

УДК 1(091) +140.8

**ФЕНОМЕН ТВОРЧЕСТВА В ТРУДАХ РУССКИХ
РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ: А.С. ХОМЯКОВ,
И.В. КИРЕЕВСКИЙ, Ю.Ф. САМАРИН**

И.В. Батурина

НОУ ВПО «Московский технологический институт», г. Москва

Рассматривается проблема творчества в трудах основных представителей русского славянофильства. В данной статье творчество впервые представлено как самобытный и сложный феномен в трудах А. Хомякова, И. Киреевского, Ю. Самарина. Показана теснейшая связь проблемы творчества с гносеологическими исследованиями славянофилов, вскрыта глубочайшая религиозная природа подлинного творческого акта при возможном неоднозначном (иногда даже критическом) отношении к последнему.

***Ключевые слова:** феномен творчества, религиозное мировоззрение, славянофильство, внутренний человек, внешний человек, символизм, учение о церкви.*

А.С. Хомяков – основатель совершенно особой философской традиции в России: славянофильства. Феномен этой традиции мы рассмотрим в общих чертах с целью предметного выявления в ее содержании и интересующей нас проблематики, связанной с философией творчества. Следует подчеркнуть, что основной чертой славянофильства является не столько внимание к особенностям русского народа, прошлому и будущему славянской истории в целом, сколько проблема истинного, целостного, так называемого «живого», знания, взятого не в исключительно гносеологическом аспекте. К специфическому учению о познании А.С. Хомяков идет от концепции двух типов личности, которым он дает и соответствующие названия – иранский и кушитский типы.

Иранскому типу личности, по Хомякову, присуща основная и главная черта – торжество в нем свободы. Свободу в данном контексте Хомяков понимает достаточно сложно: она – вышний дар человеку, способность его отрывать от земли и искать нетленного, а значит абсолютного, начала бытия. При разработке иранского типа личности Хомяков как бы подчеркивает, что в данном случае человеческая свобода является не только принципом выбора, но и небесным даром, откровением человеку. С понятием свободы теснейшим образом и связан принцип творчества, который понимается как разделение бытия на две противоположные реальности: а) реальность, обслуживающую исключительно земные потребности и проявления человека; б) реальность духовного порядка, или – инобытия.

В первой, земной, реальности существование человека достаточно однозначно исчерпывается критериями себялюбивого успеха в среде подобных ему. Конечная цель такого успеха может быть понята как сугубо условная и искусственная жизнь, подчиненная законам логического и вещественного расчета. В этом измерении все исчислимо, предсказуемо, находится во власти самого человека и достигнимо тем или иным способом при наличии соответствующих ресурсов.

Во втором же измерении бытия, куда человек только заглядывает, совершая творческое усилие над собой и реализуя акт свободы, все абсолютно неизвестно, непредсказуемо. Здесь простая логика уже не работает и совершенно не мыслимы всякие житейские запросы и так называемые успехи. В этой реальности ничего умозрительного, рационального не выстраивается, а достигается только усилием восходящего созерцания. И сам феномен творчества мыслится как переход из одного плана бытия в принципиально иной.

Реализация иранского типа личности через историю представляющих его народов (в том числе и России) крайне сложна в общей истории человеческой цивилизации. Только иранский тип личности и построения культуры не просто открывает возможности для творчества, а необходимо предполагает последнее, причем творческий акт в нем мыслится в виде максимальной реализации свободы как созерцательного восхождения к Абсолюту.

Иранскому типу личности противостоит иной – кушитский, основная черта которого – полная подчиненность необходимости. К этому типу народов Хомяков относит большинство западноевропейских, подчеркивая, что личность и народы этого типа живут как бы в одной единственной реальности, определяемой как неисчерпаемое, бессмысленно-бесконечное множество потребностей исключительно земной жизни. Здесь, в отличие от иранского типа, нет мучительного, но драгоценного раздвоения мира на непримиримые реальности: вышнюю, или горную, подлинную и земную. Поэтому кушитский тип фактически полностью исключает творчество – как переход в инобытие, как духовное изменение действительности. Рассматривая два базовых типа личностей и народов, Хомяков приходит к важному заключению, что история человечества не имеет единого приоритетного вектора, а вообще вся движется под знаком постоянного и глубинного, сущностного противостояния этих двух типов. Таким образом, в историческом процессе Хомяков не находит единой и гармоничной телеологии, которая открыла бы человеку ощущение смыслов и тайств бытия.

