

Общественно-политическая мысль и общественное сознание

**Е. И. Мирошниченко
А. С. Хомяков и И. В. Киреевский:
личностное в славянофильстве**

Говоря о славянофильстве, обычно совершают следующую очень распространённую ошибку. Подразумевая за славянофильской мыслью стройность и единство в воззрениях, как правило, не замечают отличия миропонимания среди самих славянофилов.

Это и понятно, ведь для того чтобы всерьёз заинтересоваться внутренней дифференциацией славянофильского движения, необходимо обратить внимание на водораздел общественной мысли и мысли собственно личности (или личностей). Этот водораздел мы и постараемся осветить в нашей работе.

Внимательно изучая славянофильское движение, мы сталкиваемся с двумя проблемами. Во-первых, сами славянофилы вовсе не считали себя славянофилами по существу, по крайней мере до 1961 г., когда И. Аксаков начал издавать свой «День». Строго говоря, славянофилом по преимуществу был лишь К. Аксаков, в статье «Отголоски о новом происхождении имени славян и славянофилов» (конец 1845 – начало 1846 г.) согласившийся называться славянофилом. Что же касается известных слов Хомякова о славянофильстве (из статьи «О возможностях русской художественной школы»), то шутливость тона и мысль о том, что каждый русский должен любить славян, говорят о неудачности термина «славянофильство» по отношению к московскому кружку. «Мы себе имён не давали, никаких характеристик не присваивали, а стре-

Мирошниченко Евгений Игоревич, студент Новосибирского государственного университета.

мились быть только не обезьянами, не попугаями, а людьми и притом людьми русскими»¹.

Извечное стремление типологизировать под свой исторический вкус всё и вся совершенно неприемлемо для научного исследования и должно быть отброшено как грубая ошибка. Об этом много писали и семиотики², и другие исследователи³. К тому же при подходе к славянофильству только как к направлению общественной мысли (т. е. «стилизация» старших славянофилов, как выразился В. Зеньковский⁴) забывается личностный фактор.

Вторая проблема заключается в том, что если вопрос, посвящённый разногласиям между западниками и славянофилами, так или иначе изучается, то работ по дифференциации мысли внутри «московского кружка» в принципе нет. Считается, что разногласия начались только после 1861 г. в связи со смертью «отцов»-основателей и выразились в полемике между И. Аксаковым и Ю. Самариным. На самом деле «год рождения» славянофильства, о котором учёные никак не могут договориться⁵, невозможно определить. Мы даже можем сказать, что в некотором смысле славянофильства не существовало до 1861 г. Дело в том, что по спору 1838 г. (который многие считают годом оформления «славянофильской идеологии») ⁶ совершенно не очевидно, что Киреевский – славянофил; во всяком случае, он совсем не из «хомяковского» круга, который только начал складываться. Но и после 1839 г. Киреевский не считал себя славянофилом⁷. Хомяков же до 1845 г. не излагал систематически взгляды «славяна», а после неудачи «Москвитянина» в 1845 г. снова на-

¹ Кошелев А. И. Записки. Берлин, 1884. С. 78.

² См., например, Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.

³ Особо примечательны идеи С. С. Аверинцева. См.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 34–35.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 176.

⁵ Цымбаев Н. И. Славянофильство. М. 1986. С. 57–59.

⁶ См., например, Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 87.

⁷ См. письмо И. В. Киреевского к А. С. Хомякову от 2 мая 1844 г.: Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1988. С. 399.

ступает период молчания. Сам существующий строй запрещает оформление славянофильства. Цымбаев утверждает, что славянофильство оформилось в 1848 г., когда бурные европейские события заставили славянофилов уточнить свою «идеологию»¹. Однако это мнение в принципе никак больше не аргументировано. Ни до, ни после 1848 г. никакой «идеологии» славянофилов не существовало.

Таким образом, можно согласиться с мыслью Кристофа о том, что «не существует славянофильства как единого направления, а существует целый ряд отдельных славянофилов»². Термин же «славянофильство» целесообразно использовать лишь в качестве обозначения определённого способа мышления, в отличие от западнического, обращающего больше внимания на собственные, славянские исторические основы культуры и быта русского народа.

В данной работе в качестве предмета исследования берётся идейное наследие двух признанных «отцов» славянофильства А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. С помощью сравнительного анализа мы сможем обнаружить сходства и различия взглядов этих мыслителей. Основываться наш анализ будет на принципах структурного анализа текста, разработанных Ю. Лотманом и развиваемых семиотической тартусско-московской школой.

