

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Петровские чтения

В апреле 2016 г. исполнилось 93 года со дня рождения Михаила Константиновича Петрова (1923–1987 гг.) – фронтовика, замечательного писателя и переводчика, выдающегося ученого и философа, заложившего основания отечественной культурологии, социологии науки и образования, инноватики, системного подхода в регионалистике и науковедении, создавшего оригинальную историко-философскую концепцию и философию творчества. 21 апреля 2016 г. в г. Ростове-на-Дону в Институте философии и социально-политических наук Южного федерального университета открылась, а 25-26 апреля в г. Белгороде на базе Белгородского государственного института искусств и культуры завершилась Международная научная конференция «XXIX Петровские чтения. Наследие М.К. Петрова: история философии, культурология, науковедение и регионалистика».

Журнал «Научные ведомости БелГУ» серия «Философия. Социология. Право» продолжает публикацию наиболее интересных расширенных статей, подготовленных на основе докладов, прочитанных участниками на пленарных и секционных заседаниях конференции.

Конференция проводилась в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-13-31502.

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА «МОДЕРНИЗАЦИИ» И «ПРОСВЕЩЕНИЯ» РОССИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО

THE PROBLEM OF «MODERNIZATION» AND «ENLIGHTENMENT» OF RUSSIA THE RELIGIOUS PHILOSOPHY OF I. V. KIREEVSKY

А.С. Куренков
A.S. Kurenkov

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85*

Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St., Belgorod, 308015, Russia

E-mail: bpds@mail.ru

Аннотация. В статье проблема «русского просвещения», поставленная славянофилами в аспекте противостояния «сциентификации России», синтеза духовности традиции и интеллектуального рационализма модерна в перспективе самобытного пути русской цивилизации, рассмотрена в свете философско-культурологических идей М.К. Петрова, что позволило реализовать авторское прочтение религиозно-философских текстов И.В. Киреевского, одного из основателей русской религиозной философии.

Resume. In the article the problem of the «Russian enlightenment» posed by the Slavophiles in the aspect of confrontation «scientifically Russia», synthesis of spirituality and intellectual tradition of rationalism of modernity in the perspective of the distinctive way of Russian civilization, considered in the light of philosophical and cultural ideas of M.K. Petrova, allowing to realize the author's reading of religious philosophical texts of I.V. Kireevsky, one of the founders of Russian religious philosophy.

Ключевые слова: традиция, модерн, просвещение, Европа, Россия, христианская философия, русская философия, патриотизм, И.В. Киреевский, М.К. Петров.

Key words: tradition, modern, enlightenment, Europe, Russia, Christian philosophy, Russian philosophy, patriotism, I.V. kireevskiy, M.K. Petrov.

Взгляды И.В. Киреевского на «просвещение» и «модерн», как и понимание связи и отличия западноевропейской и российской культуры и образования в «новое время» в контексте идей М.К. Петрова впервые в нашей философии рассматривались А.Н. Ерыгиным, М.А. Дидык и О.А. Мурадян



[5: 21-23, 173-195; 4: 107-119]. Авторы выдвинули интересную идею о том, что в немногочисленных статьях И.В. Киреевского (добавим, как и в работах А.С. Хомякова) концепты российское «образование» («образованность») и «просвещение» испытали несомненное влияние философско-исторических Гегеля и были попыткой осмысления дихотомии «традиция – модернизация», столь значимой и в философском наследии М.К. Петрова. М.К. Петров, в частности, не только ставил проблему «традиция – модернизация» в контексте «онаучивания общества», но и более широко: в плане перекодирования *традиционных культурных кодов* – архаического, лично-именного и семейного, профессионально-именного – при формировании европейского понятийно-научного кода.