Само учение о познании (о «живознании») Хомяков строит также исходя из поиска абсолютных целей и единства человеческой мысли и духа. По Хомякову, разум в состоянии «живознания» должен быть, во-первых, неотделим от воли человека и, во-вторых, в равной степени неотделим от самого объекта восприятия. Простое же рассудочное познание не только не обнимает всей действительности познаваемого, но и, самое главное, уже совсем не содержит «первоначало в полноте его сил»: «Познание рассудочное *не обнимает действительности* познаваемого; то, что в нем мы познаем, *уже не содержит первоначала в полноте его сил*» [4, с. 278]. Синонимом «живознания» Хомяков предлагает считать термин «внутреннее знание», подчеркивая неразделимость в последнем духовных притязаний человека и его познавательных способностей. Рационализм же, по Хомякову, «есть логическое знание, *отделенное от нравственного начала*» [5, с. 30]. И сам Хомяков, и дальнейшие его последователи (славянофилы) считали проблему познания одной из центральных в своей философии, но не в ее ограниченных, чисто гносеологических, форматах (как в западной философии). Они полагали, что цельное (внутреннее) знание формирует основу всего мироотношения, неотделимо включает в себя аксиологический аспект и, таким образом, является фундаментом философской системности как таковой. При этом сами славянофилы особо подчеркивали, что не считают свое учение о познании гносеологией, будучи убеждены в том, что,

замыкаясь в пределах чисто познавательной, т. е. сугубо субъектной, проблематики, человек изначально отсекает себя от потребности в Абсолютном.

На наш взгляд, разработка Хомяковым феномена «живознания» вскрывает его ближайший подход и к феномену творческого акта, в котором через сложность образа нераздельными выступают форма и содержание, внутреннее и внешнее, мысль и чувства, вера и воля, постигнутое и непостижимое. В этом плане его учение о живознании в полной мере можно считать фактически недостроенной концепцией творчества.

Теснейшим образом со сложной проблемой познания и творчества связано у Хомякова и его учение о церкви, в котором познание истины и овладение ею мыслится уже не в форме индивидуального сознания, а как соборное единство «связанных любовью отдельных мышлений». «Для уразумения истины, – пишет Хомяков, – самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира... в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии со всеобщим разумом» [4, с. 281]. По мысли Хомякова, принцип соборности, организующий все церковное бытие, должен господствовать и в истинной гносеологии, превращая ее, таким образом, в целостное учение о познании и морали, окончательно отсекающее принцип разумного эгоизма и, наконец, в творчестве, открывая последнему потенциал приближения к абсолютной истине. Хомяков пишет: «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями и со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом» [5, с. 111–112].

Следует отметить, что Хомяков в своем учении о соборности и универсальном церковном сознании одним из первых напрямую возводит проблематику творчества к религиозной полноте и сложности, не пытаясь, однако, создать нерасторжимого их единства и слить богословские аспекты с философией творчества.

Философское мировоззрение И.В. Киреевского не носит законченного и системного характера, тем более самостоятельно не выделена в нем и философия творчества, хотя ближе всего к этой проблематике он подходит, разрабатывая понятие универсальной целостности и подлинного личностного начала в человеке. В философии Киреевского контрастно противостоят человек внутренний, обращенный к Абсолютному началу, и человек, полностью принадлежащий миру внешних интересов. По сути, изначально создавая образ внутреннего, духовно устремленного к небу человека, он наиболее близко подходил к тайне творчества вообще, первично не отделяя его от начала религиозного. Как и у А.С. Хомякова, основная проблема философии И.В. Киреевского – поиск глубинной цельности в бытии, человеческом сознании и культуре. По Киреевскому, цельность – начало, заключающее в себе корень индивидуальности и условие своеобразия каждой личности. Искать его необходимо в глубинах самого себя, в своей духовной жизни. Киреевский всячески подчеркивал, что внутренний человек отделен в нас от внешнего не в силу онтологической разнородности, а по причине первородного греха. В данном случае речь идет о том, что, по мысли философа, душевно-духовно человек всегда сохраняет свою связь и единство с Абсолютом, т.е. даже в реальном бытии не отрываясь до конца от Бога, а лишь удаляясь или приближаясь к Нему.