Мы обратимся к различным категориям, используемым в славянофильском типе мышления (например, Россия – Запад, духовное начало, вера, разум, философия и т. д.), и проследим их понимание в трёх «узлах», когда противоречия между Хомяковым и Киреевским наиболее явно обозначались, – 1839–1852–1856 гг.

Цель данного исследования – изучить особенности славянофильского типа мышления в личностных его вариациях (или генезис славянофильства как идейного общественного движения до того, как оно стало таковым) и выяснить роль собственно личностного фактора в формировании идей, принявших потом статус общественных.

¹ Цымбаев Н. И. Славянофильство. С. 59.

² Christoff P. An introduction to nineteenth-century Russian slavophilism: A study in ideas. Mouton, 1970. Vol. 1: A. S. Khomiakov. P. 8; Цит. по: Цымбаев Н. И. Славянофильство. С. 117.

Историография

О славянофилах вообще имеется более или менее достаточное количество работ. Работ же, где проводится сравнительный анализ идей Хомякова и Киреевского, мы почти не имеем. Исключение составляет работа З. А. Каменского¹, написанная в 1974 г. и опубликованная лишь в 2003 г., уже после смерти автора. Однако это фундаментальное исследование имеет свои недостатки: Каменский исходит из диалектического материализма, во всех трудностях прибегая к идеям марксизма.

В дореволюционный период мы не находим специальных критических работ по славянофильству (за исключением Бердяева, Флоренского и отчасти Гершензона), а многочисленные апологеты (такие как Завитневич и Лясковский) мало задумывались о проблеме разногласий среди своих учителей, тип мышления которых превратился для них в догматическую систему.

После революции «критическую» традицию Бердяева продолжили эмигранты. Среди них наиболее известны (хотя далеко не так фундаментальны, как, скажем, работа Каменского) работы Скобцовой (мать Мария), С. П. Жаба, В. Зеньковского, Н. Зернова. Однако нашей проблемой разногласий эмигранты и ими созданная школа русистов не занимались, только Зеньковский отметил несходство «старших» славянофилов и отсутствие какой-либо конкретной «славянофильской системы»², а Зернов обратил внимание на тот факт, что «первоначально славянофилы представляли собой небольшую группу друзей, объединённых общими взглядами и интересами»³, но не «системой». Так или иначе, этой идеи придерживалось в XX в. большинство зарубежных исследователей славянофильства.

Советская историография крайне скудна по исследуемой нами проблеме, а если быть точным, то от работы о Павла Флоренского (1916) до монографии Цымбаева (1986) проле-

¹ Каменский З. А. *Философия славянофилов*. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб., 2003.

² Зеньковский В. *Русские мыслители и Европа*. Париж, 1955. С. 66.

³ Зернов Н. *Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьёв*. М., 1995. С. 60.

ла огромная «пустыня». Конечно, к славянофилам обращались, и не один раз, особенно в буйных дискуссиях. Но все споры советских учёных (С. С. Дмитриев, В. М. Штейн, А. Г. Дементьев, Н. А. Цаголов и др.) сводились к «пустым» проблемам, ничего не решавшим: прогрессивны или непрогрессивны славянофилы, насколько они буржуазны и вообще, какова их классовая природа¹. Все эти вопросы относятся к области идеологии, но никак не науки. Таким образом, лишь за последние 18 лет в отечественной историографии мы встречаем более или менее деидеологизированные работы. Но, к сожалению, среди них нет ни одной, посвящённой нашей проблеме. Даже работы Т. И. Благовой² о Хомякове и Киреевском не содержат (кроме небольших замечаний) сравнительного анализа ни учений, ни биографий «отцов» славянофильства. Некоторые сравнительные характеристики мы обнаруживаем рассыпанными мелким бисером в различных трудах, но специального исследования по данному вопросу, повторяем, учёные так и не провели.

Источники

Главными источниками являются работы Хомякова и Киреевского. Хотя мы будем использовать все доступные нам сочинения этих авторов, приоритет мы отдадим работам Хомякова «О старом и новом» (1839), «По поводу статьи И. В. Киреевского “О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России”» (1852) и «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857), Киреевского «В ответ г. Хомякову» (1839), «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Такой выбор связан со спецификой подхода к решению проблемы исследования. В 1839 г. Хомяков выступил с речью «О старом и новом», на что Киреевский ответил статьёй – это первый «узел», где мы видим выражение разногласий двух «любителей славян». Правда,

¹ Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983. С. 15–20.

