -

усовершенствование человека и его жизненных отношений. Идейная основа статей – представление о первенстве православия перед европейским просвещением. Европа, следовательно, должна воспринять православие как высшую истину и соединить с ним достижения своего просвещения.

Цензура, болезнь и конфликты с Погодиным заставили Киреевского отказаться от ведения журнала. В конце 40-х годов, в связи с политической реакцией, Киреевский отходит от литературной критики, так как не видит в литературе, задавленной цензурой, выразителя народного самосознания и не видит возможности влиять, таким образом, на народное просвещение. Но он не бездействует. Мы еще будем говорить о его издательской деятельности, сейчас же скажем несколько слов о его философской публицистике. В тиши Долбино, вблизи от Оптиной пустыни, он изучает богословие отцов церкви. Здесь вырабатываются взгляды, выраженные в последних статьях 1852 и 1856 годов, в которых он пытается заложить основы православной философии, соответствующей библейскому откровению и охватывающей все достижения современной науки и культуры. Но об этом мы подробнее поговорим в главе, посвященной его творчеству.

Теперь же остановимся на участии Киреевского под руководством отца Макария в изданиях Оптиной пустыни переводов творений святых отцов. В 1845 году он, являясь редактором «Московитянина», опубликовал в нем составленное старцем Макарием «Житие старца Паисия Величковского» с прибавлением творений старца Паисия. «Житие» было опубликовано отдельной книгой в 1846 году, а в 1847 году готовится издание с прибавлением книг, переведенных старцем Паисием с греческого («Толкование на Отче наш» Максима Исповедника, «О святой Троице» Иустина Философа, четыре сотницы аввы Фалласия и «Слово о безмолвии» Симеона Еоханского). В 1852 году Макарий готовит перевод Исаака Сирина и Варсонуфия, а Киреевский сличает перевод Макария с

переводами Паисия и Троице-Сергиевой Лавры, подсказывает возможные варианты перевода основных понятий, ведет переговоры об издании перевода Макария с Московским митрополитом Филаретом и получает от него разрешение. В 1853 году он уже занят непосредственно изданием Исаака Сирина и Максима Исповедника. Все отношения с типографией лежат на нем и Наталье Петровне. В апреле 1854 года он пишет Макарию, что печатание Исаака Сирина закончено<sup>103</sup>. С октября 1854 года Иван Васильевич ходатайствует перед митрополитом об издании книг Каллиста Антиликуды, Симеона Нового Богослова и аввы Фалласия Ливийского. В 1855 году Иван Васильевич готовит к изданию перевод книги Варсонуфия и делает примечания к Фалласию. У Оптиной пустыни не хватает средств на издание, и Киреевские решают помочь печатанию собственными деньгами<sup>104</sup>.

Сам Киреевский очень серьезно относился к издательской деятельности. Она полностью соответствовала его идее воспитания народа через просвещение, но уже через церковную, а не светскую литературу. Через ту литературу, которая помогла ему самому найти жизненный путь, помогла преобразиться. Цензурные препятствия не дают развиваться светской литературе, но появилась возможность издавать переводы отцов церкви. И это его любимые авторы - Исаак Сирин, Максим Исповедник, Паисий Величковский...

Издание из творений на русском языке - лучший путь просвещения русского общества, приобщения его к православному наследию. Именно поэтому Иван Васильевич не жалеет ни сил, ни средств для издания творений отцов церкви. Он внес посильный вклад в создание основ православного просвещения в России. Его труды способствовали проникновению идей отцов церкви в сознание русского общества, правда,

---

<sup>103</sup> Четвериков. С.165.

<sup>104</sup> Там же. С.247.

не столь широко, как ему представлялось, и не столь быстро, как ему хотелось.

Еще одно немаловажное направление общественной деятельности Киреевского - работа в уездном училище. С 1839 года Иван Васильевич исполнял должность почетного смотрителя Белевского уездного училища. В том же году, познакомившись с состоянием преподавания в своем училище, он подает попечителю Московского учебного округа графу С.Г.Строганову «Записку о направлении и методах первоначального образования народа в России, в которой излагает свою программу преобразований в системе образования. Прежде всего, он указывает на те негативные последствия, к которым приводит усвоение образованности высших классов простым народом: нравственный разврат, внутренний упадок, душевные страдания, холодность к ближнему, расчетливость, своекорыстие, обман, "брожение развязанных страстей, преследование невозможной мечты, беспрестанно изменяющей форму и в сущности своей сводящейся всегда на одно чувственное удовольствие»<sup>105</sup>.

Ложная образованность, противная понятиям веры, проникает в Россию через высшие классы и народ приобщается к ней через «текущую словесность», через литературу. Таким образом, грамотность может быть опасной для народа. «Чтобы грамотность, отдельно взятая, была полезна для народа, надобно, чтоб прежде изменился характер словесности вообще и господствующий образ мыслей высших классов, производящих у нас словесность. Но это событие должно зародиться в университетах и, так сказать, сквозь всю массу настоящего просвещения прежде, чем достигнуть до народа»<sup>106</sup>. Науки могут быть как полезны, так и вредны для народа, в зависимости от его нравственного развития. Бесспорно же полезным для народа является лишь познание веры. Киреевский

---

<sup>105</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. С.384.

<sup>106</sup> Там же. С.385-386.

предлагает изменить метод преподавания догматов веры, применяемый в первоначальных училищах. Изучение догматов заимствовано Россией из протестантских стран, в которых вера заменяется знанием и изучение догматов является одной из наук. Вера же не является только знанием, но убеждением, связанным с жизнью, и передается более примером жизни, чем словом. «Поэтому я думаю, что догматическое обучение религии, делающее из веры только одну из наук, могло бы с большею пользою заменено быть другим способом преподавания религиозных истин»<sup>107</sup>. И этот путь – церковное богослужение, в котором содержится полное и подробное изложение догматов веры. Но для этого недостает знания славянского языка, на котором ведется богослужение русской православной церкви. И Киреевский предлагает в народных училищах отменить или сократить изучение катехизиса или русской словесности и ввести изучение славянского языка. «Само собою разумеется, что с изучением славянского языка должно соединяться изустное толкование молитв, Нового завета, Псалтыри и возможно краткое объяснение литургии. Ибо не незнание веры желательно для народа; напротив, желательно только, чтобы способ узнавания развивал в нем чувство вместе с понятием. Школа должна быть не заменю, но необходимым преддверием церкви»<sup>108</sup>. Иван Васильевич против привития массе народа привычки к чтению вообще, чтобы тот не увлекался самой низкой частью литературы, и делает конкретные предложения, как при наименьшем чтении сообщить ученикам возможно больше нужных сведений по истории и географии. За счет сэкономленного времени можно ввести преподавание основ законодательства, позволяющее ученикам узнать свои права и обязанности, и общих начал политической экономии, в которых бы

---

<sup>107</sup> Там же. С.388.

<sup>108</sup> Там же. С.389.

давалось понять, что "главная пружина богатства есть кредит, а главная пружина кредита есть нравственность, и что источник всего есть труд»<sup>109</sup>.

Таким образом, Киреевский хочет научить народ понимать церковное богослужение, хочет реформировать первоначальную школу для прививания скорее веры, чем знания, скорее нравственности, чем грамотности. Но никаких преобразований не последовало.

Так как по проекту Киреевского нужно было менять слишком многое, то решили ничего не менять вовсе.