М.К. Петров эту проблематику наиболее парадоксально заострил в своей книге «Язык. Знак. Культура», единственном вполне законченном тексте, в разделе IV «Традиция и Европа» [9: 128-144]. Здесь он прямо описал специфику концептуального оснащения корабля «нового времени», этих теоретических знамен европейского модерна, но эта идеологическая оснастка, на наш взгляд, ближе именно к архаическим культурным кодам, нежели к научным (или перед нами разновидность мифологии модерна?). «Употребляя термины «гражданин», «индивид», «личность», – писал он, как бы угадывая грядущую идеологию либеральной политкорректности, когда мужчину станет стыдно называть «мужчиной», а женщину «женщиной», – мы вообще-то не забываем, что за каждым термином скрыта пара типов – мужчин и женщин, имеющих доступные для невооруженного глаза отличительные признаки. Если вдруг появляется «третий» тип, объединяющий то и другое, то это для нас не очень-то честная и счастливая «игра природы»... Гермафродитов боялись, жгли их на кострах как самоочевидное творение дьявола, терпели их и щадили, как терпят и щадят уродов, которые не виноваты в том, что они такие, но никому никогда и в голову не приходило увидеть в гермафродите светлый символ счастливого будущего, реальный путь к равноправию, к окончательному преодолению существенных различий между мужчиной и женщиной... Очень похоже, что дорогие нам всем слова типа «свобода», «равенство», «братство», «личность», «энциклопедизм», «всестороннее развитие» и т.д. должны вызывать у традиции примерно ту же «гермафродитную» гамму чувств и эмоций, которую мы испытываем перед очевидными и неисправимыми отклонениями природы от нормы» [9: 129, 130]. Но и в следующем разделе, посвященном происхождению европейского понятийно-научного кода, он обращается к проблеме традиции и модерна. В этом же контексте идей М.К. Петрова проблема соотношения «традиции» и «модернизации», европейского «нового времени» была поставлена также в работах белгородских авторов [1: 65-80; 3: 5-24]. Для М.К. Петрова европейский модерн предстаёт неким отклонением от «естественности традиции», как и для славянофилов, хотя советский философ-марксист (с уклоном в кантианство и американскую культурантропологию) был далёк от того, чтобы заниматься историей русской философии.

Мы же, в меру наших сил, хотели бы продолжить данную проблематику, остановившись на прояснении некоторых смыслов религиозно-философского наследия И.В. Киреевского.

При этом мы думаем, что для славянофилов дилемма «Восток – Запад», столь значимая для гегелевской философии истории, как и для всей западной мысли, не была самодовлеющей, как до сих пор считается почти во всех исследованиях истории русской философии. Вряд ли она у русских философов столь сознательно разворачивалась и в некоторую триаду «Восток – Запад – Россия», как показывает в своих работах А.Н. Ерыгин [5: 6]. Мы будем исходить из того предположения, что для И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и других славянофилов, в отличие от западников, основной проблемой была *самобытность российского «просвещения»* и задача преодоления западной модернизации в культуре с её доминирующей ролью научного рационализма, спор о патриотизме и русском пути цивилизационного развития.

Во-первых, мы хотели бы отметить, что идеи И.В. Киреевского о сравнении западного и русского «просвещений» в определённой мере оформились под влиянием Д.В. Веневитинова в сообществе «любомудров». Д.В. Веневитинов одним из первых высказал своё критическое отношение к французскому просвещению и поставил проблему *самобытного* русского просвещения. В отрывке «Несколько мыслей в план журнала», датированном 1826 годом, он, в частности, достаточно критично писал: «У всех народов самостоятельных просвещение развивалось из начала, так сказать отечественного: их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя, следовательно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера. Россия всё получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности» [2: 129]. Причину он усматривал в том, что Россия «приняла наружную форму образования и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы» [2: 129]. В каком же направлении мыслилось им развитие самобытного русского просвещения?

Он видел путь в отстранении от «современности» (модерна) и возврате к «древности», к античной классике, т.е. к «европейскому традиционализму». «Для сей цели надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все мало-важные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание, и, опираясь на твердые начала философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение, – писал он. – Не бесполезно бы было обратить особенное внимание России на древний мир и его произведения. Мы слишком близки, хотя по видимому, к просвещению новейших народов, и, следовательно, не должны бояться отстать от новейших открытий, если мы будем вникать в причины, породившие современную нам образованность, и перенесем на некоторое время в эпохи, ей предшествовавшие. Сие временное устранение от настоящего

произведет еще важнейшую пользу. Находясь в мире совершенно для нас новым, которого все отношения для нас загадки, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представляются... Итак, философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств – вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы, тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и, следственно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления» [2: 132, 133]. Другую древность – святоотеческую – будет искать И.В. Киреевский.

Проблема различия западного и русского «просвещения» («образования», культуры) – в то время эти термины были синонимичны), как и соотношения «традиции» и «современности», «древнего» и «нового», поднимается первоначально И.В. Киреевским в статье «Девятнадцатый век», напечатанной в журнале «Европеец» в 1932 году (вторая часть статьи была запрещена цензурой вместе с третьим номером журнала, и ходила в рукописях).