² Благова Т. И. А. Хомяков и И. Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994; *Она же*. Родоначальники славянофильства А. Хомяков и И. Киреевский. М., 1995.

многие исследователи считают, что спор был лишь способом оформления славянофильского (которое к тому же считают либеральным) учения¹, но это не соответствует реальности, поскольку ни Хомяков, ни тем более Киреевский тогда не думали о каком-то своём учении, а действительно спорили в прямом смысле этого слова.

Затем второй «узел» – 1852 г. Здесь мы видим явные разногласия между авторами, и весьма существенные. И в 1856 г. Хомяков после смерти Киреевского дополняет его философскую статью. При этом он развивает некоторые мысли Киреевского, несколько отходя от его идей.

Итак, исследование охватывает период 1839–1856 гг.

Уже Смолич, известный среди эмигрантов исследователь, в 1931 г. писал о том, что «отец» славянофильства Киреевский «во многом расходится со своими единомышленниками: он всегда оставался свободен и оригинален во взглядах и духовном развитии»². И действительно, если мы проанализируем взгляды Хомякова и Киреевского, то обнаружим некоторые серьёзные различия не только в решениях, но и в постановке проблемы. Для этого обратимся к их идеям в трёх точках на исторической прямой: 1839–1852–1856 гг.

1839 г. Зимой этого года на одной из елагинских сред Хомяков прочитал своё знаменитое «О старом и новом». Через некоторое время Киреевский выступил с «Ответом г. Хомякову». Обе работы не предназначались для печати и рассматриваются как своего рода «салонный спор».

Итак, как ставит вопрос Хомяков? «Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в её теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал, и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»³. Очевидно, что здесь **историческая** постановка во-

¹ «В 1839 г. И. Киреевский и Хомяков пытались в форме историко-философских размышлений наметить новую программу русского либерализма» (*Цымбаев Н. И.* Славянофильство. С. 73).

² *Смолич И. И.* В. Киреевский // *Путь*. 1931. № 33. С. 54.

³ *Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1988. С. 44.

проса. Против этого возражает Киреевский: «Силлогизм, мне кажется, не совсем верный. Если старое было лучше теперешнего, из этого ещё не следует, чтобы оно было лучше теперь». Киреевский говорит уже о двух началах, западном и русском: «...не в том дело, которое из двух, но в том, какое **оба** они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»¹.

Очевидно, что здесь **философская** постановка вопроса, и самое главное – другого вопроса. Если Хомяков противопоставляет старое и новое, то Киреевский говорит исключительно о новом. Проблема переносится в сферу действия этих начал и приобретает исключительную онтологию. У Хомякова главные вопросы «Что?», «Которое время?». У Киреевского – «Как?», «Каким образом оба начала должны взаимодействовать?». Киреевский здесь выше западничества и славянофильства. Хомяков предполагает чисто внешние заимствования, относящиеся исключительно к сфере «открытий», начало же должно быть одно, русское. У Киреевского тоже это начало должно быть русское, но он видит гораздо большую связь западного начала с русским: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение 200 лет?»².

Очень показательно и то, что если Хомяков начинает новую, «прозападническую» эру на Руси со времён Петра³, то Киреевский относит это время к Стоглавному собору и даже видит в нём причину «несчастливого переворота», когда «стало торжествовать иностранное, а не русское начало»⁴.

Если применить ко всем вышеозначенным различиям структурный анализ, то мы получим следующее:

¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 153.

² Там же. С. 153.

³ Хомяков А. С. О старом и новом. С. 53.

⁴ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 162.