В 1854 году Иван Васильевич подает графу Строганову еще одну записку – о преподавании славянского языка совместно с русским. Он приводит те же доводы: «В училищах, при всех познаниях в науках, (не безвыгодных для жизни), при всем катехизическом изучении Закона Божия, (в объеме довольно редком для простолюдинов), мальчик не получит ни привычки, ни, следовательно, охоты к чтению церковных книг, а вместе с нею любовь к Церковному богослужению»<sup>110</sup>. Но, принимая во внимание неудачу первой записки, Иван Васильевич существенно сокращает намеченные преобразования, сводя их в конечном счете к одному – «должность учителя Русского языка позволить занимать не светским учителям, но священникам»<sup>111</sup>, которые могли бы научить хоть немного понимать славянский язык и церковное богослужение. Эта записка принесла результаты. П.А.Вяземский, товарищ министра народного просвещения в 1855-1858 годах, отмечает в своей записной книжке 1 ноября 1857 года: «Полезно было бы в уездных училищах предоставить священниками преподавание и Русского языка вместе с Славянским, как то делается в Белеве, по распоряжению покойного Ивана Киреевского, который был почетным смотрителем»<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Там же. С.391.

<sup>110</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.22. Л.3об.

<sup>111</sup> Там же. Л.6.

<sup>112</sup> Вяземский П.А. ПСС. Т.10. СПб.1886. С.172.

Рассмотрим и деятельность Киреевского как Белевского помещика, управление имением. Главное для Ивана Васильевича – поступить по совести, согласно Божьей воле, а центре внимания – отношения с подвластными ему крепостными крестьянами. При проблемах в отношениях с крестьянами Иван Васильевич прежде молится сам: «Господи! Будь милостив ко мне, грешному, и даруй мне возможность, умение и силу: устроить другое отношение между мною и людьми, мне подвластными!»<sup>113</sup> Затем советуется со старцем Макарием и просит его молитв. В их переписке отражено несколько таких ситуаций. В марте 1853 года возникает проблема с кучером: «Наш кучер отвечал Наталье Петровне грубо, когда она делала ему выговор, и она обещала послать наказать его ... Между тем это наказание - не довольно сильно, чтобы утратить его, но довольно унижительно, чтобы еще больше раздражить. Следовательно, вместо водворения порядка я боюсь, чтобы оно не произвело еще большего беспорядка. А между тем обойтись без наказания и как бы позволить тем грубить Н.П. невозможно... Помогите мне Вашими святыми молитвами»<sup>114</sup>.

В сентябре того же года возникает новая проблема – отдавать крестьян в рекруты. Иван Васильевич внимательно знакомится с законодательством по этому вопросу (в его бумагах есть выписки их рекрутского устава)<sup>115</sup> обращается за советом к своему духовному отцу: «Я должен назначить, кому быть рекрутом из моего имения. Поручить управителю, или старосте, или крестьянскому миру не могу, потому что знаю, что выйдет пристрастное решение... Прошу Ваших святых молитв о том, чтобы Господь благословил вразумить меня на справедливое и полезно и угодное и мне, и Его святое воле»<sup>116</sup>. И Макарий пишет в ответ:

---

<sup>113</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.19. Л.25.

<sup>114</sup> Четвериков. С.148.

<sup>115</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.16.

<sup>116</sup> Четвериков. С.161.

«Очень знаю, как тяжело для Вас избрание людей на отдавание в рекруты. И кажется участь ближнего от Вас зависит, а Вам жаль и того и другого, а дело необходимое. Но мне кажется в этом случае действует промысл Божий и когда падает на кого жребий, каким бы то ни было образом, то есть тут перст Божий, указующий ему путь сей... Не смущайтесь, но успокаивайте себя, предавши дело сего назначения промыслу Божиему»<sup>117</sup>.

В апреле 1854 года у соседа пропало два мешка крупы и подозрение пало на крестьян Киреевского. Полиция ведет расследование, и Иван Васильевич просит Макария молиться за его крестьян: «Если Ваша святые молитвы помогут моим грешным, то Господь защитит невинного и нас спасет от несправедливого действия, и дом наш сохранит от расстройств и беспорядков»<sup>118</sup>. Но допросы полиции ни к чему не привели, но «оставить безнаказанным такое воровство нельзя, а наказать невинного - еще хуже»<sup>119</sup>. В ответе Макария содержится библейский принцип управления, в котором необходимы как милость, так и суд: «сердечно сожалею о случившейся в Вашем доме неприятности, чрез пропажу у соседа подозрение падало на Ваших людей, но Вы пишете, что по исследовании ... они оказались невинными. Дай Бог, чтобы это так и было, но в таком случае не мудрено и затаится в чьем-нибудь сердце виновность... Иногда надо употребить и несколько строгости наружной; а когда вина сокрыта, тогда подает повод и другим винам, теряя первых и от одного к другому как зараза распространяется. Милость и суд воспевают Давид. Господу нужно и то, и другое»<sup>120</sup>.

В сентябре 1855 года Киреевские чуть не отравились мышьяком, который был в хлебе. Подозрение пало на повара Дмитрия. Но Иван Васильевич не спешит с наказанием. Он советуется с Макарием, просит

---

<sup>117</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.90.

<sup>118</sup> Четвериков. С.167.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр.90.



его помолиться о разрешении этого дела и назначить вид наказания виновному. Макарий отвечает: «Я уже писал Наталье Петровне о поваре, и Вам скажу также, что очень сомневаюсь он ли подсыпал что-нибудь в кушание? Ведь он знал уже наперед, что вся вина обрушится на него, и потому должен был предвидеть себе строгое наказание. Легко может быть, что и кто-нибудь другой это сделал, надеясь быть неузнанным. Господь знает кто виноват, но во всяком случае надо обратить внимание на прошедшую жизнь Дмитрия, и если он прежде отличался злонамеренностью и т.п. дурными качествами, то мог решиться и на такое действие, а потому его нельзя оставить без наказания, особенно для примера другим. Господь да вразумит Вас исследовать это дело и воздать заслужившему то, что он заслужил, а я не могу взять на себя назначить вид наказания и прошу простить меня в этом»<sup>121</sup>.

Только в ноябре дело начало проясняться. Иван Васильевич пишет Макарию: «Ключник, после многих лукавых изворотов, наконец признался, что ему привезли мышьяк накануне этого дня (будто для мышей) и что он в тот же день, перед вечером, размешал этот мышьяк с мукой, при сыне повара, и поставил его на блюде в погреб»<sup>122</sup>. Повар оказался невиновным. Макарий пишет в ответ: «Слава и благодарение Богу за то, что прискорбное дело Ваших людей начало обнаруживаться. Искренно желаю, чтоб оно и совершенно обнаружилось и Господь обличил виновных, достойных наказания и для примера другим»<sup>123</sup>.

Об итогах такого управления имением и отношения к крестьянам свидетельствует письмо князя С.С.Урусова И.В.Киреевскому от 6 ноября 1855 года из Крыма: "Лихвинская дружин прикомандирована к моему полку (Полтавскому пехотному) и я, узнав, что там есть ваши крестьяне, вызвал и расспрашивал их. Должен Вам сказать, что из всей дружины

---

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Четвериков. С.196.

<sup>123</sup> ЦГАЛИ, ф.236, оп.1, ед.хр. 90.

только Ваши крестьяне довольны своей судьбой: семейства их обеспечены, и следовательно они служат весело и хорошо. Позвольте мне сообщить Вам это хорошее известие, оно должно Вас порадовать, потому что времена тяжелые»<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Русский Архив. 1903. N 11.