И.В. Киреевский показал уже в статье из журнала «Европеец» (1832 г.), которую можно рассматривать не только в плане диалога с П.Я. Чаадаевым, но и с Д.В. Веневитиновым, себя не только критиком нововременной философии и гегельянства (и здесь мы не согласны с уважаемыми ростовскими авторами в том моменте, что на него особенно сильно влиял Гегель), но и достаточно самостоятельным мыслителем.

Чего только стоят эти размышления о темпоральном культурном и антропологическом многообразии «нового времени» или *современности*! Он замечал о европейской культуре рубежа XVIII-XIX веков: «Но взгляните на европейское общество нашего времени: не разногласные мнения одного века найдете вы в нем, нет! Вы встретите *отголоски нескольких веков*, не столько противные друг другу, сколько *разнородные между собою* (выделено нами – авт.)» [7: 81]. Он писал об общем «духе времени» и европейской культуры, и «эпохи просвещения» одновременно, как о борьбе «старого» и «нового», «традиции» и «современности»: «В конце осьмнадцатого века, когда борьба между старыми мнениями и новыми требованиями просвещения находилась еще в самом пылу своего кипения, господствующее направление умов было безусловно *разрушительное*. Науки, жизнь, общество, литература, даже самые искусства изящные – все обнаруживало одно стремление: *ниспровергнуть старое*. Замечательно, что даже мысль о новом, долженствовавшем заступить место старого, почти не являлась иначе как отрицательно. Эти электрические слова, которых звук так потрясал умы: свобода, разум, человечество, – что значили они во время французской революции? Ни одно из сих слов не имело значения самобытного; каждое получало смысл только из отношений к прежнему веку» [7: 80]. Но это характерно и для «догоняющей» культуры России.

И он вопрошает: «Скоро ли образованность наша возвысится до той степени, до которой дошли просвещенные государства Европы? Что должны мы делать, чтобы достигнуть этой цели или содействовать к её достижению? Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы? И какое начало должны мы развивать внутри собственной жизни? И что должны мы заимствовать от просветившихся прежде нас?» [7: 89]. По этой своей статье И.В. Киреевский до сих пор и либералами, и консерваторами выдвигается из славянофильского сообщества как «западник». Да и сам он в своих поздних статьях вроде бы от неё не отрекается...

И в этом тексте, написанном им после паломничества в Европу за «философской мудростью» немцев, мы уже видим патриотизм этого «почти европейца», любовь к России: «Не со вчерашнего дня родилась Россия: тысячелетие прошло с тех пор, как она начала себя помнить, и не каждое из образованных государств Европы может похвалиться столь длинною цепью столь ранних воспоминаний. Но, несмотря на эту долгую жизнь, просвещение наше едва начинается, и Россия в ряду государств образованных почитается еще государством молодым» [7: 89-90]. И ранее, в письме к родным от 14/26 марта 1830 года, он рассказывает суть своего спора о России, который состоялся между ним и немецкими профессорами (прежде всего с Раупахом) в гостях у Гегеля. «Дело шло о том, есть ли у русских энергия. Вы можете представить себе, что после этого Раупах мне не понравился. И, патриотизм в сторону, учтиво ли, прилично ли утверждать такие мнения в присутствии русского? Однако мне удалось сохранить совершенно хладнокровие, и потому я мог говорить убедительно... Во весь вечер разговор был живой и всеобщий, хотя я по большей части говорил с самим Гегелем особенно. Гостеприимнее, приветливее и добродушнее его быть невозможно» [8].

В статье «Девятнадцатый век» И.В. Киреевский демонстрирует прекрасное знание всей новоевропейской философии от Декарта до Шеллинга, но отдаёт предпочтение «положительной философии» последнего, в которой содержалось требование внимания к религии. «Проникнуть далее предоставлено философии положительной, исторической, для которой теперь только наступает время, ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической... – резюмирует он. – Теперь, благодаря сим успехам просвещения, уважение к религии сделалось почти повсеместным... Но это уважение к религии по большей части сопровождалось каким-то равнодушием, которое противоречило дальнейшему развитию просвещения и которое теперь начинает проходить вместе с распространением более истинных понятий... 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 одномысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [7: 86, 87]. И уже здесь он ставит те



вопросы о специфике европейского и российского «просвещений», которые позже составят зерно всей полемики русских интеллектуалов середины XIX века.