Говоря о таинственной глубине в человеке, Киреевский всегда подчеркивал не метафизический, а онтологический ее характер, имея в виду, что сама метафизика есть уже своего рода раздвоение. Правда, оно имеет высочайшую форму: понятие «метафизика» означает прорыв или выход человека за пределы непосредственного внешнего опыта и причинно-следственной физической реальности, которые якобы всегда определяют и первичны. Подчеркнем также, что никакая онтология Киреевским не мыслится отдельно от проблемы антропоса: человек для него есть средоточие различных начал, краеугольная вершина мироздания; мыслить истину отдельно от человека – значит убивать ее, придавая ей исключительно умозрительный, внешний характер. Однако подлинное единство антропологического и онтологического начал не может состояться без третьего – теологического – начала, и потому только в религиозном мироощущении Киреевский видит единственный путь к утраченной цельности бытия и подлинной самореализации человека: «Главный характер верующего мышления заключается в *стремлении* собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается* существенная личность в ее *первозданной неделимости*» [1, с. 275].

Говоря об антропологически-имманентном характере истины, Киреевский вынужден был подчеркнуть, что она носит не статичный, а динамический характер: «Просвещение же духовное, напротив, есть знание живое: оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и *исчезает* вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы» [там же, с. 280].

Развивая свою антропологию и доведя ее до завершения в образе целостной и духовной личности, которой вполне подвластно и искусство творчества, Киреевский вдруг осознает всю принципиальную недостижимость этого уровня реальным, так называемым земным, или внешним, человеком. Все, на что способен этот земной человек, – только устремиться, только начать свое восхождение к нравственной высоте, а сила познания, как и жизнь человека, определяются не его разумом и не тем багажом знаний, который он имеет, а свечением смысла, открывающемся во внутреннем опыте.

Таким образом, Киреевский блистательно развил антропологию и своеобразную философию творчества в ее идеальном ракурсе как целостного бытия, исходя из нерасторжимого единства веры, знания, воли и жизни. На пути исследования образа идеального, гармоничного человека он приходит к неминуемому осознанию несоизмеримости, несопоставимости даже высших, творческих человеческих усилий и того внутреннего озарения, которое есть откровение Божества миру. Завершением теоретических построений является все большее тяготение Киреевского к таинствам церкви и соборности, к мудрости, сокрытой в трудах святых отцов. Он вообще высказывает мысль, что, трудясь над своим духовным устройством, каждый отдельный человек «действует не один и не для одного себя – он делает общее дело всей церкви... Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности... развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих» [там же, с. 273, 277].

По сути, Киреевский вскрывает одну из существеннейших антиномий философии творчества – вопрос о несоизмеримости религиозного бытия и творческого самосознания личности. Эта антиномия – узел смысловой проблематики философии творчества, так как в зависимости от ее решения последняя приобретает либо религиозный, т.е. теоцентрический характер, либо замыкается на антропологическую проблематику с множеством открывающихся человеку реальностей. Более того, Киреевский подчеркивает: «Глубокое, живое и чистое любомудрие Св. Отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления» [там же, с. 270].