## ГЛАВА 4. ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА ТВОРЧЕСТВО И.В.КИРЕЕВСКОГО

В этой главе мы затронем творчество Ивана Васильевича последних лет его жизни. Это, главным образом, две его статьи – «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Мы также привлечем его отрывки, незаконченные наброски и письма последних лет. То есть, мы будем говорить об итоговом творчестве Киреевского, о том, к чему он пришел к концу жизни. Поэтому мы и помещаем главу о творчестве Киреевского после главы о его жизни.

### *а) СОЦИОЛОГИЯ*

Учения святых 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. Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней».

И.В.Киреевский.

В центре социологии Киреевского – понятие Церкви, которое выходит за рамки социологии, но определяет ее. Церковь есть собрание верующих, «вновь созданное человечество»<sup>125</sup>. Только в Церкви,

---

<sup>125</sup> ПСС. Т.2. С.293.

называющей себя невестою, телом Христовым, человек может общаться с Богом через таинства и догматы. Церковь должна пронизать всю общественную жизнь, в том числе и государство.

Так и было, по мнению Киреевского, в истории России от князя Владимира до Ивана Грозного, но при Иване Грозном положение изменилось. У Киреевского нет четкого понимания причин произошедших изменений. В статье 1852 года он указывает на изменение в сознании русского народа: «Уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой, перешло более в уважение наружных форм его, чем его оживляющего духа. Откуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный»<sup>126</sup>? В письме октября 1853 года он видит причину в «случайных исторических обстоятельствах»<sup>127</sup>, а в письме ноября 1853 года считает виновной во всем римскую католическую ересь и «внешние исторические условия»<sup>128</sup>. Как бы то ни было, «Грозный действовал утеснительно, потому что был еретик; это доказывается, во-первых, Стоглавым собором, и, во-вторых, стремлением поставить Византийство в одно достоинство с православием. От этого произошла опричинина, как стремление к ереси государственной и власти церковной»<sup>129</sup>. По мнению Киреевского, государство, начиная от Ивана Грозного и вплоть до современности так и находилось в состоянии ереси и угнетало церковь. Произошел разрыв между убеждениями народа и правительства.

Здесь заметна недоработанность в воззрениях Киреевского. С одной стороны, корень проблемы он видит в изменении сознания народа, но с другой стороны, считает, что народ остается православным, церковным, в отличие от правительства. Киреевский рисует три возможных варианта

---

<sup>126</sup> ПСС. Т.1. С.220.

<sup>127</sup> ПСС. Т.2. С.270.

<sup>128</sup> Там же. С.276.

<sup>129</sup> Там же. С.270-271.

развития сложившейся ситуации: «Одно из трех непременно должно произойти: или народ поколеблется в своей вере, и затем поколеблется все государственное устройство, как мы видим на Западе, или правительство дойдет до правильного самосознания и обратится искренне к вере народа, как мы надеемся; или народ увидит, что его обманывают, как мы боимся»<sup>130</sup>. И далее он прямо требует от государства согласия с народным (то есть с православным, церковным) духом: «Там, где народ связан внутренне одинакими убеждениями веры, там он вправе ждать и требовать, чтобы и внешние его связи – семейные, общественные и государственные – были согласны с его религиозными внушениями и чтобы правительство было проникнуто тем же духом. Действовать враждебно этому духу – значит действовать враждебно самому народу, хотя бы эти его действия и доставляли ему какие-нибудь земные выгоды»<sup>131</sup>. Так Киреевский осуждает злоупотребления в современной ему церкви, вызванные государственной ересью, например, насильственное принуждение к принятию святых тайн, введённое законодательно при Петре Первом для борьбы с расколом.

Для преодоления еретических примесей необходимо, чтобы высший класс проникся духом народа, духом православной церкви. «Потому, чем более будет проникаться духом православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и крепче его правительство, и, вместе, тем оно будет благоустроеннее, ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений»<sup>132</sup>. Киреевский создает утопию русского народа, как народа глубоко верующего, церковного, истинно православного. Он даже склонен отождествлять Церковь скорее с русским народом, точнее низшими его классами, чем с официальной церковью.

---

<sup>130</sup> Там же. С.270.

<sup>131</sup> Там же. С.271-272.

<sup>132</sup> Там же. С.277.

Характерно, что Киреевский воспринимает Крымскую войну как оборонительную войну православного народа против еретиков, как священную войну во имя христианской Церкви. Он отождествляет Россию и православную церковь. «Смерть за Отечество, без сомнения, будет принята Господом, как жертва ему благоприятная<sup>133</sup>, – пишет он Макарию. Интересно, что Макарий, с которым Иван Васильевич делится своими соображениями, сам воздерживается от таких замечаний.

Изменения в общественной жизни, вызванные неудачами в Крымской войне, Иван Васильевич принимает за первые признаки грядущих изменений, за зарю торжествующего православия. «Тот не знает Россию и не думает об ней в глубине сердца, кто не видит и не чувствует, что из нее рождается нечто великое, небывалое в мире. Общественный дух начинает преображаться и не давится. Ложь и неправда, главные наши язвы, начинают обнаруживаться и не покрываются. Жалуются на беззаконность, воровство и обман, и это не называют бунтом. А это может выйти из России, если сердце Царя будет сочувствовать сердцу народа. Если голос народа не будет для него страшилищем, но голосом родной души, чем он и всегда был, если бы его не боялись и не заглушали. Ужасно, невыразимо тяжело это время; но какую ценою нельзя купить того блаженства, чтобы Русский православный дух, дух истинной христианской веры воплотился в русскую общественную и семейную жизнь! А возможность этого потому только не вероятна, что слишком прекрасна»<sup>134</sup>. Ошибка Киреевского - в переоценке русского народа, степени его близости к учению и духу православия.

Правительствующее же государство, по мнению Киреевского, не соответствует народу по своей вере и, следовательно, необходимо обращение государства в истинное православие. Под истинным же

---

<sup>133</sup> Четвериков. С.175.

<sup>134</sup> Русский Архив. 1909. N 5. С.108.

православием он понимает учение восточных отцов церкви, основные понятия которого живут в русском народе.

Социальная программа Киреевского нацелена на правящий строй, и ее целью является православное царство в России, в котором церковь пронизывала бы все общество и государство. Этой концепции православного царства на земле мы не найдем в творениях отцов Церкви. Оно является итогом самостоятельного творчества Киреевского, попыткой приспособить православие к современности. Здесь проявился социальный утопизм Киреевского, своего рода нетерпение, жажда поскорее приблизить торжество православия. Он склонен к эсхатологическим чаяниям, видя в Крымской войне свершение пророчеств Апокалипсиса и ожидая конца истории и Царства Божия. Эта «нетерпеливость» свойственна русской интеллигенции 19 века, стремящейся к скорейшему водворению в России идеального порядка. Но Киреевский мечтал о торжестве православной церкви в России, предваряющем конец истории и наступление царства Божия, революционная же интеллигенция мечтала о царстве Свободы, царстве человеческом вне и без церкви.

Подводя итог социологии Киреевского, можно сказать, что он мечтает о торжестве истинной веры (православия) сначала в одной отдельно взятой стране (России). Не правда ли, напоминает что-то до боли знакомое? Идея об избранничестве русского народа, мессианском предназначении русского народа, который должен показать миру дотоле невиданное, открыть путь в будущее, создать новую культуру и цивилизацию играла определяющую роль в развитии русской мысли и русской интеллигенции 19 века и жива еще и сегодня, в конце 20-го.

## **б) ФИЛОСОФИЯ**

"Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5:8).