Да, по тексту он как бы вполне «западник»: «Жизнь европейского просвещения девятнадцатого века не имела на Россию того влияния, какое она имела на другие государства Европы... Какая-то китайская стена стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада... Скоро ли разрушится она? Скоро ли образованность наша возвысится до той степени, до которой дошли просвещенные государства Европы? Что должны мы делать, чтобы достигнуть этой цели или содействовать к ее достижению? Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы? И какое начало должны мы развивать внутри собственной жизни? И что должны мы заимствовать от просветившихся прежде нас?

Чтобы отвечать на эти вопросы, надобно определить характер и степень просвещения русского, характер и степень просвещения европейского и их взаимные отношения.

Как же относится русское просвещение к европейскому? На этот вопрос слышим мы ежедневно столько же ответов, сколько встречаем людей, почитающих себя образованными. Между тем от понятия, которое мы имеем об отношениях России к Европе, зависят наши суждения о том, что может ускорить или замедлить наше просвещение; о том, что дает ему ложное или истинное направление; о том, к чему мы должны стремиться и чего избегать; о том, что нам полезно и вредно, что мы должны заимствовать у соседей наших и чего удаляться, и, следовательно, вся совокупность наших мыслей об России, о будущей судьбе её просвещения и настоящем положении; вся совокупность наших надежд и ожиданий; вся совокупность наших желаний и ненавистей, и – если мы хотим быть согласны сами с собою – самый характер нашей практической деятельности посредственно или непосредственно должен зависеть от того понятия, которое мы имеем об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы» [7: 89, 90]. Разумеется, далее он даёт также вполне западнический комментарий к прошлой российской истории, но вот этот проблемный контекст статьи позволяет нам угадать будущую направленность духовной эволюции этого родоначальника славянофильства (наряду с А.С. Хомяковым).

Но уже в полемике со своим другом и единомышленником А.С. Хомяковым, которая развернулась в славянофильском сообществе после чтения вслух и в списках хомяковской статьи «О старом и новом», И.В. Киреевский перед нами предстаёт как вполне сформировавшийся русско-православный мыслитель и патриот. Хотя и даёт отсылку к своей первой, знаменитой «европофильской» статье: «Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад: никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да если говорить откровенно, я и теперь ещё люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью... В прошедший раз я не dokonчил статьи моей, а потому обязан продолжать её теперь» [7: 146, 147].

Но далее мы видим, что он благоговейно пишет (даже в пику товарищу!) о святоотеческой «философии христианства»: этот концепт прямо полемически противопоставляется гегелевским лекциям по истории философии, которые русский философ совсем недавно слушал в Германии и в которых Гегель очень пренебрежительно отзывался о философской патристике.

Наверное, уже здесь он несколько идеализирует «историческое православие» и «старину» (это период общения И.В. Киреевского с духовниками Оптиной пустыни). «Христианство восточное не знало ни этой борьбы веры против разума, ни этого торжества разума над верою. Потому и действия его на просвещение были не похожи на католические..., – пишет он. – Именно потому, я думаю, что церковь наша в то время не продавала чистоты своей за временные выгоды... Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств: в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все Святые Отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине *наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов* (выделено нами – авт.). «Исаак Сирий», глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII–XIII веков. И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем *подлом* классе не вправе мы заключить из этого одного факта! Но это просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное; это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший; эти образованные сельские приговоры; эти городские веча; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, – куда все это делось? Как могло это уничтожиться, не принеся плода? Как могло оно уступить насилию чужого элемента? Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого? Если же разрушение началось прежде Петра, то как могло Московское княжество, соединивши Россию, задавить ее? Отчего соединение различных



частей в одно целое произошло не другим образом? Отчего при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало?» [7: 148, 152-153]. Возможно, его товарищ, А.С. Хомяков, специально провоцировал в споре, чтобы И.В. Киреевский конкретно высказался по своей позиции, дал радикальное решение оппозиции «европейское просвещение vs православно-русское просвещение».

Виртуозное понимание диалектики взаимосвязи европейского и российского «просвещений» (культуры, образования) он демонстрирует в своей статье «Обозрение современного состояния литературы», опубликованной в 1845 году журналом «Москвитянин», который он взялся редактировать после почти пятнадцатилетнего литературного молчания. Это одна из лучших его статей и в плане идей, и в плане стилистики, на что обратили внимание все современные ему «литераторы», но почему-то «пропускают» исследователи в наши дни, порой сразу перепрыгивая к его поздней статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.).