<i>Структурный слой</i>	<i>Хомяков</i>	<i>Киреевский</i>
1. Постановка проблемы	Историческая: что лучше – старая или новая Россия?	Философская: как лучше в новой России родное или западное?
2. Подход к решению проблемы	«Старое» начало над «новым» началом	Родное с западным, без «старого»
3. Западное начало в решении проблемы	Для «случайных заимствований»	Тесное культурное взаимодействие
4. Решение проблемы	Идея «осознанного» возрождения	Идея духовного преображения наличных форм

Конечно, у Киреевского, как, впрочем, и у Хомякова, очень мало конкретности, отчего возникает множество вопросов. Например, как, по Киреевскому, конкретно нужно «преобразиться»? («тесное культурное взаимодействие» – это наш вывод, наиболее вероятный из всего сказанного Киреевским). Или в какой мере, по Хомякову, нужно использовать западные «случайные открытия»? У Хомякова больше конкретности. Вероятно, именно поэтому его статью рассматривают как «программный документ славянофильства», обходя «Ответ» Киреевского стороной.

1852 г. В первом томе «Московского сборника» за 1852 г. появилась статья И. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» и сразу привлекла к себе общественное внимание. Почти все отнеслись к ней критически¹. Но более всего интересен тот факт, что все славянофилы (кроме, разве что, Ю. Самарина) стали в оппозицию Киреевскому. И. Аксаков писал И. Тургеневу: «Если вы прочли “Сборник”, то вас, может быть, смутила статья Киреевского. Знайте, что ни Константин, ни я, ни Хомяков не подписались бы под этой статьёй»². И действительно, Хомяков пишет статью «По поводу статьи И. В. Киреевского», в ко-

¹ *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. С. 453–454.

² *Иван и Петр Киреевские в русской культуре.* Калуга, 2001. С. 313.

торой подвергает критике личное мнение Киреевского о том, что христианское учение выразилось в России «во всём объёме её общественного и частного быта»¹.

Если принять мнение большинства исследователей последних десятилетий о том, что «славянофилы идеализировали прошлое»², то мы вынуждены признать, что славянофилом был один Киреевский, что является очевидным противоречием тому, о чём писали сами славянофилы. Значит, дело вовсе не в идеализации. Т. Благова попыталась объяснить неожиданные противоречия в славянофильском кружке тем, что Киреевский «преследовал идеологическую цель»³, и потому надо смотреть на его положение с точки зрения антропологической и историософской, а не реально-конкретно-исторической.

Однако здесь мы встречаемся с той же ситуацией, что и в 1839 г. Ответ Киреевского не только *не так* дан, как у Хомякова, но и совершенно *не такой*. Не такой по существу. Дело в том, что Киреевский ставил вопрос о главном отличии России, о специфике её по отношению к странам Запада. И ответил, что особенность её – проявление в её жизни христианских начал. Хомяков же даёт ответ, исходя из конкретных фактов истории, и даёт отрицательный ответ: нет, не было полного выражения христианских начал в русской истории. И тогда Хомякову ничего не остаётся делать, как искать **другой** ответ на поставленный вопрос (иначе он, по логике вещей, должен бы был признать отсутствие таких особенностей Руси, а это краеугольный камень славянофильства). И Хомяков пускается в утончённую диалектику и приходит к явному противоречию, которое заметил В. Керимов, современный исследователь: «Категорически отвергнув мысль Киреевского, что христианство вполне преобразило древне-русскую жизнь, Хомяков настаивает на довольно слабом тезисе, что само учение всё же было воспринято во всей полноте. Представляется, что он противоречит сам себе»⁴. На самом деле, Хомяков утверждал, что

¹ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1878. Т. 1. С. 213.

² Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. С. 51.

³ Благова Т. И. А. Хомяков и И. Киреевский... С. 150.

⁴ Керимов В. И. Историософия А. С. Хомякова. М., 1989. С. 26.

воспринято учение было *во всей полноте*, но по причине раздвоенности в русском народном сознании (причину этой раздвоенности Хомяков не смог обнаружить и списал всё на «особенности исторических условий») не было воплощено реально, в самую историю, во всей полноте русской жизни¹. Получается явная антиномия. С гносеологической точки зрения, все очень просто: Хомяков использует святоотеческую онтологию, согласно которой бытие и реальность – не одно и то же. Бытие есть, но оно не всегда эмпирически идентифицируется, реальность же всегда эмпирична. Народ идеален по своим началам в бытии, но в эмпирической, исторической реальности он болен. У Киреевского же подход кантовский, и преодолевает он его чистой верой: да, реальность есть бытие, и я верю, что святое бытие русского быта есть реальность, есть история.