Ю.Ф. Самарин – представитель позднейшего славянофильства, и все его философское внимание сконцентрировано на проблеме антропологии. Центральной для антропологии Самарина была проблема личности и непосредственно связанное с ней учение о познании. Обращаясь к проблеме личности, Самарин выделяет два понятия – персонализм и индивидуализм, которые он резко разводит по содержанию. Самарин является ярким критиком и противником индивидуализма, считая, что в последнем осуществляется предельная и принципиально разрушительная самозамкнутость и самоцентрированность человека в мире: «На личности, ставящей себя безусловным мерилем всего, может основаться только искусственная ассоциация – но абсолютной нормы, закона, обязательного для всех и каждого, нельзя вывести из личности логическим путем» [2, с. 40]. Индивидуализированный человек, по Ю.Ф. Самарину, по своим целям и устремлениям принципиально далек от всякого творчества, ибо последнее предполагает выход за пределы ограниченного и тем более прагматического сознания.

Совершенно иной и глубинный смысл Самарин вкладывает в понятие персонализма. Именно через него мыслитель раскрывает подлинную онтологическую сущность личности, по природе своей способной к творчеству. Беря личность в таком смысловом ракурсе, Самарин подчеркивает, что она не может быть надлежаче понята вне отношения к Абсолюту. Через эту связь с Абсолютом Самарин выстраивает и свое учение о настоящем познании, которое по большому счету можно именовать уже его философией творчества. Связь личности с Богом, по Самарину, есть первичный и основной факт в бытии человека. Самарин пишет «о личном откровении, освещающем душу каждого человека»; именно это откровение, или высший Промысел, придает смысл личностному бытию и определяет ход жизни каждого. На основе изначального «духовного фонда» (т. е. Богообщения), по Самарину, выстраивается и организуется весь внешний опыт: «на каком-то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется и получает новую форму» [там же, с. 140]. Отсюда Самарин формулирует мысль, что глубина реальности открывается нам только в живом и действенном общении с предметом познания, по сути – в своеобразном его созерцании.

Создавая особую философию живого созерцания, которая максимально и приближается к философии творческого акта, Самарин утверждает, что живое чувствование и духовное бытие является основой любого творимого предмета: «Только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим» [3, с. 458]. С точки зрения Самарина, такое состояние «слияния познава-

емого с познающим» есть не мертвящий рационализм, а принципиально иная способность мысли, каковую только и можно именовать истинно творческой.

Итак, мы завершили анализ основных положений славянофильства, в той или иной мере касающихся проблематики философии творчества. Как основную черту всех этих воззрений действительно философских, метафизических, религиозных, следует отметить пристальный и глубокий анализ внутренней, духовной жизни человека и путей восхождения его на принципиально иной уровень познания, понятого как творчество и созерцание.

Список литературы

1. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. I. / под ред. Гершензона. М.: Путь, 1911. 289 с.
2. Самарин Ю. Ф. Сочинения Ю.Ф. Самарина: в 3 т. М.: Книга по Требованию, 2012. Т. 1. 418 с.
3. Самарин, Ю.Ф. Сочинения Ю.Ф. Самарина. Т. 5. М.: Д. Самарин, 1880. 463 с.
4. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова: в 8 т. М.: Университетская типография, 1900. Т. I. 417 с.
5. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова: в 8 т. М.: Университетская типография, 1886. Т. II. 492 с.

THE CREATIVITY PHENOMENON IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS' WORKS: A.S. KHOMYAKOV, I.V. KIREEVSKY, YU. F. SAMARIN

I.V. Baturina

Moscow Technological Institute, Moscow

The article examines the problem of creativity in the works of the most prominent representatives of the Slavophiles movement. For the first time, the author interprets creativity as an original and complex phenomenon in the works of Khomyakov, Kireevsky, and Samarina. The article offers an analysis of the close correlation between the problem of creativity and the Slavophiles' gnosological studies, reveals the most profound religious nature of a genuine creative act although, it may be understood as ambiguous, and, sometimes, even in a skeptical perspective.

Keywords: *phenomenon of creativity, religious understanding of the world, Slavophiles, inner and outer man, human integrity, symbolism, concept of the Church.*

Об авторе:

БАТУРИНА Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин НОУ ВПО «Московский технологический институт», г. Москва. E-mail: BaturinVK@yandex.ru.

BATURINA Irina Vladimirovna – Ph.D., the assistant of Professor of social and humanitarian disciplines Moscow Technological Institute, Moscow. E-mail: BaturinVK@yandex.ru.