В статьях 50-х годов Иван Васильевич пытается заложить основы новой философии - философии верующей, православной, – и развивает начала гносеологии (теории познания) и антропологии (учения о человеке) новой философии. Но философия Киреевского незакончена и отрывочна. Все же мы попытаемся восстановить его взгляды по его статьям, письмам и отрывкам, найденным в его бумагах. Иван Васильевич определяет философию следующим образом: «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»<sup>135</sup>. Он мечтает создать философию, основанную на истинах, добытых святыми отцами православной церкви, проникнуться этими истинами, «сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все науки тысячелетних опытов разума...»<sup>136</sup>. Но он ратует не за возрождение философии (богословия) святых отцов, а за создание новой философии (богословия) на её основе. Философия святых отцов, по мнению Киреевского, во многом устарела и не соответствует современному состоянию общества, церкви, науки. "Но возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно. Возникшая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени и той образованности, среди которой она родилась.

---

<sup>135</sup> ПСС. Т.1. С.252.

<sup>136</sup> Там же. С.254.



Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии»<sup>137</sup>.

Киреевский ставит характер философии в зависимость от господствующей веры. «Тот же смысл, которым человек понимает божественное, служит ему и к разумению истины вообще»<sup>138</sup>. В христианских странах направление философии зависит от основного догмата христианства - о Святой Троице. «Учение о Святой Троице не потому только привлекает мой ум, что является ему как высшее средоточие святых истин, нам откровением сообщенных,- но и потому ещё, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»<sup>139</sup>. Например, Римская католическая церковь самовластно, по воле человеческого рассудка изменила догмат о Святой Троице и добавила к нему ...положение, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына, тем самым задала западной философии рассудочный характер, за которым теряется Божественное откровение. В протестантизме рассудочность достигает еще большего развития и уже рассматривает себя как нечто высшее, называя себя разумом, и философия строится уже на одном разуме, забывая о Божественном откровении. «В церкви православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от церкви римской и от протестантских вероисповеданий. Это отличие заключается, между прочим, в том, что в православной церкви божественное откровение и человеческое мышление не смешиваются; пределы между божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением церкви. Как бы стремилось верующее мышление согласить разум с верою, но оно никогда

---

<sup>137</sup> Там же. С.253-254.

<sup>138</sup> Там же. С.246.

<sup>139</sup> Там же. С.74.

не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводам разума авторитета откровенного догмата»<sup>140</sup>.

Киреевский считает, что оптимальное соотношение веры и разума мы находим в православии, которое ограждает и науку от вмешательства церкви и церковное учение от канонизации разумных, но не богооткровенных положений. Таким образом, истинная философия должна принять за свою основу догматы православия. В то же время догматы православия являются и высшим пределом философии, тем, что она стремится понять и объяснить. «Для православно мыслящего учение церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражает её очертания, не прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке, но высший идеал, к которому только может стремиться верующий разум, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает его путь к истине»<sup>141</sup>.

Здесь мы подходим к основному пункту гносеологии и антропологии Киреевского. Для православно верующего недостаточно просто подгонять свой разум к догматам веры, отбирать понятия, соответствующие вере и отбрасывать несогласное. Нужно изменить сам разум! «Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня - стремиться самый источник разумения, самый способ мышления возвысить для сочувственного согласия с верою»<sup>142</sup>. Тут мы встречаемся с понятием цельности – цельности жизни, личности, разума. Разум должен измениться именно в направлении цельности. Он должен устремиться внутрь себя, чтобы в глубине души найти живое средоточие всех отдельных сил разума.

---

<sup>140</sup> Там же. С.247.

<sup>141</sup> Там же. С.248.

<sup>142</sup> Там же. С.249.

«Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельно эстетического смысла независимо от развития других понятий он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца отдельно от других требований духа он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>143</sup>.

Человеческий разум греховен и несовершенен, но если человеку удастся достичь цельности, то «таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»<sup>144</sup>. Другими словами, восстанавливается совершенная личность, богоподобие, утраченное при грехопадении. Грехопадение расколело сущность человека на отдельные силы. Но человеку открыт путь к восстановлению цельности. Иван Васильевич уравнивает цельный разум, находящийся в глубине души, с духом и призывает искать этот дух, единственно способный постигать высшую истину, внутри себя, в глубине души. «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, недостижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину, - такое сознание постоянно возвышает самый образ

---

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> Там же. С.275.

мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, он не оттесняет свободы естественных законов его разума; напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере»<sup>145</sup>.

Недуховный, нецельный разум является лишь ступенью на пути к высшему цельному разуму. «Тогда на всякое мышление, исходящее не из высшего источника разумения, он смотрит как на неполное и потому неверное знание, которое не может служить выражением высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте и иногда даже быть необходимою ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей»<sup>146</sup>.

Как же достичь этой цельности, что для этого необходимо? Иван Васильевич упоминает, что цельность разума, способность к духовному росту необходима чистая цельная жизнь, стремление к нравственной высоте. «Поэтому истинное богомыслие ищет он (православный - А.Н.) там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность»<sup>147</sup>. «Просвещение духовное есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности, и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось»<sup>148</sup>. Важно отметить, что, по мнению Киреевского, духовный рост и развитие христианина происходит только в церкви. «...Он (христианин -А.Н.) знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один, и не для одного себя; что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление и которого он

---

<sup>145</sup> Там же. С.250.

<sup>146</sup> Там же.

<sup>147</sup> Там же. С.251.

<sup>148</sup> Там же. С.256.

только некоторая часть. Только вместе со всей Церковью и в живом общении с ней может он спастись»<sup>149</sup>.

В статьях Киреевского ощущается терминологическая недоработка, невыработанность основных понятий, объясняемая начальной стадией работы. С другой стороны, Иван Васильевич писал на хорошем литературном языке, и понятия, употребляемые им, были понятны русскому культурному слою, в то время как богословские понятия многим были бы недоступны, а некоторых просто отпугнули бы. Иван Васильевич оказал неоценимую услугу русскому культурному обществу тем, что он "переводил" богословские понятия и идеи на язык современной ему философии. Попробуем представить себе его философию на языке богословских понятий.

В человеке христианская антропология выделяет плоть, душу и дух. Плоть роднит человека с животными, а дух - с Богом. Душа же постоянно колеблется между плотью и духом. собственно дух в человеке есть образ Духа Святого, одного из лиц Бога – Святой Троицы. Стяжание Святого Духа или, что то же самое, развитие в себе духа и является целью человеческой жизни. Святой Дух дается, укрепляется и накапливается через церковные таинства, обряды и богослужение. Таким образом, дух, потенциально заложенный в человеке («глубоко в душе») просыпается и развивается и в идеале должен подчинить себе не только плотское, но и душевное, не только тело, но и разум, и чувство, и сердце. Собственно Святой дух и является высшей истиной, и, развивая дух в себе, человек и приближается к ней. Это и есть путь обожения человека, восстановление образа Бога в человеке.

Философия Киреевского незавершена и незакончена. Но мы сможем лучше ее понять, если обратимся к тем православным источникам, на которые опирался Иван Васильевич. Это труды восточных отцов церкви,

---

<sup>149</sup> Там же. С.277.

прежде всего, труды Исаака Сирина и Максима Исповедника. С трудом Исаака Сирина («Слова подвижнические») Киреевского познакомил еще отец Филарет в 1836 году<sup>150</sup>. В 1852 году Иван Васильевич читал перевод отца Макария «Слов подвижнических» Исаака Сирина, сравнивал с переводами Паисия Величковского и Троице-Сергиевой лавры, и в 1854 году перевод отца Макария был опубликован при содействии Ивана Васильевича.