И.В. Киреевский показывает в 1845 году не только прекрасное знание всех философских баталлий и течений в европейской философии, но и в теологии и изящной словесности; критикует за односторонность российских апологетов «западного просвещения» и их оппонентов, сторонников «русской самобытности» (чего, кстати, не будет в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»).

Он даёт такую характеристику западного мышления, которая не потеряла актуальности до сих пор: «Причина такой двойственности западной мысли очевидна. Доведя до конца свое прежнее десятивековое развитие, новая Европа пришла в противоречие с Европой старою и чувствует, что для начала новой жизни ей нужно новое основание... Многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя каждое живое движение его души... Это состояние умов в Европе довольно новое. Оно принадлежит последней четверти девятнадцатого века. Восемнадцатый век хотя был по преимуществу неверующий, но тем не менее имел свои горячие убеждения, свои господствующие теории, на которых успокоивалась мысль, которыми обманывалось чувство высшей потребности человеческого духа. Самый недостаток убеждений произвел потребность веры; но умы, искавшие веры, не всегда умели согласить её западных форм с настоящим состоянием европейской науки. Оттого некоторые решительно отказались от последней и объявили непримиримую вражду между верою и разумом; другие же, стараясь найти их соглашение, или насилюют науку, чтобы втеснить её в западные формы религии, или хотят самые формы религии переобразовать по своей науке, или, наконец, не находя на Западе формы, соответствующей их умственным потребностям, выдумывают себе новую религию без церкви, без предания, без откровения и без веры (везде выделение наше – авт.)» [7: 157, 158].

И здесь же впервые в отечественной и мировой философии вводит концепт «религиозная философия», отмечая, что «загорается теперь новая, достойная внимания мысль религиозно-философская».

И.В. Киреевский выделяет в виде определённого вывода в первом разделе статьи: «Между тем если мы соберем все замеченное нами в один итог и сообразим его с тем характером европейского просвещения, который хотя развился прежде, но продолжает еще до сих пор быть господствующим, то с этой точки зрения откроются нам некоторые результаты, весьма важные для разумения нашего времени.

Отдельные роды словесности смешались в одну неопределенную форму.

Отдельные науки не удерживаются более в своих прежних границах, но стремятся сблизиться с науками, им смежными, и в этом расширении пределов своих примыкают к своему общему центру – философии.

Философия в последнем окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозраительное единство.

Отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сожгнуться в одну общеевропейскую образованность» [7: 173]. Говоря современными словами, в силу «двойственности западной мысли» и противоречия между «старой Европой» и «новой Европой» [7: 158] происходит смешение и стирание границ между литературными жанрами, науками (междисциплинарность), наукой и философией, философией и религией, самими западноевропейскими народами и государствами (становление одного общеевропейского начала). Интересная фиксация начала «единой Европы», единой в культурном (литература, наука, философия, религия) и цивилизационном аспектах...

Иван Васильевич, разбирая далее западную, критикует и отечественную «литературу», отмечает «коренное отличие её от всех литератур европейских»: «Нет сомнения, что между литературною образованностью нашею и коренными стихиями нашей умственной жизни, которые развивались в нашей древней истории и сохраняются теперь в нашем так называемом необразованном народе, существует явное разногласие. Разногласие это происходит не от различия степеней образованности, но от совершенной их разнородности. Те начала умственной, общественной, нравственной и духовной жизни, которые создали прежнюю Россию и составляют теперь единственную сферу ее народного быта, не развились в литературное просвещение наше, но остались нетронутыми, оторванные от успехов нашей умственной деятельности, между тем как мимо их, без отношения к ним литературное просвещение наше истекает из чужих источников, совершенно не сходных не только с формами, но часто даже с самыми началами наших убеждений (выделено нами – авт.) [7: 176, 181-182]. Итак, если достижения и даже изъяны, раздвоенность западной словесности [См. 3: 5-24; 1: 65-80] органично вытекают из «народного быта», то в России

здесь наблюдается *раздвоенность* между «народной образованностью» (православная традиция) и «литературной образованностью» высшего класса (европейская модернизация), что и создаёт искусственность, неорганичность нашей «литературы» (культуры, образования, посвящения).