Из всего вышесказанного совершенно очевидно, что Благова не права, когда утверждает следующее: «Приводимые в ответе исторические факты создают впечатление, что Хомяков в корне не согласен с другом относительно его философско-исторической концепции. Но это неверное впечатление. Они разошлись в частностях... Раздвоение существовало как факт, а не как осознанное начало». Иначе говоря, «прошлое России нельзя считать христианским, но в будущем она должна выполнить своё призвание и воплотить в себе “вечную истину Христа”». Таким образом, «Хомяков выражал то же убеждение, что и Киреевский, – “цельность бытия станет уделом будущей православной России”»².

Однако эта попытка «оправдать» «отцов» славянофильства ничего не объясняет. Хомяков и Киреевский сходились в идее оптимизма на будущее, но разногласия-то были о прошлом! Тем более, что главные идеи были не в том, что будет, а в том, что есть. Если дальше рассуждать по логике Благовой, то можно объявить славянофи-

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 248–251.

² Благова Т. И. А. Хомяков и И. Киреевский... С. 151–152; У Киреевского И. В. вывод: «Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее Церковь» (Киреевский И. В. Избр. ст. М., 1984. С. 126).

лами и всех западников. Кто, как не Белинский, сказал: «Что личность в отношении к идее человека, то народность в отношении к идее человечества. Без национальности человечество было бы мёртвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманистических космополитиков»¹.

Итак, по категориям получается следующее:

<i>Структурный слой</i>	<i>Хомяков</i>	<i>Киреевский</i>
1. Проблема	<i>Особенность России</i>	
2. Решение	Христианские начала приняты во всей полноте, но не выразились во всей полноте	Христианские начала выразились во всей полноте
3. Вывод	Бытие не есть реальность	Бытие есть и реальность
4. Подход к решению проблемы	Исторический + святоотеческая онтология = антиномия	Неокантианский + вера = антиисторизм (в принципе, тоже антиномия)

1856 г. Во второй книжке «Русской беседы» появилась статья Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Эта статья должна была иметь продолжение, но автор неожиданно скончался от холеры, приехав навестить сына в Петербург. А в первой книжке «Русской беседы» за 1857 г. появилась статья Хомякова «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского». Спора здесь, конечно, не было, но, сравнивая эту статью Хомякова (и философские взгляды Хомякова вообще) со взглядами, которые высказал в своей последней статье Киреевский, мы обнаруживаем, что и здесь среди «отцов» славянофильства – серьёзные разногласия.

Однако прежде, чем исследовать эти разногласия, необходимо обратить внимание на следующее. Если Хомяков и Киреевский расходятся по таким наиважнейшим положени-

¹ Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1989. С. 270.

ям славянофильства, как особенности русских начал, то что же их объединяет? Если разобраться, то всё очень просто. Всё дело в вере. Славянофилы верят в Бога и признают для русского народа необходимость быть православным. При этом «православие мыслимо и вне России; Россия же немислима вне православия»¹. Те, кто против этого, те, кто не верят вовсе или верят «по-европейски», те – западники. Именно фактор веры и имел в виду Каменский, когда писал о различиях философских воззрений Хомякова и Киреевского: «Как правило, религиозная идея, теологическая проблематика не выступают в качестве объекта и средства доказательства, средства построения. В качестве таковых выступают собственно философские, логические средства и объекты. В этом отношении, однако, между философствованием Киреевского и Хомякова есть разница... Религиозная идея, идея Церкви, не проинтерпретированы Киреевским ни в пределах его философских рассуждений, ни за их пределами... Иначе обстояло дело в философствовании Хомякова. Целый том его сочинений посвящён разработке, интерпретации – позитивной и полемической – предпосылок и целей собственно философского построения. Может быть, поэтому его собственно философские рассуждения более рационалистичны (что ставилось ему в вину теологами), нежели рассуждения Киреевского, который удовлетворял свой богословский интерес за счёт многочисленных апелляций к религиозной идее в процессе философского рассуждения, а также за счёт общения с деятелями Оптиной пустыни, переводов святоотеческих текстов и т. п.»².

Иначе говоря, интуитивизм Хомякова более рефлексивен, чем Киреевского. Отсюда и те «дополнения» Хомякова, которые должны были лечь в основу славянофильской (или точнее – православной) философии. Конечно, уже Киреевский отмечает, что «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего»³, но, тем не менее, рефлексии по поводу рели-

¹ Аксаков И. С. Письмо к издателю // Русский архив. 1873. Кн. 2. С. 2521.

² Каменский З. А. Философия славянофилов. С. 269–270.

³ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 341.

гиозных начал философии, взаимоотношения веры и разума при рефлексировании над верой мы у него не встречаем. Хомяков же высказывает ту мысль, что вера – это «способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка»!¹ По дальнейшим высказываниям Хомякова получается, что сначала человек воспринимает верой некоторое явление, а потом, как по конвейеру, явление передаётся верой на рассмотрение рассудку (конечно, освящённому верой), который скромно выполняет свою функцию, анализируя уже принятое верой, тем самым укрепляя её выбор. У мистически настроенного Киреевского такого нет: да, рассудок должен освятиться верой², но он никак не может рассматриваться наравне с верою в отношении познания вещей, как это происходит у Хомякова, ведь «созданное разумом неподлинно прежде всего потому, что оно – созданное, придуманное человеком, а не данное Богом»³. И несмотря на заверения о. Флоровского в том, что Хомяков «не доказывает и не определяет»⁴, мы видим, насколько Хомяков близок к первому и сейчас узнаем, насколько осуществляет второе.

Показателем большей рационалистичности Хомякова является составление им системы и введение определённой терминологии. Киреевский, конечно, тоже хотел систематического изложения своей философии, но понятийный аппарат у него так и не оформился. У Хомякова же мы встречаем такие определения, как «волящий разум» (или «разумеваящая воля»), «соборность», «вера» (как «знание, которое не есть знание рассудка»), «любовь» (как закон, по которому разум должен «получить ведение»). Фактически, основателем понятийной базы будущей русской религиозной философии является Хомяков, хотя до него этими понятиями пользовались и Киреевский, и святые отцы, из ра-

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 327.

² Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 343.

³ Носов С. Н. Мечта об «истинной жизни» в русском славянофильстве // Славянофильство и современность: Сб. ст. СПб., 1994. С. 106.

⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. (Вильнюс, 1991). С. 275.

бот которых, собственно, эти термины и были интегрированы в русскую философию¹.

Недаром Лясковский писал, что если Хомякова западники «обвиняли в диалектической изворотливости», то Киреевского они обвинить ни в чём не могли. «Его кротость обезоруживала всех»². Появление рационализма у Хомякова некоторые исследователи как раз и связывают с приверженностью Алексея Степановича к диалектическим приёмам с их гуманистическим духом: «По мере структурирования системы воззрений Хомякова его православные интуиции о Церкви столкнулись с гуманистическими антропологией и этикой, что повлекло кризис всей его богословской мысли»³.

И хотя мы разобрали далеко не все особенности философских взглядов Хомякова и Киреевского (специфика нашей работы исключает необходимость такого разбора), уже из вышеприведённого ясно, насколько различны были самые подходы к философскому творчеству у «отцов» славянофильства.

<i>Структурный слой</i>	<i>Хомяков</i>	<i>Киреевский</i>
1. Проблема	<i>Вера и разум</i>	
2. Подход к решению проблемы	Равноправие веры и рассудка в деле познания	Главенство веры над рассудком
3. Особенности решения	Терминологическая база и систематичность = рационалистичность	Поэтичность и бессистемность = интуитивизм
4. Тип субъекта решения	Историк, учёный	Философ, поэт

¹ Антонов М. Ф. Проблема русского нравственного идеала в трудах И. В. Киреевского. Новосибирск, 1990. С. 18.

² Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 94.

³ Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность... С. 167.

Заключение

В качестве вывода из нашего исследования можно привести слова Дмитриева-Мамонова: «Направление славянофильское не установилось в цельную округлённую систему. Славянофилы спорили между собой также горячо и упорно, как с западниками»¹.

Целой школе принадлежит славянофильский тип мышления, в основе которого – православная вера и убеждение в особенном пути русского народа, принявшего христианские начала. Однако в рамках этого типа мышления существовало много разногласий, в частности между Хомяковым и Киреевским, что обусловлено особенностями каждого отдельного мыслителя как личности. Киреевский является в некотором смысле противоположностью Хомякову, и он гораздо более его мистичен. Православная вера для него – не только нравственность, обряд и быт, но и философская установка.

Все эти личностные особенности «отцов» славянофильства объясняют существенные расхождения в их взглядах, что и было выявлено и исследовано в данной работе.

¹ *Дмитриев-Мамонов Э. А. Славянофилы // Русский архив. 1873. Кн. 2. С. 2489.*