Отец Филарет передал Киреевскому и труд Максима Исповедника, «Толкования на Отче наш» в переводе Паисия Величковского. В 1853 году Иван Васильевич занимается изданием творений Максима Исповедника, подготовленных отцом Макарием<sup>151</sup>. Таким образом, Иван Васильевич был хорошо знаком с трудами Максима Исповедника и Исаака Сирина. Познакомимся же и мы с их теорией познания и антропологией.

Исаак Сирин (вторая половина VII- начало VIII века) одно время был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь и оставил ряд трудов о духовной жизни подвижников. Его творения получили признание и широкое распространение не только в православных, но и в монофизитских кругах. Он оказал влияние даже на позднюю мусульманскую мистику<sup>152</sup>. Писал Исаак скорее для преуспевших и больше говорит о последних, высших ступенях духовного подвига, о пределах духовного пути.

Исаак ставит веру неизмеримо выше «ведения» (разума, гнозиса, знания). Ведение есть познание пределов естества, вера же выше естества, ибо «все возможно верующему». (Мк.9:23) Само ведение совершенствуется верою, «приобретает силу восходить горе, ощущать то, что выше всякого ощущения, видеть оное сияние, неуловимо умом

---

<sup>150</sup> Четвериков. С.135-136.

<sup>151</sup> Там же. С.157-160.

<sup>152</sup> См. Флоровский Г. Восточные отцы V-VIII веков. М.,1992.

ведениям тварей. Ведение есть ступень, по которой человек восходит на высоту веры, и как скоро достигает оной, более уже не нуждается в нем»<sup>153</sup>.

Ведение может быть как вредным, так и полезным в зависимости от того, какой степени развития оно достигло. Исаак выделяет три степени, соответствующие телу, душе и духу. Первая степень ведения следует плотскому вожделению и заботится только обо этом мире (под «миром» Исаак понимает совокупность всех страстей, то есть тот «мир», от которого призывал отречься Христос) и о собственном теле, исключает попечение о Божественном и противно вере и всякому деланию добродетелей.

Вторая степень ведения характеризуется сосредоточением на душевных помышлениях, доброделании и подвижничестве. Добрыми делами Исаак называет пост, молитву, милостыню, чтение божественных Писаний, разные добродетели, борьбу со страстями и прочее. Сердце уже стоит на пути к вере.

Для преуспевших, удалившихся в безмолвии от людей, погруженных в Святое Писание, молитву и добрые дела, для обретших духовность – третья степень ведения, степень совершенства, духовное ведение, которое уже поглощается верой и всецело становится духом<sup>154</sup>. Это ведение познает бесплотное и Божественное и исследует духовные тайны. При достижении высшей степени ведения наступает успокоение от делания в едином упражнении ума.

«Жизнь веры выше добродетели и делание ее - не труды, но совершенный покой и утешение, и словеса в сердце»<sup>155</sup>. Но третья ступень достигается подвижником лишь на некоторое время, как прообраз будущего блаженства. Человек может находиться в переходном состоянии

---

<sup>153</sup> Исаак Сирий. Слова подвижнические. М.,1993. С.123.

<sup>154</sup> Там же. С.128.

<sup>155</sup> Там же. С.123.

от второй степени к третьей, лишь отдельными моментами испытывая наслаждение совершенного ведения, и созерцать нетворное сияние.

«Первое ведение бывает следствием непрестанного занятия и рачительного обучения; второе - следствие доброго жития и разумной веры; а третье дано в жребий одной вере, которою упраздняется ведение и дела приемлют конец»<sup>156</sup>.

Третья степень ведения открывается из самой внутренности души. «Царствие Божие внутри Вас есть». (Лк.17:21) «Умиришь сам с собою, и умиришь с тобою небо и земля. Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая - одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лествица иного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей»<sup>157</sup>. «Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа. Кто возгнушался всякими парениями ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего... Если будешь чист, то внутри тебя небо, и в тебе самом узришь ангелов и свет их, а с ними и в них Владыку ангелов»<sup>158</sup>. Но необходимое условие для этого - удаление от людей, разрыв с миром страстей, доброделание, путь молитвы и подвига. Только тогда в совершенных расцветает любовь – любовь к Богу и людям, любовь не от мира сего, готовая на крестный подвиг. И только через любовь открывается истина. Так представляет себе путь познания Исаак Сирин.

Максим Исповедник (ум.662 г.) – придворный при дворе Византийского императора, затем монах и настоятель монастыря, принимал активное участие в церковных соборах против монофелитов. По приказу императора-монофелита Ираклия был схвачен и после заточения, пыток и мучений предан казни. Оставил целый ряд творений, как обличительно-догматических, так и нравоучительных, аскетических.

---

<sup>156</sup> Там же. С.132.

<sup>157</sup> Там же. С.10.

<sup>158</sup> Там же. С.37.



Теория познания Максима всецело следует апофатической традиции Дионисия Ареопагита. Путь богопознания есть лестница, уходящая в Божественный мрак. Так как Бог непознаваем, то приблизиться к пониманию его можно только путем отрицаний (Бог не есть ни то, ни другое, ни третье). Постепенно нужно забывать обо всем, забыть обо всем тварном и всецело покорить свой ум любви к Богу. «Когда, по влечению любви, ум возносится к Богу, тогда он ни самого себя и ничего из сущего совсем не чувствует. Озаряемый Божественным безмерным светом, он бесчувствен бывает ко всему сотворенному, подобно как и чувственное око к звездам по воссиянии солнца»<sup>159</sup>. «Блажен человек, не привязанный ни к какой вещи тленной ил временной. Блажен ум, который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественной красотой»<sup>160</sup>. Это есть преобразование познающего, обожение ума. Для этого необходимо очищение ума от страстей доброделием, соблюдением заповедей, молитвой. Очищенный ум восходит выше образов, достигает простоты, единовидности и безобразности. «Высочайшее состояние молитвы есть, говорят, то, когда ум во время молитвы бывает вне плоти и мира совершенно безвеществен и безвиден»<sup>161</sup>. Движущая сила подвига есть любовь. «Любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. Но в такое любительское настроение невозможно прийти тому, кто имеет пристрастие к чему-либо земному»<sup>162</sup>. Только через любовь можно достичь вершины Богопознания. Но высшая тайна Богопознания открыта для всех - это догмат Троичности. И вся цель Богопознания – в уразумении этой тайны<sup>163</sup>. Эта тайна сформулирована в словах догмата, но должна быть

---

<sup>159</sup> Добротолюбие. Т.3. М.,1905. С.165.

<sup>160</sup> Там же. С.166.

<sup>161</sup> Там же. С.188.

<sup>162</sup> Там же. С.164.

<sup>163</sup> Там же. С.248-249.

постигнута в опыте через личное обожение, через явление Троичности в самой познающей душе. Тайна Троичности выше познания, но именно в ней - опора познания.

\* \* \*

Теперь попробуем выделить черты сходства и различия между гносеологией и антропологией а) Киреевского и б) святых отцов (Исаака Сирина и Максима Исповедника). Сравним их по пунктам.

I. а) Понятие догмата о Св.Троице определяет направление мысли. Догматы веры - основы и конечная цель познания. Цель познания - объяснить догматы церкви.

б) Догмат о Св.Троице - основа и конечная цель богопознания (Максим Исповедник). Но вершины ведения апофатичны, безобразны. Необходимо личное, *практическое* преобразование, обожение ума (Максим Исповедник, Исаак Сирин).

II. а) Разум должен измениться, достичь цельности, согласия с верой, стать одухотворенным.

б) Ум должен преобразиться, достичь обожения, слиться с верой. На этом этапе человек уже не нуждается в ведении (Исаак Сирин, Максим Исповедник).