«Каким же образом может выйти литература наша из своего искусственного состояния, получить значительность, которой она до сих пор не имеет, прийти в согласие со всею совокупностью нашей образованности и явиться вместе и выражением ее жизни и пружиной ее развития?» [7: 183], – задаётся он закономерным вопросом.

И не можем не привести его финальные высказывания: «Таково теперь состояние европейского мышления, состояние, которое определяет отношение европейского просвещения к коренным началам нашей образованности. Ибо если прежний, исключительно рациональный характер Запада мог действовать разрушительно на наш быт и ум, то теперь, напротив того, *новые требования европейского ума и наши коренные убеждения имеют одинакий смысл*. И если справедливо, что основное начало нашей *православно-словенской образованности* есть истинное (что, впрочем, доказывать здесь я почитаю ни нужным, ни уместным), – если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было *источником нашей древней образованности*, так теперь должно служить *необходимым дополнением образованности европейской*, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проникая новым смыслом; между тем как образованность европейская как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбуждательным средством к развитию нашей умственной деятельности (везде выделено нами – авт.)» [7: 192]. Уж никак не заподозришь его в какой-то «пропаганде русской исключительности, а тем более в национализме.

Итак, отечественное просвещение возможно только путём соединения достижений западноевропейского, научного и модернистского образования (просвещения) с русскими духовно-нравственными (православными) и культурными традициями.

Потому основной спор с западниками, а более того – и *между самими славянофилами, изначально* разгорается не столько по поводу отличия «западного просвещения» от «российского просвещения», сколько о специфике последнего, *о путях развития современной русской культуры и цивилизации*; не столько по вопросу о соотношении «русской старины» (традиции) и «современности» (модернизации), сколько о возможных путях выхода *современной* российской культуры, «русского просвещения и образования» из *тупика «догоняющей модернизации»*, в который оно попало из-за слепого и нетворческого заимствования западноевропейских культурных достижений и цивилизационных образцов, *об органическом соединении традиции и модернизации* в бытии *современной России*.

Эти мысли И.В. Киреевского остаются актуальными и в наши дни, когда мы вновь ставим вопрос о самобытном цивилизационном пути, о роли Православия в формировании нашей культурной идентичности, о синтезе интеллектуальных модернистских и традиционалистских духовных ценностей.

Список литературы References

1. Белоненко Е.О., Римский В.П. Время в самоидентификации модерна // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (199). Вып. 31. Белгород, 2015. С. 65-80.
Belonenko, E.O., Rimskiy V.P. Time identity modernity // scientific statement BSU. A Series "Philosophy. Sociology. Right." Case No. 2 (199). Vol. 31. Belgorod, 2015. S. 65-80.
2. Веневитинов Д.В. Стихи. Проза. М., 1980.
Venevitinov D.V. The poetry of Prose. M., 1980.
3. Белоненко Е.О., Римский В.П. Капитализация времени в цивилизации модерна // Наука. Искусство. Культура. Реперируемый научный журнал БГИИК. №1 (5). Белгород, 2015. С. 5-24.
Belonenko, E. A., Rimskiy V.P. Capitalization of time in modern civilization // Science. Art. Culture. Peer-reviewed scientific journal of bgiik. Number 1 (5). Belgorod, 2015. S. 5-24.
4. Дидык М.А., Ерыгин А.Н., Мурадян О.А. Россия и модернизация в концепции «онаучивания общества» М.К. Петрова. Ростов на-Дону, 2012.
Didyk, A.M., Erygin A.N., Muradyan O.A. Russia and modernization of the concept of "anarchive company" K. M. Petrov. Rostov-on-don, 2012.
5. Ерыгин А.Н. Восток – Запад – Россия (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993.
Erygin A.N. East – West – Russia (development of the civilizational approach in historical research). Rostov n/D, 1993.
6. Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX век. Ростов-на-Дону, 2012.
Erygin A.N. The philosophy of history of Hegel and the Russian thought of the XIX century. Rostov-on-don, 2012.
7. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.
Kireevsky, I.V. Criticism and aesthetics. M., 1979.
8. Киреевский И.В. Письма // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. Письма и дневники / Составление, примечания и комментарии А. Ф. Малышевского. Калуга, 2006.
Kireevsky, I.V. // Letters Kireevsky I.V. Kireevsky, P.V. collected works: In 4 t. T. 3. Letters and diaries / Preparation, notes and comments F. A. Malyshev. Kaluga 2006.
9. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
Petrov M.K. Language, sign, culture. M., 1991.