III. а) Просвещение духовное связано со стремлением к нравственной высоте, к чистой цельной жизни внутри Церкви.

б) Для достижения высшей степени ведения необходимы удаление в безмолвии от людей, изучение св.Писания, молитва, пост, милостыня, борьба со страстями. При удалении от мира страстей расцветает любовь, а через любовь открывается истина. Но при достижении высшей степени ведения - веры, наступает успокоение от делания, так как вера выше добродетели.

IV. а) Цельность нужно искать внутри себя, глубоко в душе.

б) Церковь божия внутри вас есть. Высшая степень ведения открывается из самой внутренности души. Господь внутри сердца. Небо внутри человека (Исаак Сирий).

V. а) Разум есть ступень к высшему, цельному разуму, к вере.

б) Ведение есть ступень, по которой человек восходит на высоту веры, и как скоро достигнет ее, более уже не нуждается в нем (Исаак Сирий). Очевидно внешнее сходство между воззрениями Киреевского и святых отцов. Посмотрим, чем они различаются.

1. Богословие св.отцов апофатично. Достигнув веры человек не нуждается в ведении. Выраженный в словах Символа веры догмат Троичности должен быть познан практически, в опыте обожения через явление Троичности в познающей душе. Киреевский не пытается изложить истины высшего знания, веры философским языком, не принимая во внимание апофатичности богопознания. Киреевский в этом вопросе близок не к святым отцам, а к философам откровения Шеллинга и романтической концепции цельности. Не случайно свою последнюю статью он завершает размышлением о Шеллинге, заключая, что немецкая философия и особенно система Шеллинга может служить самой удобною ступенью к собственной философии.

2. Св.отцы говорят о необходимости ухода от людей, отречения от мира страстей для преображения разума. Посмотрим, как относится к отречению от мира Киреевский. Он полагает, что во время св.отцов «мир и церковь были две противные крайности, которые взаимно друг друга исключали в сущности, хотя терпели друг друга наружно»<sup>164</sup>. Язычество процветало во всей совокупности общественных отношений Византийской империи. «Христианину оставалась одна возможность для общественной деятельности, которая заключалась в полном и безусловном протесте против мира. Чтобы спасти свои внутренние убеждения, христианин

---

<sup>164</sup> ПСС. Т.1. С.255.

византийский мог только умереть для общественной жизни. Так он делал, уходя в пустыни или заперясь в монастырь... Потому и философия должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни... Нравственные вопросы касались ее также только в той мере, в какой они относились к одинокой внутренней жизни. Но внешняя жизнь человека и закон развития отношений семейных, гражданских, общественных почти не входит в ее объем»<sup>165</sup>.

Для своего же времени, в котором, по мнению Киреевского, исчез антагонизм между обществом (государством) и церковью, необходимо поставить именно внешние вопросы, а уход от мира и общественной деятельности он считает несоответствующим современному положению дел. Во всяком случае будущее, по его мнению, – за социальным христианством.

3. Мы подошли к коренному различию между воззрениями св.отцов и Киреевского. Согласно св.отцам, основная цель человека – индивидуальное преображение, обожение, необходимым условием которого является добродетель, милостыня и любовь к ближнему. Влиять же на общество можно собственным опытом преображения. Этим же путем шли оптинские старцы: молитвами и жизненным подвигом в удалении от мира достигали преображения ума и души, а затем брали на себя подвиг общественного служения – подвиг старчества. Философия же Киреевского не довольствуется только индивидуальным спасением. "Ибо все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно»<sup>166</sup>. Он мечтает о преображении всего русского общества, которое воспринимает как общество – церковь.

Киреевский исповедует Церковь развивающуюся, концепцию которой излагает в недатированном письме неизвестному: Через живую

---

<sup>165</sup> Там же. С.256.

<sup>166</sup> Там же. С. 254.

жизнь Церкви, таинства человек включается в Церковь и обновляется в ней. «Новый человек может осуществить божественное в действительной жизни, может постигать его мыслью»<sup>167</sup>. Таинство есть непосредственное общение Бога с человеком. В то же время человек может общаться с Богом и в познании через догматы Церкви. Церковь осуществляет догматы в жизни через таинства, а свою жизнь, то есть таинства возводит в догму. Таинства обнимают всю жизнь человека. «Церковь встречает человека при его вхождении в жизнь, Церковь кладет на все его существо знамение креста, Церковь, предвидя его падение, предлагает ему врачевание от болезней нравственных и физических, Церковь благославляет его для семейной жизни, Церковь удостоивает его непосредственного общения с самим Богом в Евхаристии, наконец она отверзает ему вход в жизнь вечную и молится за усопшего»<sup>168</sup>.

Стремление к возведению жизни Церкви (таинств) в стройную систему догматов и представляет собой развитие сознания Церкви. «Таинства от начала существовали в Церкви, но признание их за таинства, признание их седмичного числа, оправдание их возведения в догму, вот результаты развития Церкви, совершающегося во времени, на исторической памяти параллельно с развитием мысли человеческой, и условившего целый ряд Соборов. Вселенский Собор в развитии Церкви есть высшая ступень, соответствующая в этом отношении тому, что таинство есть в жизни; следовательно высшее проявление Церкви вообще»<sup>169</sup>. Свою же задачу Киреевский видит в создании новой философии, развивающей богословие св.отцов, чтобы в *сознании* Церкви отразить изменение *жизни* Церкви. Киреевский склонен почти отождествлять Церковь с русским обществом и мечтает, чтобы русский культурный слой всецело проникся сознанием Церкви. Он мечтает о

---

<sup>167</sup> ПСС. Т.2. С.293.

<sup>168</sup> Там же. С.294

<sup>169</sup> Там же.

создании православной культуры на русской почве и распространении ее по всему цивилизованному миру. Его взгляды определяются идеалом социального служения через просвещение, литературу, философию.

С точки зрения св.отцов вопрос о социальном служении упирается в любовь. Если есть в твоём сердце любовь «не от мира сего», что мог бы за ближнего своего принять крестную муку, значит ты готов к общественному служению. Без любви же все твои попытки будут бессмысленны и безрезультатны. Но можно ли воспитать такую любовь «не от мира сего», оставаясь в миру?

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В детские годы И.В.Киреевский воспринял от своих родителей и круга их общения (В.А.Жуковский, И.В.Лопухин) интерес к христианству, но не церковно-православному, а скорее масонского толка. Это была религия чувства и пробуждающегося сердца. В то время он считал себя выше обрядового церковного христианства, почти не исполнял обряды православной церкви и ставил философию выше богословия отцов церкви, с которым, с которым, на деле, и не был знаком.

С 1834 года под влиянием жены - Н.П.Арбеневой, познакомившей его с Филаретом Новоспасским, и брата Петра, введшего его в круг славянофилов, И.В.Киреевский приобщается к православной церкви и православному богословию. Главную роль в этом сыграли старцы Филарет Новоспасский и Макарий Оптинский – духовные отцы (как в прямом, так и в переносном смысле) Киреевского. С их помощью Иван Васильевич открыл для себя путь старческого послушания, сумел воссоздать ту форму взаимоотношений между духовником и духовными детьми, которая существовала в древней Византийской церкви и в России вплоть до Петра I. Послушание духовному отцу – старцу - стало определять всю жизнь Ивана Васильевича. Под руководством старцев Киреевский открыл для себя глубину учения православия *в церковном богослужении, творениях святых отцов и практических советах своего духовника.*

Православие Киреевского не было стыдливым предрассудком, а осознанным миропониманием. Его жизнь стала действительным миропониманием. Его жизнь стала действительным «стяжанием Святого Духа», *обожением через св.таинства. богослужение. Молитву, изучение Св. Писания и творений отцов Церкви, добродетель, послушание, пост и покаяние.*

Практическая деятельность Киреевского и в дискуссиях в литературных салонах Москвы, и в журналистике, и на посту почетного смотрителя Белевского уездного училища, и в участии в публикации творений отцов церкви и в управлении своим именем полностью соответствуют духу православия.

В то же время в современной русской православной церкви он видел ряд существенных недостатков, связанных с ее зависимостью от государства. Он осуждает насильственное принуждение к причастию, нарушение тайны исповеди, всякое насилие в церкви и инквизиторские меры по отношению к сектантам и раскольникам.

Вероятно, с неодобрением относится он и к практике двойного духовничества (официальный духовник и старец), сложившейся в церкви. Он хотя и подчиняется такому положению, но ни разу не упоминает о своем официальном духовнике, в отличие от старца Макария. Он ориентируется на церковь времен патриарха, не угнетенную государством, ту церковь, где послушание духовнику и монастырское старчество было нормой, а не исключением, ту церковь, где богослужение велось на понятном (тогда славянском) языке и не было принуждения и насильственного причащения. Он стремится сделать церковь более жизнеспособной, сделать богослужение более доступным, а для этого обучить народ славянскому языку, он пишет о желательном свободном, не формализованном общении с Богом - о молитве своими словами и на своем (русском) языке, а не только по молитвослову.

Но *в творчестве* Киреевского все же проявились и не вполне православные мотивы, усвоенные им от своего окружения и не преодоленные с позиций православия. Наиболее остро эти мотивы сказались в социологии Киреевского, воспринявшего распространенную в русском обществе утопию русского народа как истинно православного и церковного. Утопическая социология Киреевского сводится к концепции



торжества Церкви в России и православного царства, концепции победы православия сначала в одной стране – России.

Свои философские взгляды Киреевский черпает из творений святых отцов (Исаака Сирина и Максима Исповедника). Это и восприятие догмата о Св.Троице как начало и высшая цель познания, и положение о необходимости изменения разума, для которого необходимо стремление к нравственной высоте и чистой цельной жизни внутри церкви, и поиски цельности в себе самом, в глубине души, и понимание разума лишь как ступени к вере. Но в богословии св.отцов ярче выражены апофатизм богопознания. На высших ступенях ведения, при достижении истинной веры, человек должен познать догмат о Св.троице *практически*, достичь явления Троицы в своей душе. Но Киреевский не пишет о высших ступенях богопознания. Он пытается только заложить основы верующей православной философии и язык Откровения перевести в философские понятия, следуя за философией откровения Шеллинга.

Киреевский хочет в православной философии охватить не только проблемы личности, но и отношения семейные, общественные и государственные. Согласно отцам церкви, для служения людям необходимо прежде удалиться от мира, чтобы взрастить в своем сердце «любовь не от мира сего». Без такой любви, готовой на крестную муку, общественное служение будет бесполезно и не принесет плода. Можно ли не удаляясь от мира взрастить в себе «любовь не от мира сего». Киреевский считает, что удаление в монастырь совершенно лишне при современном господстве православия в России и проповедует мирской путь удаления от мира (напомним, что под «миром» понимается не общество, природа или окружающий мир, а совокупность страстей, грех, ломающий первоизданную цельность человека), то есть борьбу со страстями через св. таинства, богослужение, молитву, изучение Св.Писания и Св.Предания и т.д.

Незавершенность вопроса о немонашеском, мирском пути спасения в русском православии приводила к различным уклонениям в вере и ересь. В русском православии канонизировали в основном монахов, словно не видя мирского (кроме княжеского) пути святости. При доведении такого подхода до абсурда (логического конца) любой мирянин должен сомневаться в возможности спасения и искупления. На наш взгляд, именно это было причиной победы атеизма в России в начале XX века. Без философско-богословского обоснования мирской святости православие становится неполным, незаконченным и даже ущербным. И заслуга Киреевского в том, что он одним из первых из первых в русской мысли поставил вопрос о немонашеском, мирском пути борьбы с миром.

Подводя итог творчеству Киреевского, можно утверждать, что *определяющим* идеалом и высшим авторитетом было для него *православие* отцов церкви. Киреевский пытался создать русскую православную философию как целостное мировоззрение, опирающееся на библейское Откровение и соответствующую современному уровню развития науки. Неправославные мотивы (о победе православия в России и православном царстве) являются отражением популярных в обществе взглядов (концепция православного характера русского народа и его особого, мессианского, призвания). В своем творчестве Киреевский пытается согласовать православие с этими популярными концепциями, хотя это вряд ли возможно. Но для Киреевского православие было «мерой всех вещей». Для большинства же представителей культурного слоя России XIX в. православие было набором традиционных образов и догм и лишь подкладкой под концепцию мессианского призвания русского народа. Эта сомнительная идея стала определяющей в сознании русского культурного слоя, а православие отошло на второй и третий план. В этом, на наш взгляд, коренятся все социально-политические потрясения конца XIX- начала XX века.

\* \* \*

Изучая природу, общество или личность, человек познает самого себя, свое место в мире, свою сущность. Самопознание можно считать первой целью всякого познания. Самопознание – вот та точка, в которой сходятся наука и искусство, религия и философия. Поэтому мы хотим закончить тем взглядом на личность, который сложился у автора в процессе работы.

Человеческая личность свободна и вольна выбирать себе мировоззрение среди ряда знакомых ей форм. Выбор мировоззренческих установок происходит путем выбора круга общения, выбора авторитетов. Так Киреевский выбрал для себя православный круг общения и высшими авторитетами для него стали Филарет Новоспасский и Макарий Оптинский. По их рекомендациям он приобрел для себя и литературу, определившую его мировоззрение. И Киреевский сделал свободный выбор. Конечно, здесь сказались и влияние его жены и брата Петра, но конечный выбор принадлежал ему самому. Он мог бы ограничить свой круг общения и культурным слоем, который вовсе не обязывал его общаться с духовенством, особенно с черным. Так, например, «столп» славянофильства А.С.Хомяков так и не установил отношений с монашеством, в отличие от Киреевского, не нашел себе старца, которому бы доверял все тайны своей души и беспрекословно повиновался, Каждый сделал свой выбор.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *ИСТОЧНИКИ*

1. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений И.В.Киреевского в 2-х томах. Под ред. А.И.Кошелева. М.,1861.
2. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений И.В.Киреевского в 2-х томах. Под ред. М.О.Гершензона. М.,1911.
3. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.,1979.
4. Киреевский И.В. Избранные статьи. М.,1984.
5. Письма Киреевского.// Русский Архив. 1894. N 10; 1897 N 10; 1906 N12; 1907 N 1,2; 1909 N 5; 1912 N 4.
6. Переписка И.В. и Н.П.Киреевских со старцем Макарием Оптинским.// Четвериков С.Н. Оптина пустынь. Париж, 1988.
7. ЦГАЛИ. Ф.236 - Киреевские.
8. Вяземский П.А. Старая записная книжка (1853-1878).//Вяземский П.А. ПСС. Т.10. СПб.1886.
9. Герцен А.И. Былое и думы. М.,1967.
10. Гиллельсон М. Неизвестные публицистические выступления П.А.Вяземского и И.В.Киреевского.// Русская литература. 1966.N 4.С.13-133.
11. Кошелев А.И. Записки Кошелева.// Русское общество 40-50-х годов XIX века. Ч.1. М.,1991
12. Макарий ( Иванов ). Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.,1862.
13. Письмо князя С.С.Урусова к И.В.Киреевскому. // Русский Архив. 1903.N 11.
14. Полевой К.А. Записки К.А.Полевого. СПб.1888.

15. Сборник копий с писем в библиотеке скита Оптиной пустыни // Русский Архив. 1912. N 4.

16. Станкевич А. Т.Н.Грановский. Биографический очерк. М.,1869.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Антонов М.Ф. Проблемы русского нравственного идеала в трудах И.В.Киреевского. Новосибирск,1990.

2. Астров В. Не нашли пути. Из истории религиозного кризиса. СПб,1914.

3. Афанасьев В. Супруги Киреевские.//Глаголы жизни. Православный журнал. 1992.N 1.

4. Бартенев П.И. И.В.Киреевский // Русский Архив.1894.N7.

5. Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М.,1990.

6. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы.//Отечественные записки. 1862. N 2-3.

7. Богданов Д.П. Оптина пустынь и паломничество в нее русских писателей.// Исторический вестник. 1910. N 10.

8. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М.,1991.

9. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев. 1991.

10. Он же. Русская средневековая эстетика XI-XVII веков. М., 1992.

11. Виноградов П.Г. И.В.Киреевский и начало московского славянофильства. // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн.11.

12. Гершензон М.О. Исторические записки. М.,1910.

13. Он же. И.В.Киреевский.//Вестник Европы. 1908. N 6.

14. Два периода в литературной деятельности И.В.Киреевского // Отечественные записки. 1856. N 9.

15. Дорн Н. Киреевский. Опыт характеристики учения о личности. Париж, 1938.
16. Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Загорск. 1991.
17. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М.,1847. или Москвитянин.1845. N 4.
18. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х томах. Париж, 1989.
19. Иоанн ( Кологривов). Очерки по истории русской святости. Вильнюс, 1990.
20. Иосиф. Гоголь, Киреевский, Достоевский и Леонтьев перед старцами Оптиной пустыни. М.,1897. или Душеполезные чтения. 1898. Ч.1.
21. Исаак Сириин. Слова подвижнические. М.,1993.
22. История Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сост.Е.В. Сергиев посад. 1906.
23. Кинчи А.Ю. И.В.Киреевский. Его личность и деятельность. Воронеж,1915.
24. Князев Г.М. Братья Киреевские (биографический очерк). СПб,1898.
25. Козельская Оптина пустынь.//Исторический вестник. 1899. N 3.
26. Козельская Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества.//Чтения в обществе любителей духовного просвещения.1893.ент-нояб.
27. Колубовский Я.Н. Материалы для истории философии в России: славянофилы ( И.В.Киреевский и А.С.Хомяков)// Вопросы философии и психологии. 1891. Кн.6.
28. Колюпанов. Очерк философской системы славянофилов.// Русское обозрение. 1894. N 28-30.
29. Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Джорданвилль. 1970.
30. Он же. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Киев,1990.

31. Котельников В. Литератор-философ.// Киреевский И.В. Избранные статьи. М.,1984.
32. Он же. Оптина пустынь и русская литература.// Русская литература. 1989. N 1,3,4.
33. Он же. Философские искания И.В.Киреевского и развитие русского художественного сознания в первой половине XIX века. Автореф. дисс. Л.,1980.
34. Криволапов В.Н. Оптина пустынь: ее герои и тысячелетние традиции.// Прометей.Т.16.1990.
35. Ласкеев П.М. Два проекта православно-христианской философии. // Христианское чтение. 1898. N 1.
36. Он же. Киреевский И.В. //Православная богословская энциклопедия. Т.12. СПб,1911.
37. Лебедев М. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов. Казань. 1907.
38. Леонид (Кавелин). Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сказание о жизни иеросхимонаха Макария. СПб,1862.
39. Лепяхин В. Умное делание (о содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник русского христианского движения. N 164. Париж-Нью-Йорк-Москва.1992.
40. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия в русской церкви.// Мистическое богословие. Киев,1991.
41. Лосский Н.О. История русской философии. М.,1991.
42. Лушников А.Г. И.В.Киреевский. Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань,1918.
43. Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб. 1899.
44. Максим Исповедник. Четыре сотницы глав о любви.// Добротолюбие. Т.3.М., 1905.

45. Он же. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семи сот глав. Греческого Добротолюбия.//Добротолюбие. Т.3. М., 1905.
46. Максимович Г. Учение первых славянофилов. Киев,1907.
47. Манн Ю.В. Иван Киреевский.//Вопросы литературы. 1965, N 11.
48. Мейендорф И.Ф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк,1989.
49. Милюков П.Н. Киреевский И.В.//Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.
50. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
51. О некоторых писателях и старцах схимниках.//Исторический вестник. 1907, N 1.
52. Оптиные старцы. Заря,1990.
53. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М.,1989.
54. Основные черты пастырства в Оптиной пустыни.//Журнал Московской патриархии. 1988, N 6.
55. Павлович Н. Оптина пустынь // Прометей. 1980. N 12.
56. Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные. Одесса. 1910.
57. Он же. Об умной или внутренней молитве.
58. Парамонов Б.М. Славянофильство и кризис русской религиозной философии. Автореф.дисс. Л.,1971.
59. Писарев Д.Н. Русский Дон-Кихот.//Писарев Д.Н. Соч. Т.2.СПб.1897.
60. Плеханов Г.В. Киреевский.//Плеханов Г.В. Соч. Т.23. М.,1926.
61. Позов А. Логос-медитация древней церкви (умное делание). Мюнхен,1964.
62. Пыпин А.Н. Характеристика литературных мнений от 20-х до 50-х годов. Исторические очерки. СПб.1873.



63. Сидонский Ф. И.В.Киреевский. М.,1856.
64. Смирнов Е. Славянофилы и их учение в отношении к богословской науке. //Странник. 1877. N 2-3.
65. Смирнов С. Древнее духовничество и его происхождение.// Богословский вестник. 1906. Т.2.С.369-382.
66. Он же. Древне-русский духовник (материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины).М.,1913.
67. Смолич И. Жизнь и учение старцев.(Путь к совершенной жизни.) Пер. с нем. Митр. Иоанна (Венланда).//Богословские труды. N 31. М.,1992.
68. Он же. И.В.Киреевский.//Путь. 1932. N 32.
69. Тальберг Н. История Русской Церкви. М.,1994.
70. Терновский Ф.А. Два пути духовного развития.//Труды Киевской духовной академии. 1864. N 4.
71. Флоровский Г. Восточные отцы V-VIII веков. М.,1992.
72. Он же. Пути русского богословия. Париж. 1937.
73. Фризман Л.Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец».//Европеец. Журнал И.В.Киреевского. 1832. М.,1989.
74. Христианство. Энциклопедический словарь. М.,1993.
75. Цимбаев Н.И. Славянофильство. М.,1986.
76. Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода. СПб.1892.
77. Четвериков С.Н. Из истории русского старчества.// Путь. N 3. 1925.
78. Он же. Оптиная пустынь. Париж. 1988.
79. Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988.
80. Янковский Ю.З. Из истории русской общественно-литературной мысли 40-50-х годов XIX столетия. Киев .1972.
81. Christoff P. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Paris.1972.
82. Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the Origin of the Slavophilism. Cambridge.1972.

83. Lanz H. The Philosophy of Kireevsky.//Slavonic Review.1925-26.
84. Riazanovski N. Russia and the West in the Teaching of Slavophiles. Harward. 1952.
85. Stojanivic J. The first Slavophiles: Khomyakov and Kireevsky.// Slavonic Review. Vol.VI. 1928.